

Edith Stein



Obras Completas, III

**Escritos
filosóficos**

Etapas de pensamiento cristiano

Monte Carmelo · Espiritualidad · El Carmen

SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ
(EDITH STEIN)

OBRAS COMPLETAS

III

ESCRITOS FILOSÓFICOS

(Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)

*Al P. José Luis Ureta, OCD,
impulsor de la presente edición castellana en cinco tomos
de las Obras Completas de Edith Stein*

SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ
(EDITH STEIN)

OBRAS COMPLETAS

BAJO LA DIRECCIÓN DE
JULEN URKIZA Y FRANCISCO JAVIER SANCHO

Vol. III

ESCRITOS FILOSÓFICOS

(Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)

Traducidos del alemán por

Alberto Pérez, OCD

José Mardomingo

Constantino Ruiz Garrido

Revisión desde los textos originales

Julen Urkiza, OCD

COEDITORES

Editorial Monte Carmelo
Editorial de Espiritualidad
Ediciones El Carmen

La presente edición se ha servido fundamentalmente de los manuscritos autógrafos y textos originales de Edith Stein que se hallan principalmente en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia, y también se ha servido de las colecciones alemanas, ESW II, VI, XV, XVIII y ESGA 10, 11/12.

- © 2007 by Ediciones El Carmen
Manuel Iradier, 2 B – 01005 Vitoria
Tfno.: 945 14 47 16; Fax 945 23 10 98
provnav@jazzfree.com
- © 2007 by Editorial de Espiritualidad
Triana 9 – 28016 Madrid
Tfno. y Fax: 91 350 49 22
<http://www.edespiritualidad.org>
ede@edespiritualidad.org
- © 2007 by Editorial Monte Carmelo
P. Silverio, 2; Apdo. 19 – 09080 Burgos
Tfno. 947 25 60 61; Fax 947 25 60 62
<http://www.montecarmelo.com>
editorial@montecarmelo.com

I.S.B.N. - Obra completa:

978-84-7305-089-0, Ediciones El Carmen
978-84-7068-273-5, Editorial de Espiritualidad
978-84-7239-690-6, Editorial Monte Carmelo

I.S.B.N. - Vol. III:

978-84-7305-096-7, Ediciones El Carmen
978-84-7068-334-3, Editorial de Espiritualidad
978-84-8353-103-7, Editorial Monte Carmelo

Depósito Legal: BU - 274 - 2002

Impresión y encuadernación: "Monte Carmelo", Burgos,

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN GENERAL

POR FRANCISCO JAVIER SANCHO Y JULEN URKIZA

III.	EDITH STEIN: UNA INTELLECTUAL CATÓLICA	25
1.	Contexto histórico y biográfico	25
1.1.	Decisión por la Iglesia Católica	25
1.2.	El catolicismo alemán de la primera mitad del siglo XX	28
1.3.	Primeros contactos con el mundo intelectual católico	32
1.4.	Dedicación plena a la investigación filosófica	35
1.5.	En el Congreso tomista de Juvisy	36
1.6.	Escritora de filosofía en el Carmelo	37
2.	Filosofía cristiana	38
3.	Centralidad de la persona humana	41
III.	LA PRESENTE EDICIÓN	47
1.	Manuscritos, escritos originales y publicaciones	48
1.1.	<i>Manuscritos y textos originales</i>	48
1.2.	<i>Publicaciones</i>	49
2.	Novedades de este tercer tomo de las <i>Obras Completas</i>	50
3.	Colaboradores de este tercer volumen	50
4.	Siglas, abreviaturas y signos usados	51
5.	Agradecimientos	53

1

NATURALEZA, LIBERTAD Y GRACIA (1921)

<i>Nota introductoria</i>	57
III. NATURALEZA, LIBERTAD Y GRACIA	68
1. La vida anímica natural-ingenua	68
2. La vida anímica liberada	69
3. La esfera de la libertad	71
4. El reino de la naturaleza y los reinos espirituales	74
5. El reino del mal y el reino de la luz	79
III. LA PARTICIPACIÓN DE LIBERTAD Y GRACIA EN LA OBRA DE LA RE- DENCIÓN	84
6. Imposibilidad de ganar el alma sin la gracia	84
7. Necesidad del apartamiento de sí mismo. Preocupación y angustia	85
8. Gracia preparatoria y el comportamiento libre hacia ella	86
9. Esfuerzo libre sin gracia preparatoria	87
10. Gracia sin colaboración de la libertad	89
III. POSIBILIDAD DE UNA ACTIVIDAD SALVÍFICA MEDIADORA	91
11. Mediación sin actividad del mediador	91
12. Actividad frente al necesitado de salvación	92
13. Mediación activa ante Dios	92
14. Representación y responsabilidad	93
15. Responsabilidad universal e Iglesia	94
16. Representación en la culpa y el mérito	95
17. Responsabilidad del hombre por toda criatura	99
IV. LA ORGANIZACIÓN PSICOFÍSICA COMO PUNTO DE INCIDENCIA DE LOS EFECTOS SALVÍFICOS	103
18. El cuerpo y el comportamiento posible hacia él	103
19. Cuerpo y psique	104
20. Significación de la constitución material del cuerpo	106
21. Ascetismo	107
22. Liberación respecto del cuerpo por efecto de la gracia	109
23. Santificación del cuerpo	110
24. Efectos sacramentales	111
25. Pecado y penitencia	113
26. La Iglesia externa	116
IV. LA FE	117
27. Fe en sentido extrarreligioso: <i>belief</i> , convicción, <i>opinio</i> , δόξα	117

28. El acto religioso fundamental (fides)	120
29. Relación de la fides con los demás significados de la fe. Fe y conocimiento del objeto de la fe	123
30. Conocimiento natural de Dios y revelación	124
31. Fe en dogmas (convicción dogmática) y fides	125
32. Fe, libertad y gracia	127

2

VERDAD – ESPÍRITU – PALABRA (1921)

<i>Nota introductoria</i>	131
§ 3	133
§ 4	134
§ 5	136
§ 7	137
§ 8	138
§ 9	139
§ 10	140
§ 11	141
§ 12	142

3

¿QUÉ ES FENOMENOLOGÍA?

<i>Nota introductoria</i>	147
III.	150
III.	153
1. La objetividad del conocimiento	154
2. La intuición	154
3. El idealismo	155

4

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

UN DIÁLOGO ENTRE EDMUND HUSSERL Y TOMÁS DE AQUINO

<i>Nota introductoria</i>	161
1. La filosofía como ciencia estricta	167
2. Razón natural y sobrenatural; el creer y el saber	169
3. Filosofía crítica y filosofía dogmática	174

4. La filosofía teocéntrica y la filosofía egocéntrica	177
5. Ontología y metafísica, método empírico y eidético	179
6. La cuestión de la "intuición". El método fenomenológico y el método escolástico	181

5

**LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL
Y LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
ENSAYO DE UNA CONFRONTACIÓN**

<i>Nota introductoria</i>	195
1. La filosofía como ciencia estricta	197
2. Razón natural y razón sobrenatural; el creer y el saber	198
3. Filosofía crítica y filosofía dogmática	204
4. Filosofía teocéntrica y filosofía egocéntrica	207
5. Ontología y metafísica	209
6. La cuestión de la "intuición": El método fenomenológico y el método escolástico	211

6

**ACTO Y POTENCIA
ESTUDIOS SOBRE UNA FILOSOFÍA DEL SER**

<i>Nota introductoria</i>	225
PRÓLOGO	241
III. LA PROBLEMÁTICA DE ACTO Y POTENCIA	244
§ 1. Primera introducción al significado de "acto" y "potencia" según el <i>De potentia</i> . Potencia divina y creada	244
§ 2. El punto de partida inmanente del filosofar. Acto y potencia en la esfera inmanente. De la esfera inmanente a la trascendente	247
§ 3. Retrospectiva y prospectiva metódicas	256
III. ACTO Y POTENCIA EN UNA REFLEXIÓN FORMAL-ONTOLÓGICA	259
§ 1. "Forma" en el sentido de la ontología formal. Las formas fundamentales más generales, formalización, generalización, especificación, individuación	259

§ 2.	Genus, species, individuum en relación con las formas fundamentales: objeto, quid, ser. Objetos primarios y secundarios. Objetos ideales	263
§ 3.	Clasificación de las formas ontológicas según los grados de universalidad. Independencia - Dependencia, todo - parte, ser compuesto - simplicidad	271
§ 4.	Potencialidad y actualidad en la reflexión formal-ontológica. Formas y origen del devenir. Aporía de las ideas y de la creación	276
III.	PASO DE LA INVESTIGACIÓN FORMAL A LA MATERIAL	293
§ 1.	“Materia” y “material” en el sentido de la ontología material. Materia prima. “Forma” y “materia” como formas vacías	293
§ 2.	El método de la ontología material: intuición y pensar. Intuición formal y material. Abstracción sensible, ideante, generalizante. Variación. Mathesis universalis - Posibilidad de una sistemática de las disciplinas ontológicas	295
§ 3.	Consideración terminológica sobre categorías y trascendentales	303
§ 4.	La tarea de la ontología material. ¿Método formal o material? Tentativa de una división de la ontología material según inmanencia - transcendencia o espíritu -sensibilidad - no-espiritual	308
IV.	BÚSQUEDA DE UNA DETERMINACIÓN MATERIAL DE LO MATERIAL ..	312
§ 1.	Problemática de la materia. Su cuádruple potencialidad ..	312
§ 2.	Potencialidad del ser	315
§ 3.	Potencialidad de las formas o especies. Problemática de las “Ideas”. Idea y espíritu	315
§ 4.	La formación de la materia. Naturaleza (sustancia, forma, especie) de la cosa; su modo de ser. Necesidad de complemento por medio de la ontología del espíritu	321
IV.	TENTATIVA DE UNA DETERMINACIÓN DE LO ESPIRITUAL	325
§ 1.	Característica previa del ser espiritual	325
§ 2.	Espíritu subjetivo y objetivo. Yo, persona, sustancia espiritual	327
§ 3.	Personas infinitas y finitas	329
§ 4.	Vida espiritual como vida intelectual	331
§ 5.	Espíritus puros creados (conocimiento de Dios, conocimiento de sí, conocimiento de las cosas materiales, conocimiento mutuo)	331

§ 6.	La problemática de las species intelligibiles y del espíritu objetivo	337
a.	"Ideas" humanas	338
b.	Los principios del conocimiento y del intelecto	345
c.	Potencia, acto, hábito	351
d.	Cambio de actualidad y habitualidad. Participación de la voluntad	352
§ 7.	Habitus y acto en los espíritus puros	354
§ 8.	Tentativa de una determinación del espíritu humano	358
a.	Intelecto y voluntad. Intellectus agens y possibilis	358
b.	El hacer creativo. Espíritu objetivo	360
c.	El ánimo	363
d.	Autoconfiguración - formación del carácter	366
e.	Núcleo de la persona	368
1.	Cuestión sobre la variabilidad del núcleo	368
2.	Actualidad del núcleo. Relación con la actualidad de vida. Dependencia externa de la actualidad de la vida	368
3.	Cuestión de profundidad de la simplicidad del núcleo	370
4.	Las tres cuestiones en su enlace	374
5.	Posibilidad de una actualización perfecta del núcleo. Posibilidad de una anulación parcial o completa	380
6.	Síntesis de las conclusiones provisionales sobre el núcleo de la persona	392
§ 9.	Síntesis de las conclusiones obtenidas hasta ahora respecto a la ontología del espíritu	395
VI.	LAS COSAS FINITAS COMO GRADOS DE LA MATERIA FORMADA (LLEVADO A CABO EN CONFRONTACIÓN CON CONVERSACIONES METAFÍSICAS DE H. CONRAD-MARTIUS)	400
§ 1.	El significado de la naturaleza humana para problemática de acto y potencia	400
§ 2.	Posibles accesos a la relación de cuerpo y alma, de materia y espíritu	401
§ 3.	Tentativa de una delimitación de alma y espíritu a través de la comparación con el Espíritu divino	402
§ 4.	Comparación del alma con los espíritus finitos "sin alma"	404
§ 5.	El alma de las plantas	413
§ 6.	El alma del animal	415
§ 7.	Espíritu humano, cuerpo humano, alma humana (individualidad)	418
§ 8.	Esencia, potencias, núcleo del alma	423

§ 9.	La vida personal-espiritual	425
§ 10.	"Alma natural" y "alma espiritual"	426
§ 11.	El problema del desarrollo. Constitución "desde abajo" y "desde lo alto"	429
§ 12.	Los grados de las entidades de la naturaleza. Lo "muerto" y "vivo". Acto y potencia, forma y materia aquí y allá .	437
§ 13.	El problema de la generación	442
§ 14.	Genus, Species, Individuum, ejemplar en el campo de lo orgánico	444
§ 15.	Primera formación de la prima materia. Elementos, movimiento espacial. Causalidad natural	447
§ 16.	Sustancias mixtas. Causalidad supramundana e intramundana	452
§ 17.	Idea de la naturaleza material. Genus, species, individuum, ejemplar dentro de la naturaleza material. Especie como contenido de aparición. Surgimiento en el campo material	455
§ 18.	Nueva relación de forma y materia en el organismo. Entelequia. Genus, species, individuum, typus	462
§ 19.	Significado óntico universal de genus, species, categoría. "Materia formada"	467
§ 20.	La categoría de lo orgánico o vivo. Forma, materia, modo de ser, orden de origen	469
§ 21.	Constitución del viviente "desde abajo" y "desde lo alto"	471
§ 22.	La diferencia entre lo animal y lo meramente orgánico. Cuerpo y alma. Sustancia, potencia y acto del alma. Fuerza anímica. Subjetividad. Species e individuum. Constitución desde abajo y desde lo alto	473
§ 23.	El ser humano	482
a)	<i>Personalidad como ser espiritual libre y consciente. Diferencias frente a la vida anímica del animal y al ser puro</i>	482
b)	<i>Sustancia. Formación de la vida del alma desde el interior y el exterior</i>	484
c)	<i>Formación del cuerpo</i>	486
d)	<i>Formación de la vida actual anímica a través de las species sensibles e inteligibles</i>	488
	<i>Excursus sobre el idealismo trascendental</i>	492
e)	<i>Actividad del intelecto y composición intelectual. Separación general de la vida actual del espíritu. Espíritu y sensibilidad</i>	506
f)	<i>Unidad del alma. Fuerza vital. Estructura del núcleo personal</i>	507
g)	<i>Mutua relación de personas. comunidad</i>	510

h. <i>Característica personal. Genus, species, individualidad del hombre</i>	514
i. <i>Cosmos espiritual. Desarrollo humano y desarrollo de la humanidad</i>	523
j. <i>Exposición sumaria del ser humano</i>	525
CONCLUSIÓN: SER Y NO SER, ESPIRITU Y MATERIA, ACTO Y POTENCIA	529

7

LA SIGNIFICACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA PARA LA VISIÓN DEL MUNDO

<i>Nota introductoria</i>	539
Introducción: VISIÓN DEL MUNDO Y FILOSOFÍA	541
III. ¿QUÉ ES LA FENOMENOLOGÍA?	544
a) Aspectos históricos	544
b) La fenomenología de Husserl	546
c) Contraposición entre Husserl y Scheler	549
d) Contraposición de Husserl y Heidegger	551
III. LA SIGNIFICACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA PARA LA VISIÓN DEL MUNDO	552
1. Significación material	552
a) <i>La imagen del mundo de los tres filósofos</i>	552
b) <i>Influencia sobre la imagen del mundo de la época</i>	553
2. Significación formal	555
CONCLUSIÓN: LA VISIÓN CATÓLICA DEL MUNDO Y LA VISIÓN MODERNA DEL MUNDO	556

8

CONOCIMIENTO, VERDAD, SER

<i>Nota introductoria</i>	559
1. ¿Qué es conocimiento?	560
2. ¿Qué es el ser?	561
3. Conocimiento y ser	561
4. ¿Qué es la verdad?	565

9

PRÓLOGOS

<i>Nota introductoria</i>	569
Prólogo [1]	571
Prólogo [2]	574
Prólogo [3]	575

10

LA FENOMENOLOGÍA

**[Intervenciones de Edith Stein
en la jornada de estudios de la sociedad tomista]**

<i>Nota introductoria</i>	579
(Intervenciones de Edith Stein...)	581

11

SER FINITO Y SER ETERNO

ENSAYO DE UNA ASCENSIÓN AL SENTIDO DEL SER

<i>Nota introductoria</i>	589
PRÓLOGO	604
III. INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN DEL SER	610
§ 1. Introducción preliminar a la doctrina sobre acto y potencia en santo Tomás de Aquino	610
§ 2. la cuestión del ser a través del tiempo	612
§ 3. Dificultades de la expresión lingüística	616
§ 4. Sentido y posibilidad de una "filosofía cristiana"	622
II. ACTO Y POTENCIA EN CUANTO MODOS DE SER	641
§ 1. Exposición según "De ente et essentia"	641
§ 2. El hecho del propio ser como punto de partida para la investigación	645
§ 3. El propio ser como actual y potencial. Temporalidad	648
§ 4. Unidades de vivencias y su modo de ser; devenir y ser ...	653
§ 5. Estructura y condiciones de ser de la unidad de vivencia	656
§ 6. El "yo puro" y sus modos de ser	657
§ 7. El ser del yo y el ser eterno	664
III. SER ESENCIAL Y SER REAL	670

§ 1.	Temporalidad, finitud, infinitud, eternidad	670
§ 2.	Esencia (εἶδος) y ser esencial	671
§ 3.	Esencialidad, concepto y esencia	677
§ 4.	La esencia y su objeto; esencia, "el quid completo y el quid esencial"; cambio y transformación de la esencia	682
§ 5.	Esencia individual y esencia general	685
§ 6.	Ser verdadero y ser esencial	690
§ 7.	Esencia y núcleo de la esencia; esencialidad y quididad (μορφή)	694
§ 8.	Acto y potencia - ser esencial	699
§ 9.	El ser esencial y el ser real de las cosas	703
§ 10.	Los universales	705
§ 11.	Defensa ante falsas interpretaciones del "ser esencial"	711
§ 12.	Ser esencial y ser eterno	713
IV.	ESENCIA - ESSENTIA, οὐσία-SUSTANCIA, FORMA Y MATERIA	729
§ 1.	"Esencia", "ser" y "ente" según "De ente et essentia". diferentes conceptos de "ser" y de "objeto" (estados de cosas, privaciones y negaciones, "objetos" en sentido más estricto)	729
§ 2.	Intento de una explicación del concepto οὐσία	733
1.	<i>Categorías como modos de ser y géneros del ente: "sustancia" y "accidente"</i>	733
2.	πρώτη y δευτέρα οὐσία	735
3.	<i>Algunas discusiones en torno a οὐσία de la "Metafísica" de Aristóteles</i>	736
4.	<i>Significado fundamental de οὐσία. La cosa sensible como πρώτη οὐσία su composición de forma y materia</i>	741
5.	τὸ τί ἦν εἶναι y esencia	743
6.	<i>Materia, forma y cosa singular (ὕλη, μορφή y τόδε τί)</i>	744
7.	<i>Esencia, universal y género (τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος)</i>	745
8.	<i>Diversos significados de οὐσία y su común consistencia de sentido: (existencia, realidad cósmica, determinación del quid y ser esencial, en cuanto diversas "preeminencias de ser")</i>	752
9.	<i>Género, especie y determinación esencial</i>	756
10.	τί εἶναι y ποῖον εἶναι (determinación del quid y del así)	757
11.	<i>Sumario sobre los diferentes significados de οὐσία y de ὄν</i>	758
§ 3.	forma y materia	759
1.	τί y ποῖον τί εἶναι y ποῖον εἶναι	759

2. Forma pura y forma esencial (εἶδος y μορφή) esencia individual; esencia real; esencia, potencia y acto; πρώτη οὐσία en cuanto cosa originaria	761
3. El concepto de forma según Aristóteles (primer ensayo)	771
4. El concepto aristotélico de materia (primer ensayo)	775
5. Materia y forma - potencia y acto	780
6. Naturaleza, materia y forma	784
7. Devenir natural	786
8. La nutrición como ejemplo de una "formación" de "materias"	788
9. Elementos y materia prima. Ambivalencia del concepto aristotélico de materia	790
10. El concepto de materia según Aristóteles y Platón	792
11. Tentativa de una clarificación objetiva: materia [formada], materia, masa pura	793
12. Concepción atomística y dinámica	798
13. La materia en la estructura del mundo exterior. Graduaciones de materias y de las formaciones	801
14. Los modos fundamentales de la ocupación del espacio	804
15. Elementos y combinaciones	806
16. Formación como determinación peculiar de la materia y como configuración de una "hechura"	809
17. La estructura formal de la cosa. ("Forma" en el sentido de la "ontología formal")	810
18. La cosa como sustrato (ὑποκείμενον) y soporte (ὑπόστασις). Forma - contenido. Universal - particular (género - especie)	813
19. Materia, forma esencial y formas accidentales	818
20. Materia y cosa, materia y espíritu	822
§ 4. Resumen de la discusión sobre el concepto de forma	824
1. De nuevo sobre el concepto aristotélico de forma	824
2. Distinción entre la forma pura y de la forma esencial (εἶδος y μορφή)	829
3. Forma pura y forma esencial en cuanto causas	830
4. Forma y materia en la concepción aristotélica del mundo y en la nuestra	835
5. Relación de forma y materia en el estado "originario" y en el de "caída"	836
6. Formas de diferente fuerza de configuración. Primer grado: formas configurantes de la materia	839
7. Forma pura y forma esencial de las hechuras materiales. Su sentido simbólico. Esencia como "misterio" ..	841
8. Segundo grado: seres vivientes. Cuerpo vivo - alma - espíritu como formas fundamentales del ser real	847

9.	<i>El alma de las plantas</i>	848
10.	<i>El desarrollo de los seres vivos</i>	849
11.	<i>Forma, materia y esencia. Unidad de la forma esencial. Forma y acto</i>	852
12.	<i>Determinación de género y de especie de los seres vivos. Capacidad de reproducción</i>	859
13.	<i>Autoconfiguración y reproducción; individuo y especie; vida propia y forma esencial del individuo</i>	861
§ 5.	<i>Conclusión de las investigaciones sobre forma, materia y οὐσία</i>	868
1.	<i>Conexión entre los diversos ámbitos del ser. Forma - materia, acto -potencia en la naturaleza inanimada y en la naturaleza animada</i>	868
2.	<i>El ser vivo en cuanto οὐσία. Οὐσία - sustancia - essentia - esencia</i>	872
IV.	<i>EL ENTE EN CUANTO TAL (LOS TRASCENDENTES)</i>	877
§ 1.	<i>Retrospectiva y perspectiva</i>	877
§ 2.	<i>Forma y contenido</i>	879
§ 3.	<i>"Algo", categorías y "ente"</i>	882
§ 4.	<i>Los trascendentes (resumen introductorio)</i>	884
§ 5.	<i>El ente en cuanto tal (ens, res)</i>	885
§ 6.	<i>El ente en cuanto uno (unum)</i>	889
§ 7.	<i>El ente en cuanto algo (aliquid)</i>	890
§ 8.	<i>Intento de una concepción formal de lo verdadero, bueno y bello</i>	892
§ 9.	<i>Los binomios de conceptos: "contenido - formal", "concerniente al pensamiento - objetivo"</i>	893
§ 10.	<i>Intento de una comprensión más profunda de la verdad (verdad lógica, ontológica, trascendental)</i>	894
§ 11.	<i>Verdad del juicio</i>	899
§ 12.	<i>Verdad artística</i>	901
§ 13.	<i>Verdad divina</i>	906
§ 14.	<i>Verdad trascendental, ser divino y ser creado</i>	908
§ 15.	<i>Bondad divina y bondad creada</i>	909
§ 16.	<i>Relación entre verdad y bondad</i>	912
§ 17.	<i>Ser, bien y valor</i>	914
§ 18.	<i>"Sentido pleno" de lo bueno y verdadero</i>	917
§ 19.	<i>Belleza en cuanto determinación trascendental</i>	918
VI.	<i>EL SENTIDO DEL SER</i>	924
§ 1.	<i>Componente común del sentido de todo ser finito y diversos modos de ser (ser esencial, existencia, ser real y en pensamiento)</i>	924

§ 2.	Las determinaciones trascendentales y el "sentido pleno" del ser	930
§ 3.	Unidad del ser y pluralidad del ente - Ser propio del ente singular	932
§ 4.	El ser primero y la "analogía entis"	934
1.	<i>Sentido de la analogía entis en Aristóteles y Tomás</i> ..	934
2.	<i>Coincidencia del quid y del ser en Dios</i>	936
3.	<i>El nombre de Dios: "Yo soy"</i>	940
4.	<i>La "división" del ser en la creación</i>	944
5.	<i>Comparación entre la relación del Creador con la creación y la relación de las personas divinas entre sí</i>	945
6.	<i>El Verbo divino y la creación</i>	948
7.	<i>Distinción entre ser eterno y ser temporal, ser esencial y ser real, ser real y ser posible, forma y contenido</i>	950
VII.	IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LA CREACIÓN	951
§ 1.	Persona e hipóstasis	951
§ 2.	Persona y espíritu	956
§ 3.	El ser-persona del hombre	959
1.	<i>El ser humano en cuanto cuerpo vivo, alma y espíritu. Característica de la vida espiritual del hombre</i> ...	959
2.	<i>Vida del yo y ser corporal-ánímico</i>	960
3.	<i>Cuerpo vivo, alma, espíritu. "Castillo interior"</i>	965
4.	<i>Yo, alma, espíritu, persona</i>	968
§ 4.	Aclaración ulterior del concepto de espíritu: espíritu en cuanto ser y vida (idea y fuerza)	972
§ 5.	Los espíritus puros creados	974
1.	<i>Posibilidad del tratamiento filosófico de la angelología</i>	974
2.	<i>La doctrina del Areopagita acerca de los ángeles</i>	978
3.	<i>La posibilidad de espíritus puros</i>	984
4.	<i>La posibilidad de espíritus superiores (esto es, sobre-humanos)</i>	985
a)	Conocimiento superior	986
b)	Unidad de la vida	987
c)	Unidad de la fuerza	988
5.	<i>Realidad y posibilidad, potentia oboedientialis. Naturaleza, libertad y gracia. El mal</i>	990
6.	<i>Forma y materia. Esencia y soporte de la esencia en los espíritus puros</i>	999
7.	<i>El reino de los espíritus celestes y su papel mediador</i>	1002
§ 6.	Sentido y plenitud, forma y materia, contraste y relación de imagen entre el creador y la creación	1007

§ 7.	La imagen de la Trinidad en las cosas corpóreas inanimadas	???
§ 8.	La imagen de la Trinidad en los seres vivos impersonales ..	1014
§ 9.	La imagen de Dios en el hombre	1017
1.	<i>El alma humana comparada con las formas inferiores y con los espíritus puros</i>	1017
2.	<i>Grados del conocimiento de sí</i>	1019
3.	<i>Esencia, fuerzas y vida del alma</i>	1023
4.	<i>Lo íntimo del alma</i>	1025
5.	<i>Poder, deber y vida interior</i>	1032
6.	<i>La imagen de Dios en el alma y en todo el hombre entero (primer planteamiento)</i>	1035
7.	<i>La imagen de Dios en la natural vida espiritual del hombre</i>	1036
8.	<i>La imagen sobrenatural de Dios por la inhabitación de Dios en el alma</i>	1045
9.	<i>Espíritu y alma</i>	1047
10.	<i>La triple forma dinámica del alma. Cuerpo, alma, espíritu</i>	1050
§ 10.	Diferencia de la imagen de Dios en las criaturas racionales (ángeles y hombres) y en el resto de la creación	1052
§ 11.	Diferencia de la imagen de Dios en los ángeles y en los hombres	1054
VIII.	SENTIDO Y FUNDAMENTO DEL SER INDIVIDUAL	1057
§ 1.	Cosa individual, individualidad y unidad (Ser individual y ser uno)	1057
§ 2.	Confrontación con la doctrina tomista sobre el fundamento del ser individual	1060
1.	<i>El ser individual de las cosas materiales</i>	1060
2.	<i>La estructura formal de la cosa (materia, forma, subsistencia, existencia)</i>	1062
3.	<i>Subsistencia y autonomía total (subsistentia et suppositum = hipóstasis)</i>	1062
4.	<i>Subsistencia, subsistente (sustancia) y esencia individual</i>	1065
5.	<i>La materia en cuanto fundamento del ser individual. Objeciones contra esta concepción</i>	1067
6.	<i>Subsistencia, ser individual y existencia en cosas corpóreas materiales y en objetos ideales</i>	1074
7.	<i>El ser individual de los espíritus puros creados</i>	1079
8.	<i>El fundamento de la diversidad de contenido en las cosas espaciales-materiales</i>	1083
9.	<i>Relación entre esencia específica y esencia individual en los seres vivos inferiores al hombre</i>	1084

10. <i>Propiedad específica, peculiaridad y ser individual del hombre</i>	1086
§ 3. Reflexiones sobre el sentido del ser individual humano fundado en base a su relación con el Ser Divino	1089
1. <i>La vocación del alma a la vida eterna</i>	1089
2. <i>Comparación entre la "singularidad" de los hombres y de los ángeles</i>	1091
3. <i>Unidad del género humano. Cabeza y cuerpo un solo Cristo</i>	1095
Apéndice I: EL CASTILLO INTERIOR	1113
I. Análisis de la obra de santa Teresa	1113
II. "Las Moradas" a la luz de la filosofía moderna	1130
Apéndice II: LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER. SER Y TIEMPO	1137
A. Reproducción de la línea argumentativa	1138
1. <i>El análisis preparatorio del ser ahí</i>	1139
2. <i>Ser ahí y temporalidad</i>	1146
B. Toma de postura	1158
1. <i>¿Qué es el ser ahí?</i>	1158
2. <i>¿Es fiel el análisis del ser ahí?</i>	1160
3. <i>¿Es suficiente el análisis del ser ahí como base para plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser?</i>	1178
– Kant y el problema de la metafísica	1182
– De la esencia del fundamento	1193
– ¿Qué es la metafísica?	1195

APÉNDICES

III. Traducciones	1203
III. Apuntes de obras filosóficas y teológicas	1209
III. Índice bíblico	1215
IV. Índice de nombres	1217

INTRODUCCIÓN GENERAL

EDITH STEIN: UNA INTELLECTUAL CATÓLICA

La peripecia humana, intelectual y espiritual de Edith Stein que rodean los escritos que ofrecemos en este volumen es sumamente enriquecedora y compleja. La razón principal es que abarca un período de vida que se entrecruza con las diversas facetas que de una u otra manera se han presentado en los otros volúmenes de estas *Obras Completas*. El marco cronológico abarca desde 1921 hasta 1936, año en el que concluye su obra más conocida: *Ser finito y Ser Eterno*. El objetivo que nos proponemos en estas páginas introductorias es acercarnos al ámbito histórico y biográfico que rodean estos escritos, para luego presentar sintéticamente algunos temas doctrinales que surgen con fuerza en la elaboración de estos escritos, especialmente en aquellos más amplios y completos.

1. Contexto histórico y biográfico

1.1. *Decisión por la Iglesia Católica*

Es de sobra conocido que Edith Stein decide dar el paso hacia el Catolicismo después del encuentro con Teresa de Jesús en el verano de 1921. A pesar de las incertidumbres sobre ese momento de su trayectoria, la base de apoyo no es cuanto transmite la Madre Teresa

Renata Posselt en la primera biografía sobre Edith¹, sino cuanto la propia Edith Stein subraya en su escrito *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*. Ahí ella misma nos afirma: “Desde hacía casi doce años el Carmelo era mi meta. Desde que en el verano de 1921 cayó en mis manos la “Vida” de nuestra Santa Madre Teresa y puso fin a mi larga búsqueda de la verdadera fe.”²

Precisamente el primero de los escritos que aquí se presentan y que posiblemente hay que datar entorno a 1921 nos demuestra claramente que ya Edith en el momento de leer a Teresa de Jesús ya vivía preocupada por el tema de la religión y de la fe. Lo cierto es que 1921 es un año decisivo en la trayectoria de Edith porque supondrá un cambio a todos los niveles: preocupaciones intelectuales y existenciales, nuevas opciones de vida y de fe, preparación para un cambio de residencia y de actividad...

Cuando finalmente el 1 de enero de 1922 se haga bautizar en la Iglesia de Bad-Bergzabern, su vida estaba ya destinada a seguir un rumbo diferente. La buscadora de la Verdad dejará ahora paso a la contempladora y servidora de la Verdad. Veremos en estas páginas cómo el rumbo tomado es el que verdaderamente da razón de los escritos que se agrupan en este volumen.

En la partida de bautismo quedó inscrito su nuevo nombre: Edith Teresa Hedwig. El nombre de Teresa anticipa ya lo que será su anhelo más profundo de entrar en el Carmelo y su profunda sintonía con la Mística Española. Y el nombre de Hedwig, su amiga y madrina de bautismo, refleja su talante “ecuménico”, de apertura y respeto a las otras confesiones cristianas, ya que Hedwig era protestante³. El 2 de febrero del mismo año recibirá el sacramento de la confirmación en la capilla del palacio episcopal de Espira por el obispo Ludwig Sebastián.

1 Se ha convertido en un tópico entre los biógrafos teresianos la afirmación que transcribe la Madre Renata, presentando el acontecimiento del encuentro de Edith con Teresa como algo accidental que la llevó a leer la “Vida” de Teresa en una sola noche, concluyendo “Esta es la verdad” y tomando la decisión de la conversión. Un estudio crítico de esa etapa de Edith lo que demuestra es que el encuentro con Teresa la lleva a cerrar una etapa larga de búsqueda, decidiéndose por vivir la fe, que ya había encontrado años antes, en la Iglesia Católica.

2 En Edith STEIN, *Obras completas. Vol. I: Escritos autobiográficos y cartas*, Ed. Monte Carmelo-Editorial de Espiritualidad-El Carmen, Burgos-Madrid-Vitoria 2002. (abrev. OC I), p. 500.

3 Cf. A. U. MÜLLER-A. NEYER, *Edith Stein: vida de una mujer extraordinaria*, Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 144 ss. (abrev. MÜLLER-NEYER).

Su futuro, de momento, se presentaba incierto. Regresa a Breslau donde comunica la noticia de su conversión a su familia. Habrá mucha incompreensión, dado el concepto que por entonces había de los católicos, y por parte de la madre un dolor muy grande⁴. Eso le convence a Edith de que, por el momento, no puede llevar adelante su deseo de ser carmelita. Pero tampoco la situación favorece que siga adelante con su "academia de fenomenología", cursos que ella daba en su casa. No obstante, aunque durante este año pasará largas temporadas en Bergzabern, la casa materna será punto de referencia donde siempre será acogida con mucho cariño.

Durante las temporadas de permanencia en Bergzabern, además de poder vivir en un ambiente que favorece su crecimiento espiritual, puede colaborar con su amiga Hedwig en la traducción de una obra de su compañero y filósofo francés, Alexander Koyré, sobre Descartes y la Escolástica⁵. También aquí, gracias al párroco que la bautizó, el deán Breitling, entra en contacto con quien será a partir de entonces su confesor y compañero espiritual, el canónigo Schwing, hombre de gran formación teológica y filosófica. Este hombre descubre acertadamente que Edith Stein puede y tiene mucho que aportar al catolicismo alemán emergente. Para ayudar a Edith, le conseguirá un puesto como profesora en el centro formativo de las dominicas de Santa Magdalena en Espira. Aquí podría vivir en un ambiente apto a su fe, y desarrollar sus buenas capacidades intelectuales.

No obstante, la primera sensación que se percibe cuando se tiene en mente toda la producción filosófica steiniana es que, a partir de su entrada en el catolicismo, parece estancarse su dedicación exclusiva a la filosofía, y sus ansias por seguir investigando. Parece ser que la conversión produjo inicialmente en ella este error de abandonar la actividad filosófica en la que había estado sumergida durante los años que precedieron a su conversión: "durante un cierto período, llegué a pensar que llevar una vida religiosa significaría dejar de lado todo lo terreno y vivir teniendo el pensamiento única y exclusivamente en cosas divinas. Pero, poco a poco, he comprendido que en este mundo se nos exige otra cosa..."⁶. Ciertamente, eso no significó un abandono total de la actividad intelectual, pues, además de las clases que va a

4 Es algo que testimonian tanto las biografías como la misma Edith en su escrito *Como llegué al Carmelo de Colonia*, en OC I.

5 Publicado en la "Edith Stein Gesamtausgabe", vol. 25 con el título: Alexander KOYRÉ, *Descartes und die Scholastik*.

6 Carta a Calista Kopf del 12 de febrero de 1928, en OC I, p. 809.

asumir en Espira, dedica parte de su tiempo a la profundización de la teología. Ya desde los inicios de su conversión fue orientada a la lectura de Sto. Tomás si bien no se dedica aún en plenitud. Si que se puede afirmar que hacia 1926 poseía ya un conocimiento profundo de la teología cristiana que será la base indispensable para que posteriormente afronte una serie de estudios de gran calidad científica, donde aúne su formación fenomenológica con sus nuevos intereses por la filosofía cristiana.

1.2. *El catolicismo alemán de la primera mitad del siglo XX*

Si verdaderamente queremos comprender el quehacer de Edith Stein en el amplio marco de la filosofía católica del siglo XX, antes tendremos que acercarnos, aunque sea sumariamente, a la realidad en la que se inserta y se ve envuelta a partir de 1922: el catolicismo alemán. Sólo desde ahí se puede llegar a comprender la orientación que Edith va a dar a sus trabajos de carácter filosófico, así como a las numerosas traducciones a las que dedica buena parte de su tiempo. Con ello se explica también la aparente interrupción en sus investigaciones fenomenológicas.

Edith Stein va a tener la osadía de adentrarse en un movimiento que desde años atrás estaba luchando por hacerse presente en todos los ámbitos de la vida social. La vida de los católicos en Alemania no había sido fácil desde la Reforma, pero el siglo XIX había sido devastador en muchos sentidos. No obstante, la simiente de muchos católicos comprometidos con su fe va forjando un futuro esperanzados que dará grandes frutos después de la 1ª guerra mundial. Y Edith Stein contribuirá desde diversos puntos de vista al florecimiento de una nueva espiritualidad.

Con estas palabras, “nueva primavera del catolicismo alemán”, Wilhelm Spael designa el período comprendido entre 1890 y 1918⁷. Es una época en la que el catolicismo alemán da un giro total en su forma de existencia. Hasta este momento los católicos habían tenido que soportar, durante el siglo XIX, numerosos ataques que poco a poco les llevó a encerrarse en sí mismos y a constituirse casi como en ghettos.

7 *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten “1890-1945”*, Echter Verlag, Würzburg 1964. Esta y otras designaciones parecidas las encontramos en autores como K. NOWAK, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religiösen, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, C. H. Beck, München, 1995.

Conrad Gröber, un comprometido representante del catolicismo romano, diseñó una imagen sombría de la época de la "lucha cultural" en Messkirch, una situación que podemos ampliar a todas las regiones alemanas donde los católicos convivían con otras confesiones: "Sabemos por propia y amarga experiencia cuánta dicha juvenil se destruyó en aquellos años rudos, cuando los hijos más ricos de los viejos católicos rechazaban a los hijos más pobres de los católicos, ponían motes a sus curas y a ellos mismos, les propinaban palizas y los sumergían en el pilón para rebautizarlos. Desgraciadamente también sabemos por propia experiencia cómo los mismos profesores adictos al viejo catolicismo separaban las ovejas de los machos cabríos, daban el apodo de "peste negra" a los alumnos católicos y dejaban sentir en forma palpable que no se podía caminar impunemente por las sendas romanas. Todos ellos sin excepción habían caído y tenían que adherirse a los viejos católicos si querían recibir un puesto definitivo en Messkirch. Y mucho más tarde se puso también de manifiesto que solamente mediante el cambio de religión se podía obtener un carguio en la ciudad"⁸.

Ciertamente no toda la culpa hay que echársela al ambiente. Los mismos católicos, especialmente la jerarquía, no supo afrontar siempre ni los ataques, ni los cambios sufridos en la sociedad y la cultura. La mentalidad conservadora pesaba mucho en el momento de tomar iniciativas, que en diversas ocasiones fueron ahogadas por los mismos católicos.

La condición de minoría católica en Alemania (en el imperio prusiano son 20 millones de protestantes frente a 8 millones de católicos) contribuye también al aislamiento. En el ámbito político el grupo católico llega a ser un factor cada vez más influyente en la vida nacional sobre todo a partir de la República de Weimar (1919).

La situación cultural del catolicismo alemán hacia 1900 es mucho menos satisfactoria. El hecho de que los católicos hayan pertenecido durante mucho tiempo a las capas sociales económicamente débiles no basta para explicar el fenómeno: hay un retroceso respecto a la mitad del siglo, mientras que el nivel social de los católicos tiende a mejorar. Las tendencias por una vuelta al tomismo y la mirada sospechosa de las nuevas corrientes de pensamiento serán un freno pesado.

⁸ Citado por R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, 1997.

A finales del siglo XIX parece iniciarse una cierta evolución, cuyo principal exponente fue la fundación de la revista «Hochland», llevada a cabo por K. Muth en 1903, que pronto se convirtió en lugar de encuentro de los jóvenes católicos que tenían conciencia de la necesidad de salir del ghetto y de romper con la tradición barroca y romántica para adoptar una actitud positiva frente a la cultura moderna.

En el ámbito social el avance fue bastante más rápido. A mediados del siglo XIX comenzaron a surgir un número sorprendente de asociaciones de gran vitalidad, cada una de las cuales respondía a una necesidad determinada; asociaciones puramente religiosas, como las congregaciones marianas, asociaciones para propagar libros buenos o la buena prensa, asociaciones para ayudar a las misiones o a los emigrados (Raphaelverein), y a los católicos diseminados por regiones protestantes (Bonifatiusverein), conferencias de san Vicente de Paúl y otras agrupaciones caritativas, coordinadas a nivel diocesano a partir de 1897 gracias al Deutsche Caritasverband (Caritas alemana), asociaciones de estudiantes o de artistas católicos y sobre todo asociaciones que agrupaban a los aprendices, campesinos y obreros para defender sus intereses profesionales al mismo tiempo que para prestarles ayuda moral y religiosa. Muchos de estos "Vereine" (grupos o asociaciones) estaban animados e incluso dirigidos por seglares a quienes los párrocos dejaban amplia iniciativa.

Fue en Alemania donde surgió el movimiento social católico más realista, que se declaró partidario de limitar la libertad económica mediante una legislación social. Esta tendencia encontró su primera expresión oficial en la encíclica de León XIII. Este carácter social del catolicismo alemán, que rehúsa acantonarse en obras de pura beneficencia, como solían hacer en Francia, le permitirá conservar profundas simpatías en las clases populares y encontrar en ellas un apoyo cuando, durante el Kulturkampf, tenga que enfrentarse con la burguesía radical. Hasta 1870, los católicos alemanes se preocuparon de la promoción de los artesanos y de la organización de los campesinos. Querían «acercar la Iglesia al pueblo para que el pueblo se acerque a la Iglesia», según la consigna lanzada en 1848. Pero poco a poco se fue prestando mayor atención al problema obrero propiamente dicho. Se multiplicaron las asociaciones, sobre todo en las regiones industriales de Renania, que no sólo buscaban salvar las almas y socorrer las miserias, como había ocurrido durante mucho tiempo, sino que también trataban de organizar la profesión y proporcionar a la acción obrera una base sólida para modificar el régimen del trabajo.

Entre los movimientos o asociaciones que van a tener una importante repercusión social podríamos mencionar los siguientes:

- En 1890, Ludwig Windthorst funda la “Asociación popular para la Alemania católica” (Volksverein für das katholische Deutschland). Objetivo de esta asociación es unir a todos los católicos alemanes con la finalidad de hacer fuerza frente a los problemas sociales, políticos y económicos. Desde el punto de vista de los católicos se quiere tener una voz para afrontar los diversos problemas. Esta asociación se difunde rápidamente por Alemania, y en 1892 cuando se celebra el Katholikentag en Maguncia, cuenta esta asociación con 120.000 asociados.
- Unos años antes, en 1880, fue fundada la Agrupación para el bien del trabajador, creando una serie de instituciones benéficas (Verband Arbeiterwohl), por Franz Brandts, en Mönchengladbach, ciudad que se convertirá en centro de referencia de los trabajadores católicos. Su objetivo central consistía en favorecer las relaciones desde un punto de vista cristiano entre obreros y patronos. Fue muy alabada en su momento por León XIII⁹.
- También en 1890 Lorenz Huber funda en Munich una asociación de trabajadores del centro de la ciudad (Katholische Arbeiterverein, München-Innere Stadt).
- En 1899 el Dr. Pieper funda el “Westdeutsche Arbeiterzeitung” (periódico obrero de Alemania occidental), como la “hoja” del movimiento de trabajadores cristianos. El primer director fue Johannes Giesberts. Su objetivo es fortalecer la unión y comunicación entre los obreros católicos, y la información sobre los problemas de los mismos.
- Joseph Drammer (Bonn 1851) funda la sociedad de asociaciones juveniles (Verband der Jünglings-vereine) de Colonia en 1895, y para toda Alemania en 1896. En el primer año de su fundación a nivel nacional cuenta con 40.000 miembros inscritos, que en 1921 superarán los 340.000.
- En un momento en el que las mujeres comienzan a emanciparse no podía faltar una asociación que aunase y secundase sus propósitos. Su fundadora fue Elisabeth Gnauck-Kühne, el 18 de noviembre de 1903 en Colonia. Ella se convirtió al catolicismo

9 Cfr. FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia*, vol. XXV (1), pp. 288 ss.

donde vio secundados y bien acogidos sus deseos. Antes de su conversión pertenecía a la iglesia protestante, dentro de la cual intentó fundar una asociación de las mismas características en 1896 en la ciudad de Ehrfucht, pero no se la aceptaron. El nombre de esta asociación era: Asociación de mujeres católicas alemanas (Katholischer Deutscher Frauenbund). A lo largo de la primera mitad del siglo XX desempeñó un papel fundamental en la reivindicación de los derechos de la mujer, siempre bajo el lema de su fundadora: Igual dignidad, pero no la misma cualidad. Esta idea supo centrar dentro de una teología femenina católica las pretensiones sin fundamento de muchos grupos feministas. Mujeres como Hedwig Dransfeld y Gerta Krabbel fueron directoras de este movimiento al que también perteneció Edith Stein.

- Otras asociaciones que surgieron o se unieron a las ya mencionadas son la de maestras (1885), la de maestros (1889), la de empleadas y auxiliares (1893), los sindicatos cristianos, primero el de mineros (1894) y luego de estudiantes y trabajadores.

Este panorama del catolicismo alemán de los inicios del siglo XX, aunque sucinto, nos ayuda a comprender que Edith Stein llega a la Iglesia Católica en un momento de especial vitalidad. Su formación intelectual y su capacidad ayudarán a que esta corriente se desarrolle con mucha más vitalidad, especialmente desde el punto de vista del diálogo con la cultura moderna, y desde el punto de vista de la renovación espiritual, colaborando sea con los movimientos femeninos, y con la renovación litúrgica y potenciación de la mística.

Desde el panorama cultural católico se puede suponer que Edith Stein supuso un empujón importante en el encuentro con la cultura, y el diálogo con la fe.

1.3. Primeros contactos con el mundo intelectual católico

Edith llega a Espira para desempeñar su trabajo como maestra en la Pascua de 1923. El colegio de Santa Magdalena, no era una simple escuela, sino que entre sus instalaciones albergaba diversos centros educativos: escuela católica, instituto de bachillerato, escuela de labores, escuela de magisterio, seminario e internado. Edith entrará como maestra de dedicación plena a partir del 17 de abril y su permanencia aquí se prolongará hasta 1931. Lo que significa que una buena parte

de los escritos que aquí se ofrecen fueron redactados paralelamente con su actividad docente.

Su apertura eclesial le permiten abrirse y asociarse a grupos católicos como la Unión católica de Profesoras de Baviera. También era miembro de la Asociación de Jóvenes Profesoras donde ella casi siempre tenía alguna conferencia. Conferencias que en muchas ocasiones versaban sobre temas teológicos y espirituales¹⁰.

Paralelamente a su actividad escolar, descubrimos a una mujer sumergida en otras muchas actividades, principalmente relacionadas con su formación filosófica. De hecho se descubre cómo la actividad científica, va aumentando con el paso de los años: desde la publicación de diversos artículos, la traducción del *Diario y las cartas* de Newman, hasta la gran hazaña de ponerse a traducir la gran obra filosófica de Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*. En esta aventura desempeñará un papel primordial el jesuita Erich Przywara, con quien mantendrá un contacto fructífero a partir de 1925¹¹.

Esta nueva empresa de retorno a la actividad científica, señalábamnos que va a reiniciarse firmemente en 1925. En este año el P. Przywara fue a Espira a encontrarse con ella por indicación de otro fenomenólogo, Dietrich von Hildebrand, con el fin de encargarle la traducción al alemán de las cartas y diario del Cardenal John Henry Newman (1801-1890). Obra que aparece publicada en 1928.

Pero quien de veras le hará abrir definitivamente los ojos hacia el valor de la actividad científica como apostolado va a ser el encuentro profundo con el pensamiento y las obras de Sto. Tomás de Aquino. Será la traducción del *De veritate* de Santo Tomás lo que la impulse a adentrarse en el pensamiento tomista y a retomar el mundo de la filosofía moderna, con especial atención hacia la fenomenología. El resultado será una traducción actualizada de la obra del Doctor Angélico al lenguaje moderno filosófico.

Precisamente, uno de los grandes retos del catolicismo alemán consistía en el restablecimiento del diálogo entre fe y cultura, entre cristianismo y pensamiento moderno. Desde esta perspectiva es desde donde se puede valorar correctamente toda la actividad científica steiniana de estos años. Su preocupación y deseo es trazar puentes, supe-

10 Cf. MÜLLER-NEYER, p. 160 ss.

11 Cf. MÜLLER-NEYER, p. 169.

rar el abismo existente entre cultura moderna y pensamiento cristiano; asentar bases sólidas para un encuentro y un diálogo fructífero. De hecho los artículos que prepara en esta época hacen patente de una manera explícita este deseo o necesidad de entablar un diálogo. El ejemplo más evidente es el artículo que prepara en ocasión del 70 aniversario de Husserl y que aparece publicado en el Anuario de fenomenología: *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Hacia una confrontación*.

Con el paso del tiempo, esta inmersión en la ciencia, va a conllevar otra serie de exigencias para Edith. Paulatinamente se verá introducida en la realidad del catolicismo público alemán, y participará activamente en sus movimientos de cambio. Contactará con muchos de los grandes intelectuales católicos del momento. Además de mantener la correspondencia y la relación con grandes amigos y compañeros del círculo fenomenológico (Conrad-Martius, Husserl, Kauffmann, Ingarden, Adelgundis Jaegerschmidt, Heidegger...) de quienes Edith se constituye a veces en el lazo de unión, manteniendo la información, intercambiando escritos, ayudando a corregir los trabajos de los otros, etc...; también se abre a nuevas amistades del mundo católico, destacando nombres como el ya mencionado Erich Przywara, Martin Grabmann (que introducirá su traducción de Santo Tomás), Gerda Walter, Alois Mager, Odo Casel, Peter Wust, Rafael Walzer, Gertrud von le Fort, Pius Parsch, Heinrich Finke, Martín Honecker... Personajes, en su gran mayoría, que ejercieron una gran labor dentro de la vida cultural alemana, especialmente en el sector católico.

Ella misma será solicitada a dar conferencias por toda la geografía alemana¹², lo cual aumentará notablemente el número de sus conocidos. A partir de 1926, pero sobre todo a partir de 1928, inicia Edith su actividad como conferenciante, que le llevará a moverse constantemente por toda Alemania y por parte de los otros países de lengua alemana, principalmente Suiza y Austria¹³.

12 Un seguimiento detallado de sus conferencias y de los lugares y ambientes donde las imparte excede con mucho el objetivo de este trabajo. Un buen seguimiento de todo ello, muy detallado, puede verse en la introducción que hemos preparado para el libro Edith STEIN, *Obras completas vol. IV: Escritos pedagógicos y antropológicos*, Burgos-Madrid-Vitoria 2003.

13 Cf. ib.

1.4. *Dedicación plena a la investigación filosófica*

Con el pasar de los años, estas actividades le irán exigiendo más dedicación y tiempo. En 1931 tendrá que tomar la decisión de abandonar las clases en Espira para dedicarse en totalidad a la nueva tarea que lleva entre manos: "el jueves de Sta. Magdalena me he despedido. Santo Tomás ya no se contenta con las horas libres, quiere que me dedique a él por entero"¹⁴. Su último día de clase en Espira fue el 26 de marzo de 1931.

Pero no deja la escuela simplemente para dedicarse a la traducción de Santo Tomás y a las conferencias. En su mente abriga el deseo de acceder a una cátedra universitaria. Deseo que anteriormente se vio frustrado simplemente por su condición de mujer. Para acceder a la cátedra necesita presentar un trabajo de habilitación y se retira, para centrarse en este trabajo, a la ciudad de Freiburg, al convento de Santa Lioba, situado a las afueras de la ciudad, al pie de la Selva Negra. El fruto será el manuscrito titulado *Acto y potencia*, que no vio la luz hasta 1998, y que por primera vez se publica a hora en español.

Sin embargo, dada la situación económica y política que comienza a vivir la Alemania del inicio de la década de los 30, todas las posibilidades de acceder a una cátedra se esfuman, a pesar de haberlo intentado en Freiburg¹⁵ y en Breslau¹⁶. En 1932 una nueva fase comienza en la vida de Edith Stein cuando es llamada para ser profesora de pedagogía y antropología en Münster. Por entonces se encontraba a la espera de poder acceder a una cátedra universitaria, o de que le fuera asignada la cátedra de psicología en la Academia de Pedagogía de Spandau (cerca de Berlín)¹⁷. Esto último, que hubiese contribuido a su sostenimiento, fracasa por diversas causas. En el Instituto alemán de Pedagogía científica en la ciudad de Münster iniciará su actividad a partir de la primavera de 1932¹⁸.

Cabe destacar, aunque sea muy brevemente, el papel importante que en su formación humana y espiritual, va a desempeñar la abadía benedictina de Beuron, donde también compartirá encuentros con grandes intelectuales católicos del momento. Hay constancia de que

14 Carta a Calista Kopf, 28-3-1931.

15 Cf. Carta a A. Jaegerschmidt, 26-enero-1931.

16 Cf. Carta a Adelgundis Jaegerschmidt, 28-junio-1931.

17 Cf. Carta a Heinrich Finke, 6-mayo-1931.

18 Cf. Cartas a Ingarden del 29-noviembre 1931, del 9-marzo-1932, 29-abril-1932.

en ocasiones, personajes como Heidegger, Romano Guardini, Max Scheler encontraban aquí un rincón de retiro y vivencia de la liturgia¹⁹. Orientada por el jesuita P. Erich Przywara, Edith se dirigió en la Semana Santa de 1928 a la abadía benedictina de Beuron, para vivir en silencio la Semana Santa y encontrar a quien sería, a partir de entonces, su director espiritual, el abad P. Rafael Walzer. De hecho, a partir de la Pascua de 1928, sus visitas a Beuron serán continuas.

La abadía benedictina de Beuron era entonces un foco de ebullición litúrgica, artística y espiritual. Era además, la abadía principal de la así denominada "Congregación de Beuron", a la que pertenecía, entre otros, el monasterio de Maria Laach, conocido por su papel importante en la promoción del movimiento litúrgico. Y es lo que la va a distinguir en estos años junto con la abadía asociada de Maria Laach.

A esta abadía pertenecían algunos monjes muy conocidos en el ámbito de la espiritualidad y la mística: Anselm Stolz y Alois Mager. A la abadía asociada de Maria Laach, por donde también pasó Edith, pertenecía Odo Casel. Posiblemente con él mantuvo nuestra autora algún encuentro, dado que entre sus manuscritos encontramos unas hojas en las que Edith transcribe algunos textos manuscritos de Casel²⁰.

Es el P. Rafael uno de los personajes principales que incitará continuamente a Edith a que ponga al servicio de la sociedad su gran talento. Por eso repetidas veces será quien frene sus deseo de entrar en un convento.

1.5. *En el Congreso tomista de Juvisy*

Durante su primer año en Münster, es invitada a participar en el Congreso Internacional tomista que se celebra el 12 de septiembre en Juvisy, una localidad cercana a París. De Alemania participarán otros grandes pensadores, alguno de ellos ya conocido por Edith Stein: Daniel Feuling, Alois Mager, Fritz Joachim von Rintelen, Bernhard Rosenmöller y Gottlieb Söhngen. El encuentro tuvo como tema "la fenomenología y sus relaciones con el tomismo"²¹. En este encuentro

19 Cf. Müller-Neyer 180 ss.

20 Aún sin publicar se encuentran en el Archivo de Edith Stein del Carmelo de Colonia.

21 Las discusiones fueron publicadas por las Editions du Cerf en 1932 con el título "La Phénoménologie".

también tendrá la oportunidad de conocer a Jacques Maritain y su esposa, con quienes entablará una buena amistad²². También aprovechará la ocasión para pasar unos días en París y visitar a su amigo filósofo, Alexander Koyré. Por medio de este conocerá al filósofo judío Meyersohn.

Es en este período cuando Edith estaba más ocupada y solicitada, cuando realmente había conquistado un puesto reconocido en los círculos intelectuales católicos. Cuando el gobierno nacionalsocialista promulga en 1933 la ley por la cual se prohíbe a los judíos ocupar puestos públicos, Edith acepta sin traumas el tener que renunciar a su puesto²³. Pero ahora se le presenta un nuevo reto para su vida, que encontrará precisamente en la realización de su deseado anhelo de ser carmelita. Su epistolario, junto con su breve escrito *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, es testigo fidedigno de su búsqueda y de su estado anímico, siempre en base a una conciencia realista de sus posibilidades.

1.6. Escritora de filosofía en el Carmelo

Aunque en la tradición del Carmelo Teresiano femenino no se contemplaba la posibilidad de que una monja dedicase buena parte de su tiempo a escribir, con Edith Stein se hizo una importante excepción desde el inicio. Ya durante el postulantado (etapa inicial de formación) Edith había continuado, a ratos, escribiendo algunas cosas, si bien eran propias del ambiente en que se había integrado. Antes de su entrada, fue advertida de la imposibilidad de llevar adelante su actividad científica en el Carmelo. Y ella conscientemente había renunciado a ello.

No obstante, Edith continuó realizando pequeños trabajos escritos durante los primeros meses de su permanencia en el Carmelo²⁴. Pero propiamente el trabajo filosófico lo retoma sólo a partir de su primera profesión en 1935. Después de su profesión, en el mes de mayo, el Provincial del Carmelo Descalzo alemán, el P. Theodor Rauch, hizo su visita canónica a la comunidad. En ese momento pidió a la hna.

22 Fruto de esa amistad serán las cartas que posteriormente, ya desde el convento, les dirigirá Edith Stein. Una primera publicación de las mismas, junto a una breve introducción, fueron publicadas con el título *Lettres d'Edith Stein aux Maritain*, en "Cahiers Jacques Maritain" 25 diciembre 1992, pp. 31-44.

23 Cf. Carta a Hedwig Conrad-Martius, 5-abril-1933.

24 Cf. la introducción en OC V.

Teresa Benedicta que preparase el manuscrito de "Acto y Potencia" para su publicación. Ciertamente se trata de una medida excepcional, ya que no era nada común que una carmelita descalza se dedicase a actividades científicas. Para ello recibió los correspondientes permisos y dispensas.

La obra la había traído en gran parte ya confeccionada al convento y llevaba el título *Acto y potencia*. Este escrito, sin embargo, lo rehizo casi totalmente. La dedicación a la contemplación y a la vida interior la llevaron a incluir nuevas problemáticas, más profundas y teológicas, que surgían de una meditación y reflexión profunda de los diversos temas que trata. El resultado fue: *Ser finito y ser eterno*, concluida en 1936.

La complejidad del estudio que lleva Edith a cabo y que va a significar en su resultado final como la suma de su pensamiento, o mejor, la plasmación de la trayectoria intelectual de toda su vida, le tendrá muy ocupada. Ciertamente no le resultará nada fácil compaginar este estudio con el horario del Carmelo. Diariamente le dedicará a este estudio una media de seis horas, que se verán continuamente interrumpidas. Esta situación le obligó a Edith a solicitar al Provincial que la dispensa se ampliase a la recreación de mediodía, dado que para un trabajo de estas características precisaba de más tiempo continuado. El Provincial le contesta el 10 de septiembre de 1935 que, en consideración a la comunidad, no le puede conceder más dispensas²⁵.

Esta obra, tal como se detalla más adelante, se completó con dos apéndices: uno dedicado al "Castillo Interior" de Santa Teresa y otro a la filosofía existencial de Martín Heidegger.

La filósofa seguirá viva y trabajando a conciencia hasta 1942, año de su muerte en la cámara de gas de Auschwitz-Birkenau. Pero la mayoría de sus trabajos a partir de entonces, se centrarán en temas más relacionados con la mística y la espiritualidad del Carmelo, si bien la filósofa y fenomenóloga se dejará entrever en sus principales obras²⁶.

2. Filosofía cristiana

No sería demasiado atrevido ni exagerado definir el conjunto de casi todos los escritos que aquí se ofrecen dentro del ámbito que

25 Esta carta se ha publicado en OC I, p. 1516.

26 Cf. OC vol. V.

podríamos designar con el nombre de “filosofía cristiana”. Básicamente es una expresión que Edith Stein misma usa y justifica en sus escritos posteriores a la conversión. Si bien donde lo afronta directamente es en su obra *Ser finito y ser eterno*. Es cierto que Edith Stein no es una teóloga en el sentido estricto de la palabra, pero sí afronta cuestiones teológicas de todo tipo. Su visión de la vida y de la ciencia a partir de su conversión a Cristo, inciden notablemente en su modo y manera de acercarse a las cuestiones fundamentales que afectan a la persona humana. Filosofía y teología, así como experiencia, se integran en ella en una unidad que resulta muy difícil de separar. Y es una unidad claramente intencionada, siempre con el objetivo que marcó su vida: la búsqueda de la verdad.

Cuando Edith plantea la posibilidad de una filosofía cristiana lo que pretende es, ante todo, fundamentar sus investigaciones, legitimando la continuidad entre filosofía y teología. A este respecto resulta interesante subrayar su concepto de metafísica. Lo expresa en una carta del 13 de noviembre de 1932, dirigida a su amiga la filósofa Hedwig Conrad-Martius: “yo tengo otra idea de la metafísica: como comprensión de toda la realidad incluyendo la verdad revelada, por tanto, fundada en la filosofía y en la teología”²⁷. Es imprescindible tener presente esta conceptualización para poder comprender el desarrollo de su filosofía, entendida como filosofía cristiana, en sus obras no estrictamente fenomenológicas.

En su obra *Ser finito y ser eterno* se plantea directamente la cuestión: ¿es posible hablar de una filosofía cristiana? ¿qué sentido tiene?. Y Edith misma se percata de que la primera gran dificultad la plantea el uso diverso del lenguaje entre la filosofía medieval y la moderna, pero más directamente en el modo diverso de comprender la relación saber-crear, y filosofía-teología. Por eso no resulta extraño que la filosofía moderna encuentre más dificultades para poder aceptar y comprender dicha relación. Dado el contexto socio-cultural en el que se mueve Edith, considera como una tarea urgente la de plantear un posible trabajo en común, al menos hasta llegar a alcanzar ciertos objetivos. Recurriendo a Santo Tomás ella camina convencida de que esto sí es posible, lo cual nos abre una perspectiva de trabajo en común en la búsqueda de la verdad. Y así lo afirma en *Ser finito y ser eterno*: “Existen dos caminos que conducen a la verdad, y si bien la razón natural no puede llegar hasta la verdad suprema y más elevada, sí puede, sin

27 En OC I, p. 992.

embargo, alcanzar un grado, desde el que le es posible excluir ciertos errores y demostrar la armonía entre la verdad probada por la razón y la verdad de la fe". Esta afirmación le va a servir a Edith para justificar los dos objetivos que se propone alcanzar justificando una filosofía cristiana: 1. la posibilidad de encuentro entre filosofía cristiana clásica y filosofía moderna; 2. la necesidad de realizar este camino hasta el final, construyendo o realizando una "filosofía cristiana".

Su discurso sobre el tema persigue, además, esclarecer el sentido de ciencia: "En la verdad de la proposición se halla el *ser verdadero*, es decir, lo fundado en sí mismo y que da fundamento a la proposición. El ser verdadero es el objetivo al que tiende toda ciencia. Esto se presupone en toda ciencia, no solamente a la ciencia humana en cuanto empresa para adquirir un saber correcto y con esto también proposiciones verdaderas, y en cuanto expresión tangible de todos los esfuerzos de este género, sino hasta la ciencia misma en cuanto idea". Es así que se puede entender la tarea de la filosofía como "esclarecer los fundamentos de todas las ciencias". Más aún, "La filosofía no se contenta con un esclarecimiento provisional, sino que su meta es llegar a la claridad *última*: quiere el logon didonai (dar cuenta) hasta los últimos fundamentos que se pueden alcanzar. [...] La investigación sobre el ser o el ente como tales es la tarea de [...] Metafísica".

Aclarado el concepto de ciencia y filosofía se pregunta por el sentido de una filosofía cristiana. Si la filosofía se define como la investigación del ser, del ente, entonces ésta no puede pararse en el campo de lo simplemente natural, si realmente quiere llegar a la comprensión última, "la fe y la teología dan informaciones, a las que, la razón sola no llegaría jamás hasta allá, y de la misma manera la relación en que se halla todo ente con el primer ente. La razón se convertiría en irracionalidad si se obstinara en permanecer en las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz y en cerrar los ojos ante una luz superior que le hace ver". En este sentido Edith Stein comulga con la orientación marcada por Jacques Maritain.

Y Edith amplía su discurso recurriendo a la siguiente formulación: si la búsqueda de la verdad es el objetivo de la filosofía en cuanto tal, dicho camino llega a un punto que no puede superar, puesto que la "razón" por sí sola es incapaz de alcanzar la meta última: "El filósofo que no quiere llegar a ser infiel a su finalidad de comprender el ente hasta sus últimas causas, se ve obligado por su fe a extender sus reflexiones más allá de lo que le es accesible naturalmente". Hacer uso, o tomar como "hipótesis" de trabajo, sin renunciar nunca a la

razón, las verdades reveladas para poder proseguir en esa búsqueda de la verdad, no implica renunciar a la metodología filosófica. “El filósofo así como debe procurar una visión intelectual clara como garantía suprema de su propio método, así también debe desear por amor a la verdad [...] la verificación por una autoridad suprema esclarecida sobrenaturalmente y que no está sujeta al error. [...]. El tener en cuenta la verdad revelada puede también consistir en que el filósofo descubra nuevas tareas que se le hubieran escapado si no la hubiera conocido”. En definitiva, Edith Stein está convencida de la posibilidad de llevar a cabo una filosofía cristiana, que no ha de confundirse con la teología, puesto que el filósofo “cuando hace una adquisición de la teología, se ocupa de la verdad revelada en cuanto *verdad*”.

Razón y fe se ayudan mutuamente en este proceso por alcanzar la verdad última, que es objetivo de la filosofía. Ciertamente, aún cuando la razón filosófica acompañada de la fe pueda alcanzar un resultado satisfactorio, nunca llegará a una comprensión del misterio en su totalidad. La fe se caracteriza por ser una “luz oscura”, y esa impronta, mientras es fe, es imborrable. Pero la fe, en cuanto don y virtud sobrenatural, es un conocimiento superior, ya que es aprehensión de la verdad única. “Por eso la fe está más cerca de la sabiduría divina que toda ciencia filosófica o aun teológica”. Una filosofía cristiana, además de proponerse alcanzar y comprender esa verdad última, también tiene otra misión que cumplir: “Una ‘filosofía cristiana’ considerará como su más noble tarea preparar el camino de la fe. Por esta razón santo Tomás ponía tanto empeño en construir una filosofía pura fundada en la razón natural: porque sólo de esta manera se da un trayecto del camino común con los incrédulos; si ellos aceptan caminar con nosotros este trayecto del camino, quizá se dejarán guiar más lejos de lo que tenían pensado al principio”.

3. Centralidad de la persona humana

En el fondo es un tema recurrente en la gran mayoría de los escritos steinianos. Siempre, aunque desde diversas perspectivas, su preocupación sigue siendo la comprensión del ser humano en todas sus dimensiones. Realidad que no cambia a raíz de su conversión, sino que se ve enriquecida y orientada hacia una mayor capacidad de comprensión.

El ser finito, la persona humana, ocupa un lugar especial de atención en sus escritos de filosofía cristiana. Basta con ojear los dos prin-

cipales escritos de este volumen, *Acto y Pontecia* y *Ser finito* y *Ser Eterno* para percatarnos de esa centralidad. Los aspectos o cuestiones aparecen aquí en una maravillosa síntesis de pensamiento que aún cuanto la autora ha podido ir investigando y percibiendo a lo largo de su vida.

La unidad del ser humano es, por ejemplo, una cuestión que aparece subrayada con claridad: toda correcta comprensión del hombre parte de la comprensión de su ser como ser unitario. No se trata de un alma que vive en un cuerpo, sino de una unidad de cuerpo, alma y espíritu. Sólo desde la unidad puede llegar a comprenderse correctamente cada uno de los “estratos o componentes” del ser humano. Estos elementos constitutivos son los que definen la naturaleza del hombre, un ser que al mismo tiempo es espiritual y material, que se encuentra como punto de unión entre las dos dimensiones. Por eso concluirá en *Ser finito*, que la persona unificada es una “persona espiritual que está en una libre posición no sólo frente a su cuerpo, sino también frente a su alma.

Sobre la unidad del hombre ya se manifiesta en su primer trabajo, su tesis doctoral en la que analizaba la “empatía” como un acto de la persona. A esta unidad, perceptible en el plano experiencial-fenomenológico, se añaden otros elementos de carácter teológico que la ratifican. La unidad se manifiesta como algo “esencial” al ser humano, como el elemento que ayuda a comprender después lo particular de cada “componente”: “A la esencia del hombre en cuanto tal pertenece la doble naturaleza siguiente: ser una persona espiritual y ser informado corporalmente. En cuanto espíritu, la esencia forma parte del mismo género de ente que todos los espíritus creados. En cuanto informada orgánica-corporal-psíquicamente, forma parte del género de los seres vivientes. Pero puesto que el ser espiritual y el ser orgánico-material-psíquico no se presentan en ella separados y yuxtapuestos sino que son *uno*, es por consiguiente más justo -me parece- hablar de un género particular.” (*Ser finito*). En su obra *Ser finito...* amplía la comprensión de esa unidad al ámbito teológico y cristológico-eclesial, con argumentos que parten de la comprensión del Logos creador, de la redención en Cristo y de la unidad eclesial en cuanto Cuerpo de Cristo.

En esta misma dinámica profundiza además en la comprensión de la dimensión del ser humano en cuanto cuerpo, alma y espíritu. El hombre más que como cuerpo (Körper) se define como corporeidad, es decir, como un cuerpo que se vive como experiencia de la unidad

personal (Leib). Por eso su vida no se reduce meramente al instinto o a las reacciones sensoriales, sino que también se experimenta y vive como fundamento de su vida espiritual. Esta concepción implica una revalorización de la corporeidad o del cuerpo para la vida espiritual, que en el hombre no se puede dar sin esta dimensión. Por eso el cuerpo es para el ser humano fuente y expresión de su vida espiritual. La vida física y sensible del hombre está formada de una manera personal y se convierte en una parte de la persona. Sin embargo, no cesa jamás de ser un fondo oscuro. La tarea de la espiritualidad libre consiste en iluminarlo más y más, y en formarlo de una manera más personal durante toda la vida.

El hombre no es un ser que tenga un alma, sino que visto en su unidad estructural, es alma. La dimensión de alma desempeña un papel primordial en la constitución de la persona: porque la persona se configura desde dentro, desde esa forma interior o alma vital que es la fuente de su vida. El alma “es creada directamente por la mano de Dios” (SF), pero no como un ser en sí, sino ligada a un cuerpo al que da forma: “por eso el *alma humana* no sólo es un intermedio entre el espíritu y la materia, sino que es también una *criatura espiritual*, no sólo una hechura o formación del espíritu, sino también un *espíritu configurante*. Pero de ninguna manera deja de ser un intermedio y un paso; porque en cuanto forma del cuerpo, se inserta en el espacio de la misma manera que las formas inferiores, porque su espiritualidad misma lleva en sí las huellas de su atadura con la materia; en fin, porque es un fundamento escondido, de donde asciende la vida espiritual”. El ser “forma del cuerpo” caracteriza su papel dentro de la unidad del hombre, que consiste fundamentalmente en “llenarle de sentido y de vida”, favoreciendo el desarrollo de su vida espiritual (cf. SF).

Este desarrollo consiste principalmente en que el alma llegue al conocimiento y posesión de su ser, que alcance su “centro” más profundo donde encuentra el lugar de su libertad y de su unión con Dios, donde se siente como en su propia casa: “*En el interior es donde la esencia del alma irrumpe hacia dentro*. Cuando el yo vive - en el fondo de su ser, donde él está totalmente como en su casa y a ella pertenece -, adivina entonces algo del sentido de su ser, experimenta su fuerza concentrada en este punto antes de su partición en fuerzas individuales. Y si vive de esta interioridad, entonces vive una vida *plena* y alcanza la cima de su ser. Los elementos recibidos del exterior y que entran hasta aquí, permanece no sólo posesión a título de recuerdos,

sino que se transforman 'en carne y sangre'. Así, puede convertirse en ella en una fuente dinámica dispensadora de vida" (SF).

El espíritu o la dimensión espiritual es propia y exclusiva de los seres personales. Por eso, en el hombre, es elemento constitutivo y cualificador, tanto de su ser unitario como de su dimensión anímica. Lo que diferencia el alma del hombre del resto de las criaturas es su dimensión espiritual. El espíritu en el hombre es lo que le hace capaz de salir de sí, de abrirse. Es, al mismo tiempo su "sentido y vida".

Muy ligado a esta comprensión del ser humano aparece el discurso sobre el "yo", que siempre ha estado presente en otros escritos de Edith. El tema del "yo" es fundamental en la comprensión de su doctrina antropológica. De hecho en su obra *Ser finito* y *Ser Eterno* nos ofrece la siguiente definición de persona: "el yo consciente y libre". Y es así que el "yo" se constituye para Edith en la "actitud de vida" que cualifica el camino de la persona. Concretamente, en su escrito sobre el *Castillo Interior*, escrito como apéndice de *Ser finito*, afirma: "El Yo aparece como un 'punto' móvil dentro del 'espacio' del alma; allí donde quiera que toma posición, allí se enciende la luz de la conciencia e ilumina un cierto entorno: tanto en el interior del alma, como en el mundo exterior objetivo hacia el cual el Yo está dirigido. A pesar de su movilidad, el Yo está siempre ligado a aquel inmóvil punto central del alma en el cual se siente en su propia casa. Hacia ese punto se sentirá llamado siempre (nuevamente se trata de un punto que hemos tenido que llevar más allá de cuanto nos dice al respecto el 'Castillo interior'), no sólo es convocado ahí a las más altas gracias místicas del desposorio espiritual con Dios, sino que desde aquí puede tomar las decisiones últimas a que es llamado el hombre como persona libre"²⁸. De ahí, también que insista en la dimensión del conocimiento, de la libertad y de la individualidad.

Al tema de la individualidad Edith le ha dedicado muchas de sus mejores páginas y reflexiones en buena parte de sus escritos, y es un tema recurrente a lo largo de todas sus obras. En el contexto de "Ser finito" se vuelve a plantear la cuestión, de la cual hace depender la comprensión global del ser humano: "Cuando tratamos del ser personal del hombre, rozamos con frecuencia otra cuestión que ya hemos encontrado en otros contextos y que debemos aclarar ahora si queremos entender la esencia del hombre, su lugar en el orden del mundo creado y su relación con el ser divino; se trata de la cuestión del 'ser

individual' (de la individualidad) del hombre"... Ello no significa olvido de la dimensión relacional, sino todo lo contrario: en ella se explica y desarrolla en plenitud.

Otros muchos temas aparecen desarrollados en los escritos que aquí se ofrecen, y otras muchas cuestiones quedan abiertas a ulteriores estudios, que tendrán que ir desvelando los puntos fuertes del pensamiento steiniano. Es un reto que proponemos a los lectores y estudiosos de su pensamiento.

FRANCISCO JAVIER SANCHO FERMÍN, OCD

Ávila, 14 septiembre 2007, Fiesta de la Exaltación de la Cruz.

II

LA PRESENTE EDICIÓN

Nuestra intención inicial fue la de publicar conjuntamente los dos volúmenes de los escritos filosóficos de Edith Stein (vol II y III); sin embargo, por circunstancias adversas e inesperadas se ha retrasado la publicación de este tercer volumen, que presentamos ahora. Por lo tanto, es el último en ser publicado de los cinco que componen las *Obras Completas* de Edith Stein en lengua castellana.

Convendría recordar la totalidad de la obra original de Edith, que estamos publicando, para así orientarnos debidamente respecto a la producción literaria de la Patrona de Europa: 1. *Escritos autobiográficos y cartas*, (2002). 2. *Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915-1920)*, (2005). 3. *Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, (2007). 4. *Escritos antropológicos y pedagógicos (Magisterio de vida cristiana: 1922-1933)*, (2003). 5. *Escritos espirituales (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942)*, (2004).

Los primeros textos del presente volumen comenzaron a redactarse en los meses en que Edith toma la decisión de entrar en la Iglesia Católica. Como explicamos en la introducción al escrito “Naturaleza, libertad y gracia”, en agosto de 1921 escribía, refiriéndose a un “ensayo religioso-filosófico” en que estaba ocupada: “en el futuro trabajaré sólo en esta área”; precisamente a esta área y a estas fechas correspondían el escrito “Naturaleza, libertad y gracia” y también el fragmento que nos ha quedado del escrito “Verdad – espíritu – palabra”. Esto significa que en 1921 ya había dado comienzo su aproximación al pensar y filosofar de maestros cristianos; actividad filosófica que culminará con su mayor obra “Ser finito y ser eterno”. Nos situamos,

pues, en un período de 15 años (1921-1936). Cronológicamente los escritos que aquí presentamos son los siguientes:

01. *Naturaleza, libertad y gracia* (1921)
02. *Verdad – espíritu – palabra* (1921)
03. *¿Qué es fenomenología?* (1924)
04. *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino* (1928)
05. *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación* (1928)
06. *Acto y potencia* (1931)
07. *La significación de la fenomenología para la visión del mundo* (c. 1932)
08. *Conocimiento, verdad, ser* (c.1932)
09. *Prólogos* (1931-1932)
10. *La fenomenología. [Intervenciones de Edith Stein en la jornada de estudios de la sociedad tomista]* (1932)
11. *Ser finito y ser eterno* (Apéndices: *El castillo interior* y *La filosofía existencial de Martín Heidegger*. (1935-1936)

1. Manuscritos, escritos originales y publicaciones

1.1. Manuscritos y textos originales

Los escritos del presente volumen se han conservado en tres modalidades: manuscritos autógrafos, textos mecanografiados originales, y textos publicados por Edith misma.

– En texto manuscrito se conservan las siguientes obras: *Naturaleza, libertad y gracia*, *Verdad – espíritu – palabra*, *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, *La significación de la fenomenología para la visión del mundo* y *Conocimiento, verdad, ser*.

– Los dos grandes escritos de este volumen: *Acto y potencia* y *Ser finito y ser eterno* (junto con sus apéndices: *El castillo interior* y *La filosofía existencial de Martín Heidegger*) se conservan en textos originales, y para nuestra publicación nos servimos de ellos. Sin embargo, *Ser finito y ser eterno*, además de conservarse enteramente el

manuscrito autógrafo, también poseemos el texto que Edith preparó para su publicación, así como las pruebas de imprenta, en las que ella fue haciendo correcciones; este texto original, y no el autógrafo, ha sido la base de la presente publicación. Del escrito *Acto y potencia* conocemos dos textos mecanografiados, pero ambos con muchas correcciones de Edith misma.

– De los otros cuatro escritos (*¿Qué es fenomenología?*, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación*, *Prólogo(s)*, *La fenomenología [Intervenciones de Edith Stein en la jornada de estudios de la sociedad tomista]*) no se han conservado ni los manuscritos autógrafos ni copias corregidas, sino simplemente nos han sido transmitidos por las publicaciones llevadas a cabo en vida de la autora.

1.2. Publicaciones

– Ediciones en alemán.

Hay dos obras que han sido publicadas más de una vez:

Ser finito y ser eterno: tres ediciones en la colección ESW y una en ESGA: (*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein.* Louvain / Freiburg, 1950, XVI-497 pp.; ESW, II; y *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein.* Freiburg-Basel-Wien, 2006, XLII-531 pp.; ESGA 11/12).

Acto y potencia ha sido editado dos veces, una vez en ESW y otra en ESGA, ambas por Hans Reiner Sepp (*Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins.* Freiburg-Basel-Wien, 1998, XXXVIII-293 pp.; ESW XVIII; y *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins.* Freiburg-Basel-Wien, 2005, XXXVII-279 pp.; ESGA 10).

Otros escritos menores de este volumen han sido publicados en dos tomos de la colección ESW: dos en ESW XV y tres en ESW VI, como se indicará más detalladamente en las notas introductorias.

– Ediciones en castellano

Cinco escritos del presente volumen han sido publicados con anterioridad; cuatro (*¿Qué es fenomenología?*, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación*, *La fenomenología [Intervenciones de Edith Stein en la jornada de estudios de la sociedad tomista]*, *La significación de la fenomenología para la visión del mundo*), fueron publicados por

Andrés Bejas en *La Pasión por la verdad* (Buenos Aires, 1994). Y la obra principal *Ser finito y ser eterno* fue publicado por Alberto Pérez Monroy (México, 1994), aunque no incluye los dos apéndices correspondientes.

2. Novedades de este tercer tomo de las *Obras Completas*

2.1. Entre las novedades de este volumen la principal consiste en que la mayoría de sus escritos son inéditos en castellano. Estos escritos son los siguientes: 1. *Naturaleza, libertad y gracia*. 2. *Verdad – espíritu – palabra*. 4. *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*. 6. *Acto y potencia*. 8. *Conocimiento, verdad, ser*. 9. *Prólogos*. 11. El apéndice *La filosofía existencial de Martín Heidegger* de la obra ya publicada de *Ser finito y ser eterno*.

2.2. El segundo de los escritos aquí presentado (*Verdad – espíritu – palabra*) se publica por vez primera, pues anteriormente no se ha publicado en ninguna lengua, tampoco en la original alemana.

2.3. Respecto al primer escrito de este volumen (*Naturaleza, libertad y gracia*) hemos podido situarlo con alguna precisión y por primera vez en su verdadero marco histórico, que es el de los meses que acompañan su decisión de entrar en la Iglesia Católica, y su preparación para el bautismo, es decir, durante la segunda mitad de 1921.

2.4. Respecto a las ediciones existentes de la obra “Acto y potencia”, hemos optado por ser fieles al título dado por su autora (las mencionadas ediciones alteran el orden conveniente y la publican como “Potencia y acto”).

3. Colaboradores de este tercer volumen

Son principalmente tres los que han participado en la traducción de los escritos de este volumen. A Alberto Pérez, OCD, se debe la mayor parte de las páginas de este volumen, las dos grandes obras: *Acto y potencia* y *Ser finito y ser eterno* (aunque no los dos apéndices de este escrito). José Mardomingo ha traducido los escritos siguientes: *Naturaleza, libertad y gracia*, *Verdad – espíritu – palabra*, *La significación de la fenomenología para la visión del mundo* y en la obra *Ser finito y ser eterno* el apéndice: *La filosofía existencial de Martín Heidegger*. Constantino Ruiz Garrido ha participado con las

siguientes traducciones: *¿Qué es fenomenología?*, *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación*, *Conocimiento, verdad, ser*, *Prólogos* y *La fenomenología*.

Francisco Javier Sancho es autor de la primera parte de la introducción general; suya es también la traducción que presentamos del primer apéndice (*El castillo interior*) de la obra *Ser finito y ser eterno*; este apéndice de tema teresiano ya se publicó en el volumen V. Además es co-director del volumen.

Por su parte, Julen Urkiza ha realizado la enorme tarea de revisar las traducciones de los textos steinianos y hacer las necesarias correcciones, especialmente en relación con las dos obras principales de este volumen; las revisiones han sido realizados a partir de los autógrafos y textos originales de Edith. Además, junto con la dirección de la obra, ha redactado la segunda parte de la introducción general y las notas introductorias a cada escrito; igualmente, ha preparado las notas a pie de página. También es responsable de la redacción de los apéndices, de la preparación de la obra para la imprenta, y de la confección del índice de nombres.

4. Siglas, abreviaturas y signos usados

Respecto a las siglas de archivos y bibliotecas, a las formas abreviadas usadas por Edith, lo mismo que a las abreviaturas de Órdenes religiosas, signos comunes, etc. remitimos a lo remarcado en el primer volumen de esta colección.

Para facilitar su comprensión, presentamos aquí algunas siglas y abreviaturas muy usadas en este segundo volumen, en parte ya empleadas en los tomos anteriormente publicados (I, IV, V y II).

4.1. ACC (Archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia).

Se trata del archivo más importante que existe sobre los escritos de Edith.

4.2. *Abreviaturas de las dos ediciones alemanas y de la española*

En la presente edición se tienen en cuenta las dos grandes colecciones alemanas de los escritos de Teresa Benedicta de la Cruz; y no-

sotros las citamos en su forma abreviada, ESW y ESGA, y ahora hacemos referencia sólo a los volúmenes que contienen algún escrito de los que publicamos en el presente tercer volumen de nuestra edición.

- | | |
|------------|--|
| ESW | Edith Steins Werke |
| ESGA | Edith Stein Gesamtausgabe |
| ESW II: | <i>Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein.</i> Louvain / Freiburg, 1950, XVI-497 pp. (ESW, II, edición preparada por L. Gelber y Romaeus Leuven) (Editions Nauwelaerts – Verlag Herder). |
| ESW VI: | <i>Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben.</i> Louvain / Freiburg, 1962, XXXI-199 pp. (ESW, VI, edición preparada por L. Gelber y Romaeus Leuven) (Editions Nauwelaerts – Verlag Herder). |
| ESW XV: | <i>Erkenntnis und Glaube.</i> Freiburg-Basel-Wien, 1993, 127 pp. (ESW XV, edición preparada por Lucy Gelber y Michael Linssen) (Verlag Herder). |
| ESW XVIII | <i>Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins.</i> Freiburg-Basel-Wien, 1998, XXXVIII-293 pp. (ESW XVIII, edición preparada por Hans Rainer Sepp) (Verlag Herder). |
| ESGA 10 | <i>Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins.</i> Freiburg-Basel-Wien, 2005, XXXVII-279 pp. (ESGA 10, edición preparada por Hans Rainer Sepp) (Verlag Herder). |
| ESGA 11/12 | <i>Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein. (Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg).</i> Freiburg-Basel-Wien, 2006, XLII-531 pp. (ESGA 11/12, edición preparada por Hans Andreas Uwe Müller) (Verlag Herder). |
| OC | SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ (Edit Stein), <i>Obras Completas.</i> 5 t., Burgos-Madrid-Vitoria, 2002-2007. |

4.3. *Otros signos*

[] En el texto editado indicamos entre corchetes las páginas correspondientes del manuscrito autógrafo u original, v. g. [46], o de los escritos publicados por Edith misma. Con ello facilitamos el control del texto y las referencias al texto original.

* Usamos el asterisco en las notas para indicar que las notas que llevan el asterisco son de Edith misma, y las que no lo llevan son nuestras. Pero en las notas de Edith, con asterisco, a veces añadimos o completamos la nota por nuestra parte; en este caso nuestro texto irá entre corchetes.

< > Entre estos signos ponemos algunos subtítulos de algunos escritos, se trata de subtítulos que existen en el índice de Edith misma, pero ella al no poner esos subtítulos en el texto, lo hacemos nosotros y los colocamos dentro del texto en su lugar correspondiente. Se trata de textos autógrafos de Edith, añadidos por nosotros en los lugares correspondientes entre los signos < >.

4.4. *Sistema de subrayados o de cursivas.*

Edith usaba un sistema de subrayados o de cursivas que podría decirse era algo arbitrario; normalmente subrayaba palabras o frases que quería recalcarlas con la intención de llamar la atención sobre ellas; a veces aparecen de forma algo excesiva. También subraya nombres propios o autores de libros, y sólo a veces los títulos..., otras veces pone citas textuales, expresiones y títulos entre comillas.

Nosotros hemos querido respetar este sistema de Edith en lo posible...

5. Agradecimientos

Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento a todos los que han participado en la edición de este tercer volumen de las *Obras Completas*; en primer lugar queremos agradecer a cuantos han colaborado en su traducción, y a las tres editoriales que han hecho posible su publicación (Editorial de Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo y Ediciones el Carmen), y al P. Manuel Garrido, que ha participado en la corrección de las pruebas de este volumen. También quiero recor-

dar la ayuda prestada por la Dra. Gerlinde Folrich de Aguinaga en respuesta a las muchas dudas surgidas en diversas traducciones.

Especial agradecimiento merece la comunidad de las Carmelitas Descalzas de Colonia, y particularmente sus archiveras, que han puesto a mi disposición los manuscritos de santa Teresa Benedicta de la Cruz.

Y finalmente mi agradecimiento personal al P. Luis Ureta, del Carmelo de Begoña en Bilbao, de quien he recibido ánimos en esta empresa de la traducción castellana de las *Obras Completas* de Edith Stein.

JULEN URKIZA, OCD

Markina, 15 de octubre de 2007

1

NATURALEZA, LIBERTAD Y GRACIA

NOTA INTRODUCTORIA

Estamos ante uno de los escritos más problemáticos en cuanto a las opiniones sobre su origen, título y cronología; la publicación existente (ESW VI, 137-197) se halla inmersa en esos aspectos de confusión.

Por otra parte, si acertamos el marco histórico o cronológico y las circunstancias que rodea la redacción de este manuscrito, puede resultar un hecho importantísimo en cuanto que este escrito vendría a ser el comienzo de una nueva etapa en la vida intelectual-literaria de Edith Stein.

En la nota introductoria a la obra "Introducción a la filosofía" (OC II, pp. 657, 662-663) ya mencionamos el aspecto de la confusión existente sobre esta obra filosófica y el breve escrito "Naturaleza, libertad y gracia", del que hablamos ahora.

1) **Título.**

La confusión quedó sellada cuando se publicó por vez primera en 1962 con el título "Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik" (La estructura óntica de la persona y su problemática epistemológica) (ESW VI, 137-197; véase OC IV).

El error, a parte del provocado por el contenido de este trabajo en su relación con los papeles o materiales de los que surgió la "Introducción a la filosofía", está acentuado por el título que otra mano puso a este escrito de Edith: "Die ontische Struktur...", y que

después fue copiado a máquina y puesto al comienzo del manuscrito autógrafo de Edith.

Este título está ausente en los manuscritos autógrafos; sin embargo, éstos nos presentan una dificultad de otra índole. Existen tres títulos autógrafos en diferentes papeles: en dos papeles sueltos correspondientes a la primera y a la segunda redacción del índice, y al comienzo en la p. 1 del texto autógrafo.

En el índice primitivo, que se halla en un pequeño papel, leemos el título "Natur, Freiheit, Gnade" (Naturaleza, libertad, gracia); en un posterior y más completo índice Edith puso: "Freiheit u. Gnade" (Libertad y gracia). Pero posteriormente Edith misma escribió a lápiz al comienzo del texto autógrafo, en la primera hoja: "Natur, Freiheit und Gnade" (Naturaleza, libertad y gracia). Esto último podría ser definitivo. Pero no podemos dejar de llamar la atención del hecho de que en la segunda redacción del índice después del título Libertad y gracia puso al primer capítulo o a la primera parte del escrito el título de "Natur, Freiheit und Gnade" (Naturaleza, libertad y gracia).

En el primer índice el contenido se divide en tres partes: I, II, III, mientras que en el segundo índice hay cinco partes. Como se puede apreciar, Edith iba completando y desarrollando el proyecto inicial. Sin embargo, ante todos estos cambios nos inclinamos por el título existente al comienzo del texto mismo, escrito a lápiz por Edith: "Natur, Freiheit und Gnade" (Naturaleza, libertad y gracia). En el texto mecanografiado, posiblemente en tiempo de la autora, también aparece así...

Así, pues, optamos por el título existente al comienzo del texto manuscrito, y seguimos las divisiones indicadas por Edith en el segundo índice.

2) Marco histórico de la redacción.

a) Opinión de las diversas ediciones.

Cuando apareció impreso el texto alemán en 1962 (ESW VI, 137-197) la doctora L. Gelber señalaba que el texto pudo ser redactado hacia o después del año 1930. Pero a continuación ve más probable que se escribiera hacia 1932 (ESW VI, p. XXVIII). Conviene advertir que la señora Gelber presenta esta opinión como una hipótesis, pues

era consciente de que el asunto sobre el origen de este manuscrito estaba envuelto en la incertidumbre. Gelber ve una relación directa entre los pensamientos de este escrito y las grandes obras Ser finito y ser eterno y Acto y potencia (p. XXVII)...

En ediciones de otras lenguas se ha admitido esta opinión: así en la edición francesa (De la Personne. Corps, âme, esprit, Fribourg, 1992, p. 5), y en la italiana (Natura, persona, mistica - per una ricerca cristiana della verità, Roma, 1997, p. 15). De esta admisión se han sacado a veces consecuencias que no corresponden del todo al texto original ni a su entorno cronológico respecto a su pensamiento y desarrollo espiritual.

A este respecto, del comentario introductorio de Claudia Mariéle Wulf a la obra de Edith Einführung in die Philosophie, Freiburg-Basel-Wien, 2004 (ESGA 8), pp. XXI, se podría deducir que el escrito en cuestión es de una época anterior¹.

b) Nueva propuesta.

Durante su etapa fenomenológica, esto es, durante sus estudios filosóficos y su producción literaria de los siguientes años (principalmente en los años 1918-1920), Edith tuvo una intensa actividad filosófica, una seria búsqueda de la verdad y también cierta crisis de maduración de todo su ser, especialmente si tenemos en cuenta el año 1921.

Para el 25 de agosto 1918 tenía básicamente hecho el trabajo Causalidad psíquica... En septiembre 1919 había terminado Individuo y comunidad. A primeros de octubre de 1920 comenzaba Una investigación sobre el Estado (y en los siguientes meses, noviembre-diciembre quedaría casi terminado). La obra Introducción a la filosofía corresponde básicamente a algunos meses intermitentes de los años 1918-1920 (véase la nota introductoria en el volumen II). A esta actividad de escritora filósofa habría que añadirse la actividad docente de filosofía en Breslau en los años 1920-1921. Y en junio de 1921 ocu-

¹ Sin embargo, hay cierta confusión, pues con un mismo título se alude sin la debida claridad a textos de manuscritos diferentes: a) textos autógrafos de la *Introducción a la filosofía*, en los que aparecen tachados algunos encabezados de "Die ontische Struktur..." (1916-1918); b) textos correspondientes a este mismo título, pero cuyos manuscritos ya no existen (1916-1918); y c) el texto "Natur, Freiheit und Gnade", que se publicó con el título "Die ontische Struktur..."; de este último manuscrito Claudia no da la fecha de redacción.

rrer el encuentro providencial de Edith con la autobiografía de santa Teresa de Jesús, era en la casa de Conrad-Martius en Bad-Bergzabern. La decisión de hacerse católica ya era un hecho; en octubre regresará a la casa de Conrad-Martius y se preparará intensamente para el bautismo, profundizará en la doctrina del catecismo católico; pero como filósofa profundizará en el sentido del ser humano, teniendo en cuenta la nueva luz de la Iglesia Católica y sus maestros.

En estos últimos meses veo el origen de este nuevo escrito (Naturaleza, libertad y gracia), nuevo por sus horizontes sobre la espiritualidad de la persona, la riqueza de la personalidad de Cristo... El presente estudio, que proviene de su constante preocupación sobre la estructura de la persona y de sus papeles con diversos ensayos sobre este tema en conexión con textos de Husserl, etc., se presenta como algo distinto en su enfoque a lo que había hecho en los años anteriores inmediatos.

La época de profundización de la doctrina del catecismo parece está enriquecida por este estudio de "Natur, Freiheit und Gnade". Lo cual hace pensar que Edith redactó este escrito en 1921.

Apenas existen testimonios de Edith que avalen este marco histórico del escrito en cuestión. Sin embargo, encontramos algunas insinuaciones que nos atrevemos a interpretar en este sentido. El encuentro con la fe católica y el aspecto enriquecedor de la persona que Edith halla en esa fe viva, hace que se cambien sus perspectivas de futuro, sus horizontes serán más profundos y transcendentales. Ella es filósofa fenomenóloga, pero de aquí en adelante, aunque siga siendo siempre fenomenóloga, su investigación filosófica y espiritual estarán cargadas de otros valores, de otras perspectivas y otros horizontes.

En 1921, en torno a su conversión, en lo más íntimo de Edith ocurrió algo tan importante y sorprendente que en adelante cambiará su panorama: encontrará algo tan valioso que en el futuro ya no tendrá deseos y preocupaciones de ocuparse de la fenomenología como hasta entonces. Ella misma nos da un testimonio relevante, aunque ciertamente algo ambiguo: "En casa [de Breslau] he dado comienzo a un ensayo religioso-filosófico. Lo que resulte de ello, aún no lo sé. Pero, previsiblemente, en el futuro trabajaré sólo en esta área"²; esto ocurría en agosto de 1921. Nosotros nos inclinamos a pensar de que se trataba del escrito "Natur, Freiheit und Gnade".

2 Cta 105 (a Roman Ingarden, 30-VIII-1921), OC I, p. 718.

Varias semanas más tarde escribiendo al mismo amigo Roman Ingarden hace unas afirmaciones muy interesantes, que ayudan a comprender este marco histórico del presente escrito y del cambio realizado en ella: sobre sus obras de filosofía, que Ingarden quería conocer y que fundamentalmente habían surgido en los años 1918-1920, dice ella: "Objetivamente hablando, apenas si tengo que tachar algo", pero a continuación viene su explicación algo sorprendente: "Pero son para mí como puede ser para una serpiente su abandonada vieja piel. Lo mejor es no volver a mirarlos"³.

Y un mes más tarde Edith será todavía más explícita con su amigo Roman: "Hablando en serio: No le falta algo de razón en lo referente a mi extrañeza del mundo, pero creo que es en un sentido totalmente distinto del que pensaba usted. Estoy a punto de pasarme a la Iglesia Católica. Sobre lo que me ha llevado a ello, nada le he escrito. Y la verdad es que esto es difícil de decir e imposible de escribir. En todo caso, en los últimos años he vivido mucho más que he filosofado. Mis trabajos son sólo posos de aquello que me ha ocupado en la vida, pues ahora estoy construida de tal modo, que debo reflexionar"⁴.

El presente escrito filosófico podría ser precisamente algo de eso sobre lo que "ahora" debía "reflexionar"...

En este marco personal histórico y filosófico podría encajar el escrito "Naturaleza, libertad y gracia".

c) Algunos indicios que apuntan al año 1921.

Ahora mencionaré otros indicios que podrían corroborar el origen de este escrito en el marco histórico indicado:

— En septiembre 1919 Edith había terminado su tratado Individuo y comunidad. En el verso de algunas de las hojas de este tratado, en escritura Sütterlin (debida a Ludwig Sütterlin, 1865-1917), redactó parte del texto de "Naturaleza, libertad y gracia". Individuo y comunidad apareció para diciembre de 1921, y seguramente el texto definitivo dactilografiado ya estaría enviado a la imprenta en 1920; por lo tanto, Edith tenía libre el reverso de las hojas del manuscrito para utilizarlas en la primera ocasión. Este dato externo nos induce tam-

3 Cta 106 (22-IX-1921), OC I, p. 720.

4 Cta 107 (15-X-1921), OC I, p. 721.

bién a pensar que el texto "Naturaleza, libertad y gracia" pudo ser escrito hacia 1921.

– Ya hemos indicado cómo en la carta 105 (30-VIII-1921) habla de un escrito, que podría referirse a éste de "Naturaleza, libertad y gracia", pues no hay otro escrito (a excepción quizás del Verdad – Espíritu – Palabra) que pudiera identificarse con esa idea ni con esa fecha.

– Según el contenido del escrito, tiene relación directa con los temas y papeles de los años 1918-1920, y por otra parte emerge el pensamiento cristiano, concretamente aparece el sentirse con la doctrina católica, y primeras citas, aunque de forma muy esporádica, de Santa Teresa y de Santo Tomás de Aquino.

– Respecto al origen de este escrito hay una razón clara para rechazar la época tardía del escrito, esto, hacia 1932, como proponía la doctora Gelber. Hay un dato básico que no se ha tenido en cuenta entre los estudiosos de los escritos de Edith: ésta no escribía la s fuerte o alta (ß); sólo en su época de profesora en Espira y durante su estancia en esta ciudad (1923-1930) comenzó a utilizarla; y en el presente escrito no aparece ninguna vez esa s fuerte o alta (ß); lo cual indica claramente que este escrito es de época anterior.

– Además, la caligrafía de este escrito no se aleja de la de las cartas del año 1921, v. g. de la pluma y grafía de las cartas 103, 106, 108, 107, etc. (especialmente las hojas 173-179, escritas con otra pluma más fina, sí se parecen con más claridad a la grafía de las cartas del año de 1921).

– Hay otro dato interesante y significativo que también nos induce a pensar que este escrito podría corresponder al año 1921. En este escrito aparece una expresión extraña para una persona católica, una expresión que Edith emplea en este escrito tres veces (ms. aut., pp. 153 y 171): "das Abendmahl empfangen" (recibir la cena), una católica diría "die Eucharistie empfangen", o "die Kommunion empfangen", etc., y "das Abendmahl feiern" (celebrar la eucaristía). Y sabemos que entre algunos grupos protestantes se empleaba y se emplea esta expresión que usa Edith en este escrito. Esto es sintomático, pues Edith estaba rodeada de algunos amigos filósofos protestantes, concretamente su gran amiga Hedwig Conrad-Martius (que se convertiría por esta época en madrina de Edith, en el bautismo católico de ésta). Este detalle, pues, apunta también la segunda mitad de 1921 como fecha de redacción, era el tiempo en que Edith estaba preparándose para su bautismo católico.

— *Hacia 1921 constatamos en Edith un cambio de proyecto de actividad filosófica: precisamente este escrito de “Naturaleza, libertad y gracia” podría ser el primer escrito de la nueva actividad literaria. Y apurando las fechas sospechamos que el escrito corresponde a la segunda mitad del año 1921. (Pero no excluimos que podría corresponder también a los primeros meses de 1922).*

3) Texto autógrafo.

Hasta 1950 el manuscrito autógrafo se hallaba en Frankfurt en poder de los señores Schweitzer. Pensaban publicarlo con la ayuda del Carmelo de Colonia, pero lo entregaron al Carmelo y también la copia escrita a máquina para su publicación en ESW⁵.

Desconocemos la historia anterior, pero podemos imaginárnosla. La señorita Margarete Günther (después sería esposa de Hermann Schweitzer), era bibliotecaria del Instituto alemán de pedagogía científica de Münster; tenía gran amistad con Edith; ella fue la que ayudó en julio de 1933 a empaquetar los libros de Edith para enviarlos al Carmelo Colonia⁶. ¿Sería la ocasión en la que le entregó el manuscrito de “Naturaleza, libertad y gracia”? o ¿Edith le entregó el manuscrito para que lo pasara a máquina? Lo cierto es que actualmente en el archivo del Carmelo de Colonia junto al manuscrito autógrafo se halla una copia mecanografiada (probablemente llevada a cabo por la misma Margarete), que también fue entregada en 1950.

El manuscrito autógrafo consta de 212 hojas (210 x 165 mm) numeradas en la parte superior derecha de cada hoja, más otras seis hojas que llevan los números 13a, 45a, 45b, 45c, 45d, 45e. En el archivo steiniano de las Carmelitas Descalzas de Colonia lleva la signatura P/A-I-18; el manuscrito está encuadernado en pergamino.

El reverso de las hojas 3-43 (excluyendo 13a) está escrito en escritura Sütterlin, y son parte del texto correspondiente a su publicación “Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu”, en la que se incluían los tratados Causalidad psíquica e Individuo y comunidad.

5 Cf. ESW VI: *Welt und Person*, Louvain – Freiburg, 1962, p. XXVII.

6 Cf. Cta 367 (a Margarete Günther, 31-VII-1933), OC I, p. 1034.

Nos resulta interesante resaltar la existencia de tres pequeñas hojas en las que aparecen dos índices correspondientes al manuscrito: en una hojita aparece en ambas caras el índice primitivo, que dividía el texto en tres partes (I, II, III); y en otras dos hojitas aparece otro índice más desarrollado, esto es, el definitivo. Edith, como aparece en otros escritos suyos, solía escribir estos índices después de redactar el texto entero del manuscrito, donde, como en el presente caso, no existen títulos ni subtítulos ni sus correspondientes divisiones; esto queda indicado sólo en el índice. Por esta razón, cuando nosotros incluyamos en su texto los títulos o subtítulos lo haremos poniéndolos dentro de los signos < >.

A continuación inserto el borrador o índice primero de este escrito:

NATURALEZA, LIBERTAD, GRACIA

I. Interactuación de naturaleza, libertad y gracia

1. Vida anímica natural-ingenua
2. Vida anímica liberada
3. Paso del reino de la naturaleza al reino de la gracia; libertad
4. Vida que se gloria de sí misma. Razón y libertad
5. Conexión con un reino espiritual
6. Reino de la gracia (accesibilidad interna a esferas espirituales; razón natural)

II. Mediación humana

1. Involuntaria
2. Representación libre en la pena y la recompensa
3. Redención de la criatura no libre

III. Efectos de la gracia y actividad salvífica que toman en consideración el cuerpo

1. Caracterización del cuerpo
2. Tratamiento del cuerpo: cuidado y ascetismo
3. Sacramentos. Efectos de la gracia por medio del cuerpo

4) *Ediciones.*

Este texto fue publicado por vez primera por L. Gelber en 1962 con el título "Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik" (La estructura óntica de la persona y su problemática epistemológica) (ESW VI, 137-197); y lo hacía basándose en manuscrito autógrafo de Edith.

En los últimos doce años ha aparecido la traducción francesa de Philibert Secretan (De la Personne. Corps, âme, esprit, Fribourg, 1992, 139 pp.), la italiana llevada a cabo por Angela Ales Bello (Natura, persona, mistica - per una ricerca cristiana della verità, Roma, 1997, pp. 49-113).

La presente publicación de este escrito, que ha quedado hasta ahora inédito en lengua española, se basa en el texto autógrafo de Edith.

LIBERTAD Y GRACIA

III.	NATURALEZA, LIBERTAD Y GRACIA	
01.	La vida anímica natural-ingenua	1
02.	La vida anímica liberada	4
03.	La esfera de la libertad	10
04.	El reino de la naturaleza y los reinos espirituales	25
05.	El reino del mal y el reino de la luz	45
III.	LA PARTICIPACIÓN DE LIBERTAD Y GRACIA EN LA OBRA DE LA REDENCIÓN	
06.	Imposibilidad de ganar el alma sin la gracia	58
07.	Necesidad del apartamiento de sí mismo. Preocupación y angustia	63
08.	Gracia preparatoria y el comportamiento libre hacia ella	67
09.	Esfuerzo libre sin gracia preparatoria	70
10.	Gracia sin colaboración de la libertad	74
III.	POSIBILIDAD DE UNA ACTIVIDAD SALVÍFICA MEDIADORA	
11.	Mediación sin actividad del mediador	81
12.	Actividad frente al necesitado de salvación	85
13.	Mediación activa ante Dios	87
14.	Representación y responsabilidad	88
15.	Responsabilidad universal e Iglesia	92
16.	Representación en la culpa y el mérito	97
17.	Responsabilidad del hombre por toda criatura	112
IV.	LA ORGANIZACIÓN PSICOFÍSICA COMO PUNTO DE INCIDENCIA DE LOS EFECTOS SALVÍFICOS	124
18.	El cuerpo y el comportamiento posible hacia él	125
19.	Cuerpo y psique	130
20.	Significación de la constitución material del cuerpo	135
21.	Ascetismo	139
22.	Liberación respecto del cuerpo por efecto de la gracia	145
23.	Santificación del cuerpo	147
24.	Efectos sacramentales	151

25.	Pecado y penitencia	157
26.	La Iglesia externa	168
IV. LA FE		
27.	Fe en sentido extrarreligioso: <i>belief</i> , convicción, <i>opinio</i> , δόξα	172
28.	El acto religioso fundamental (<i>fides</i>)	180
29.	Relación de la <i>fides</i> con los demás significados de la fe. Fe y conocimiento del objeto de la fe	195
30.	Conocimiento natural de Dios y revelación	197
31.	Fe en dogmas (convicción dogmática) y <i>fides</i>	202
32.	Fe, libertad y gracia	208

I

<NATURALEZA, LIBERTAD Y GRACIA>

<1. La vida anímica natural-ingenua>

La *vida anímica natural-ingenua* es un constante cambio de *impresiones y reacciones*. El alma recibe impresiones de fuera, del mundo en el que el sujeto de esa vida está y lo toma como objeto con el espíritu; esas impresiones ponen en movimiento al alma y en virtud de las mismas se desencadenan en ella tomas de posición hacia el mundo: horror o sorpresa, admiración o desprecio, amor u odio, temor o esperanza, alegría o tristeza, etc. También *querer y actuar*. Hemos reunido [2] todo ello bajo el título de *reacciones*, y en los últimos ejemplos –querer y actuar– se suele hablar específicamente de *actividad*. Con cierto derecho, pues en todas las tomas de posición el alma está en movimiento, en acción, y en el querer y actuar ese movimiento no permanece clausurado en ella misma, sino que devuelve el golpe hacia fuera, interviene sobre el mundo exterior configurándolo¹.

1 Para mayor clarificación de este texto podemos recordar otro de Edith en su tratado *Individuo y comunidad*: “A la personalidad, tanto a la individual como a la supraindividual, la encontramos ante un mundo de objetos, que ella capta, por los cuales se deja determinar en su comportamiento, en los cuales ella interviene plasmando. Existen tres clases distintas de ‘actividad’ con respecto al mundo: acoger, ser movido, actuar” (OC II, p. 433).

Sin embargo, desde un punto de vista más profundo se está facultado para considerar todo este bullicio de las tomas de posición naturales como *pasivo*. Al mismo tiempo también [3] como *no libre*. Pues a todos estos movimientos les falta la escenificación desde un centro interior último.

El sujeto anímico se ve arrastrado hacia ellos desde fuera, sin estar en sus propias manos. Pues bien: estas dos cosas –estar en las propias manos y escenificar los propios movimientos²– caracterizan de lleno la actividad y la libertad. La actividad pasiva, la reacción como forma básica, caracteriza el escalón *animal* de la vida anímica. Con ello no queda excluido que ciertas tomas de posición, que pueden integrarse en esa [4] forma básica, sean irrealizables por principio dentro de la vida anímica animal.

<2. La vida anímica liberada>

A la vida anímica natural-ingenua le contraponemos otra de estructura esencialmente distinta, a la que vamos a denominar (con una expresión aún por aclarar) la *liberada*. La vida del alma que no es impulsada desde fuera, sino *guiada desde arriba*. Ese *desde arriba* es al mismo tiempo un *desde dentro*. Pues ser elevada al reino de lo alto significa para el alma ser introducida totalmente en ella misma. Y a la inversa: no puede asentarse firmemente en ella misma sin ser [5] elevada por encima de sí misma, precisamente al reino de lo alto. Al ser llevada al interior de ella misma, y por lo tanto ser anclada en lo alto, al mismo tiempo queda *cercada*, sustraída a las impresiones del mundo y al inerte estar abandonada. Precisamente esto es lo que designábamos como *liberada*.

Al igual que el natural-ingenuo, el sujeto anímico liberado acoge el mundo con el espíritu. También recibe en su alma impresiones del mundo. Pero esas impresiones no mueven directamente al alma. Ésta las acepta precisamente desde aquel centro con [6] el que está anclada en lo alto; sus tomas de posición parten de ese centro y le son prescritas desde arriba. Este es el hábito anímico de los *hijos de Dios*. La

2 Edith en su tratado *Causalidad psíquica* había escrito: “Si la aceptación o el rechazo de una toma de posición se realizan como vivencias independientes, entonces tenemos ‘actos libres’ en el sentido genuino: actos en los cuales el yo no sólo se vivencia, sino que se manifiesta también como señor de su vivenciar” (OC II, p. 262).

libertad de éstos, la “libertad de un cristiano”³, no es *la* libertad de la que hablábamos antes. Es estar liberado del mundo. El tipo de tomar posición que corresponde a esa libertad es a su vez una *actividad pasiva*, aunque, eso sí, de un tipo distinto del que es propio del “reino de la naturaleza”. El bullicio de la vida anímica natural no toca el centro, que es el lugar de la libertad y el punto de origen [7] de la actividad. El alma guiada escucha precisamente con ese centro hacia arriba, recibe en él las indicaciones de arriba y se deja mover por ellas desde él “obedientemente”. La actividad está impedida en el punto en que se origina, en el lugar de la libertad no se hace uso de la libertad.

Aquí se oculta más de una dificultad. “La actividad está impedida”: ¿no es el impedir mismo una acción? “No se hace uso de la libertad”: ¿no es de suyo la renuncia a la libertad un acto libre? Si fuese así, ¿no implicaría eso que la [8] vida anímica liberada presupone libertad? Habría que ser libre para poder estar liberado. Uno tendría que ser dueño de sí para poder liberarse. No se podría vivir ingenuamente en el “reino de la gracia”, es decir, desde lo alto.

Esto último es lo primero que hemos de examinar. ¿Hay un originario estar resguardado en el reino de la gracia que corresponda a la vida ingenua-natural en el mundo? Así habría que pensar la vida del hombre en estado de integridad, del hombre antes de la caída. Así también la vida de los ángeles, de los espíritus que sirven a Dios⁴. La voluntad de Dios los atraviesa por el centro [9] y despliega su actividad directamente en las acciones de ellos. Están sometidos sin someterse. Su obediencia no presupone renuncia alguna, uso alguno de la libertad. No presupone un *uso* de la libertad, pero sí la libertad misma. De la obediencia forma parte la *posibilidad* de la desobediencia, aun cuando de hecho nunca tengan lugar elección y resistencia. Servidores de Dios sólo pueden serlo espíritus libres. Las herramientas ciegas pueden seguir su camino conforme a leyes que les marca la voluntad de Dios, pero ésta no puede actuar viva a través de ellas. De este modo, el [10] estar liberado sólo es posible para seres libres. Sin embargo, puede ser ingenuo, es decir, no tiene necesariamente que haber sido logrado mediante un acto libre.

3 Con esta expresión entrecomillada “die Freiheit eines Christenmenschen” en el original, la autora recuerda el título –poco menos que proverbial en los países de lengua alemana– del escrito de Lutero *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520).

4* No necesitamos ocuparnos aquí de qué distingue a unos de otros.

<3. La esfera de la libertad>

Ahora bien, esto último se requiere tan pronto se trate de un ser que estuvo ligado al reino de la naturaleza, a merced de la vida ingenua-natural. El paso del reino de la naturaleza al reino de la gracia debe ser dado libremente por el sujeto que va a ser trasladado de uno a otro; no puede tener lugar o ser efectuado sin su colaboración. Entre el reino de la naturaleza y el de la gracia se introduce el reino de la libertad⁵. El centro [11] de la actividad que no es alcanzado por la vida natural-ingenua y constituye el punto de ataque para el anclaje en lo alto se encuentra, en sí mismo y como tal, fuera de ambos reinos. El sujeto libre —la persona— está como tal enteramente expuesto en el vacío. Se tiene a sí mismo y puede moverse en todas direcciones, y sin embargo, precisamente con esa absoluta libertad está absolutamente fijado en sí mismo⁶ y condenado a la falta de movimiento. Pues el sí mismo que tiene es un sí mismo totalmente vacío y que obtiene toda plenitud del reino al que se entrega en virtud de su libertad.

Por ello no es posible [12] hablar propiamente de un *reino* de la libertad, pues ese reino no tiene dimensiones, está recogido en un punto. La persona, tomada *sólo* como sujeto libre, no es capaz de ningún movimiento anímico, toda la vida anímica se desarrolla en un reino que tiene anchura, y el alma necesita la conexión a un reino como ese para poder desplegarse en él. Así, para poder hacer algo con su libertad, el sujeto libre tiene que abandonarla, al menos parcialmente; para ganar vida y alma, tiene que atarse a un reino. Qué sacrificio de su libertad [13] y qué conserva de ella, a qué entrega lo sacrificado y qué uso hace de lo conservado: todo eso decide sobre el destino de la persona.

Es claro, de entrada, que la persona no puede sustraerse al reino de la naturaleza sin ponerse al servicio de otro reino. El retirarse a sí mismo nunca puede significar asentarse total y exclusivamente en uno mismo, como puede que parezca posible mientras no se haya calado

5* Que no es un "reino" stricto sensu se pondrá de manifiesto en seguida.

6 Edith, asumiendo una afirmación de su amiga Hedwig, había escrito en su tratado *Individuo y comunidad*: "Según el estudio de H. Conrad-Martius, titulado *Conversación sobre el alma*, la peculiaridad de los seres que tienen alma (en contraste con los espíritus elementales, a cuya idea pertenece el poseer únicamente una figuración corpóreo-espiritual) consiste en poseer una pesantez y una fijación en sí mismos" (OC, II, p. 438).

la vaciedad del sujeto meramente libre⁷. Mientras no se asiente en otro reino, tiene que permanecer atado en parte al reino de la naturaleza. [14] Eso es lo que sucede en el paso de la vida natural-ingenua a la vida *autosuficiente*. La vida natural-ingenua del alma —la de estructura animal— está descentrada. La irrupción en la estructura personal se caracteriza por la obtención del punto central, del lugar en el que el sujeto anímico puede erigirse libremente como persona. Ese cambio estructural no aporta nada a la vida del alma en sentido de material. La principal diferencia respecto del estadio animal consiste en que la persona puede recibir las impresiones anímicas desde aquel punto central [15] —*puede*, no tiene que hacerlo *necesariamente*— y efectuar desde el mismo las reacciones a las impresiones recibidas. Las tomas de posición que en el escalón animal se desencadenan sin más por obra de las impresiones pueden ser “aceptadas” o “rechazadas” por la persona, ésta puede entregarse a ellas o sustraerse a ellas libremente⁸. Y en este escalón resultan posibles *actos libres*, de los que no es capaz el animal. Estos actos, que por principio sólo se pueden ejecutar con base en tomas de posición, deben su contenido material precisamente a ese fundamento [16] sobre el que se alzan. Ellos, que representan la vida propiamente dicha del sujeto libre como tal⁹, tienen idéntico vacío que ese sujeto mismo y la misma necesidad de compleción por una plenitud que han de recibir de otro lugar.

Así pues, las acciones activas de la persona autónoma no son distintas *materialiter* de las acciones pasivas de la esfera anímica de las que esa persona se enseñoorea. Esta última *dispone* de esa esfera, pero precisamente sólo de ella. Puede hacer cuanto desee, a su entero arbitrio, con lo que es posible en ese ámbito. Su actuación consiste en [17] la selección que efectúa entre las posibilidades existentes. Puede reprimir ciertos movimientos anímicos, ocasional o “sistemáticamente”, y subrayar y “cuidar” otros, y de esa manera trabajar en la formación de su “carácter”¹⁰. Tal es el *autodominio* y tal es la *autoeduca-*

7* Por eso tampoco los *ángeles* que quieren hacer uso de su libertad y sustraerse al servicio del Señor pueden asentarse verdaderamente en sí mismos. Tienen que *caer* necesariamente del reino de la luz a otro reino, y, dado que no lo encuentran preexistiendo, tienen que generarlo desde ellos mismos. Lleva en sí las huellas de su origen: está cualificado entera y exclusivamente por la *contraposición* a aquello a lo que se sustrajo, como oscuridad, vacío, carencia, nihilidad.

8* [Edith puso el número de la nota correspondiente, pero no añadió ningún texto].

9* Les atribuimos la aceptación y el rechazo de las tomas de posición.

10* [Edith puso el número de la nota correspondiente, pero no añadió ningún texto].

ción de que es capaz. La *autosuperación*, es decir, la radical reconfiguración del sí mismo natural y su llenado con un nuevo contenido anímico, le es imposible por principio a la persona autosuficiente.

La “libre discrecionalidad” con la que dispone de su esfera natural [18] anímica alberga en sí más problemas. Puede elegir entre las posibilidades existentes “a su entera discreción”. Esta elección puede tener lugar a su absoluto arbitrio, o es posible efectuar una selección con arreglo a un principio. En el primer caso falta por analizar qué debemos entender ahí por arbitrio. En el segundo hemos de preguntar de dónde es que la persona toma el principio de selección. Un arbitrio ilimitado significaría que la persona decide esto o lo otro *sin motivo alguno*. Puede entregarse sencillamente al mecanismo anímico natural, “aceptarlo” [19] indiscriminadamente. Ese sería el mínimo uso que puede hacer de su libertad, pero al mismo tiempo el menos peligroso. Pues en la vida natural del alma domina una razón escondida, se halla sometida a leyes que sólo están escondidas para su sujeto, a leyes a las que —en su ingenuidad— obedece ciegamente. Si la persona se desliga de la marcha natural de la vida del alma, si echa mano ya de esto, ya de esto otro, sin un criterio que le proporcione en cada caso la decisión, se hunde *por debajo del escalón animal*, su vida del alma deviene caótica. La persona, que en virtud de su libertad está capacitada para ejercer la razón *viendo*, cae [20] a causa del abuso de esa libertad en la radical irracionalidad.

Frente a ello la vida del alma de la persona que elige conforme a principios fijos entre las posibilidades naturales aparece como un cosmos. Y, ciertamente, como un cosmos cuyas leyes ya no se siguen a ciegas, sino que se eligen libremente y se cumplen viendo. Para ello no es necesario que la persona supere —materialiter— su esfera anímica natural (de lo cual no sería capaz en modo alguno en cuanto autónoma). Lo único necesario es que haga uso de su libertad *para conocerse a sí misma*, es decir, para conocer la estructura [21] de su vida anímica y las leyes que mandan en ella.

Conocimiento en sentido estricto (o, dicho con más exactitud: la actividad del entendimiento que conduce a él) es una auténtica actividad y, como tal, sólo es posible para un sujeto libre. Un sujeto ingenuo puede tomar noticia y saber en la más amplia envergadura, pero no conocer. Al igual que todos los actos libres, las operaciones del entendimiento están totalmente vacías y deben su contenido a las bases a las que están obligadas a recurrir por principio (que en este caso son en definitiva actos de tomar noticia). Así pues, la persona

está capacitada en virtud de su libertad para penetrar cognoscitivamente su propia vida del alma y para descubrir las leyes a las que esa vida obedece. Puede también hacer [22] una selección entre ellas y designar unas a las que en adelante va a obedecer exclusivamente. Esto es posible porque las leyes racionales —en contraposición con las leyes naturales— no *necesitan*, sino que *motivan*, y sólo actúan al modo de las leyes naturales en el marco de una vida del alma cuyo sujeto no está en posesión de la libertad o no hace uso de ella.

La vida personal del alma iluminada y guiada cognoscitivamente parece estar elevada por encima de la animal, precisamente porque se desarrolla a la luz del conocimiento. Ahora bien, no debemos sobrestimar esa luz. [23] Además del conocimiento verdadero un posible resultado de las operaciones libres del intelecto es el *error*. El intelecto conocedor puede engañarse y descaminar a la persona que lo sigue; en ese caso los principios que la persona adopta para su vida del alma sólo remedan el aspecto de la virtud, y esta vida misma del alma deviene ciertamente ordenada e iluminada, pero *irracional*, y como tal inferior a la animal.

Al peligro de caer en la irracionalidad se halla expuesta constantemente la persona que quiere estar sobre su libertad y ser dueña de sí misma. Su vida del alma es la específicamente *no* [24] *amparada*.

Si quiere amparar su alma, y más aún ganarla en sentido propio, tiene que encontrar la forma de unirse a un reino distinto del reino de la naturaleza. En el reino de la naturaleza el alma no se posee. El animal se ve llevado de aquí para allá, y no tiene morada alguna en sí mismo. Permanece constantemente a merced de lo que le rodea, que toma posesión de él en un cambio constante y lo fuerza a salir de sí mismo. Carece de toda posibilidad de cerrarse, su alma no es un castillo en el que pueda hacerse fuerte. La persona que se alza en el reino de la naturaleza [25] tiene la posibilidad de cerrarse a lo que trata de penetrar en ella desde fuera. Pero mientras no tenga otro baluarte que su libertad sólo podrá hacerlo vaciándose progresivamente y consumiéndose por completo al liberarse por completo. Sólo en un nuevo reino podrá su alma ganar nueva plenitud y por lo tanto convertirse en su propia casa.

<4. El reino de la naturaleza y los reinos espirituales>

Para la compleción con nuevo contenido hay diversas posibilidades. La persona puede ponerse al servicio de un espíritu trascenden-

te respecto de la naturaleza, que le proporcione nuevas fuerzas distintas de las naturales y la ponga quizá en condiciones de dominar en el reino de la naturaleza mediante esas fuerzas. Se debe [26] investigar dos cosas distintas: la nueva relación con el reino de la naturaleza y la relación de la persona con el espíritu a cuyo servicio se ha puesto. Mediante esa conexión ha ganado un emplazamiento fuera de la naturaleza, que —en contraposición con la pura libertad— es un verdadero emplazamiento. Aquí puede asentarse, desde aquí puede recibir las impresiones que le llegan de la naturaleza y responder a ellas con reacciones que ahora ya no necesitan estar tomadas de las posibilidades encerradas en el reino de la naturaleza. De este modo ha llegado a ser verdaderamente libre de la naturaleza. Pero eso no quiere decir que al mismo tiempo también esté *liberada* en [27] la forma anteriormente descrita y que esté *en sí misma*. Depende del espíritu a cuyo servicio se haya puesto y de qué signifique ese “ponerse a su servicio”.

Para empezar, *espíritu* es una palabra ambigua y es necesario utilizarla aquí en ese sentido doble. Designa, por un lado, una *persona* espiritual y, por otro, una *esfera* espiritual. Las relaciones que puede guardar una persona espiritual con una esfera espiritual son de doble naturaleza: por un lado, toda esfera espiritual fluye de una persona (en su caso, de una pluralidad de personas) y ahí tiene necesariamente su centro; por otra parte, [28] una persona puede estar elevada a una esfera espiritual que no fluya de ella misma y puede estar resguardada en esa esfera. Lo que denominábamos reino de lo alto o de la gracia es la esfera espiritual que fluye de Dios. Los ángeles son personas que están elevadas y resguardadas en ella, y que lo están “por naturaleza”.

“Ponerse al servicio de un espíritu” también tiene, así pues, un sentido doble. Significa introducirse en una esfera espiritual y dejarse llenar por ella. Y por lo tanto significa simultáneamente someterse a la persona que es el centro de esa esfera. Ello puede suceder en algunos casos de forma indirecta, sometiéndose a una persona que ya esté elevada a esa esfera y resguardada en ella, pero sin ser su centro. [29] Así, es posible ser llenado con el espíritu de lo alto, es decir, encontrar la forma de unirse al reino de la gracia, siguiendo a un santo sin haberse sometido a Dios directa e inmediatamente.

El sometimiento bajo el espíritu del nuevo reino puede ser realizado, por quien busca unirse a él, como sometimiento en sentido estricto: se pone al servicio de esa esfera y del señor de la misma en virtud de un acto libre. También puede tener lugar de otra forma,

como sucede en el caso que hemos elegido a modo de ejemplo: que un hombre trate de asentarse fuera de la naturaleza para dominarla. Donde la leyenda [30] nos informa de esos casos —Próspero¹¹, Fausto¹²— las cosas parecen ser justo al revés. Esos hombres, en lugar de someterse, parecen forzar para que se pongan a su servicio a espíritus capaces de dominar la naturaleza. Pero sólo lo parece. El hombre sólo puede entrar en relación con espíritus situados fuera de su naturaleza poniéndose —implicite— a su servicio y siendo llenado del espíritu de los mismos. Lo único posible es que esa circunstancia permanezca escondida para él a causa del modo en que se conduzcan aquellos espíritus. El señor de la esfera en la que es acogido puede estar a su servicio en *casos particulares* —por ejemplo [31] mandando *en su favor* a las fuerzas de la naturaleza— y al así hacerlo llenarle de improviso con su espíritu. O puede permanecer oculto y enviar desde su reino a espíritus servidores¹³ a los que encargue que sirvan al hombre. Entonces el hombre cree ilusoriamente que le están sometidos, mientras que en realidad obedecen a su señor, y por lo tanto al mismo tiempo hacen que el hombre sirva a ese señor.

Cuando el hombre se asienta de esa forma en un reino situado fuera de la naturaleza no gana su alma y no se hace consciente a sí mismo. [32] Para el espíritu que lo atrae así a su reino lo importante es precisamente apoderarse de su alma y llenarla con *su* espíritu. No le deja margen alguno para su propia vida. Se encuentra ahora mucho más en servidumbre que en el estadio de la naturaleza. El hombre ingenuo está falto de libertad sólo en cuanto se halla constantemente a merced de impresiones exteriores y su vida se consume en reacciones. Pero son *sus* reacciones. En cambio, el “poseído” por un espíritu malo ya no reacciona a su manera, está enajenado a sí mismo; en su alma domina aquel espíritu y actúa desde ella. [33] Por esa razón, lle-

11 Personaje del drama de Shakespeare *La tempestad*.

12 “Faust”, obra de Johann Wolfgang von Goethe (1ª parte en 1808, 2ª parte en 1832). Edith es autor del escrito “Natural y sobrenatural en el Fausto de Goethe”, en que dice: “Sea como sea, intentamos primero con el edificio central, el Fausto del Renacimiento, al que también llamamos el Fausto del Sturm-und-Drang o el Fausto de los tiempos nuevos. El es también, el que predominantemente atrajo y preocupó a los modernos, a los hombres del siglo XIX y comienzos del XX, hasta la época de transición en la que estamos ahora, [8] en el que él mismo se encontró, el Fausto originario, el Fausto de los grandes monólogos y de la tragedia de Gretchen, el hombre con las dos almas que amenazan desgarrarlo” (cf. *Obras Completas*, t. IV, p. 362).

13 La expresión “dienstbare Geister”, proverbial en alemán y que —con la Biblia de Jerusalén— hemos traducido por “espíritus servidores”, es una cita implícita de Heb 1,14.

gar a un reino cuyo señor desca las almas para dominarlas no significa aquietarse. No en vano en ese reino el alma es constantemente expulsada de sí misma y no se le concede en él morada alguna.

El ejemplo que hemos elegido muestra de forma característica cómo es posible caer en ese reino. Quien busca un emplazamiento fuera de la naturaleza a fin de poder dominarla permanece vuelto a ella. Se busca a sí mismo, pero sólo en el sentido del sí mismo *libre*. Desea un punto de apoyo para su actividad. Cercar su *alma* [34] y refugiarse en ella no es algo que le importe ni lo más mínimo. Por esa misma razón no puede encontrar morada para ella. Porque busca dominio, cae forzosamente en una servidumbre más profunda.

El alma sólo puede encontrarse a sí misma y encontrar su paz en un reino cuyo señor no la busque por él mismo, sino por ella misma. Llamamos a ese reino, precisamente a causa de esa plenitud que nada desea, sino que rebosa y se regala, reino de la gracia. Y porque ser acogido en él significa ser elevado, lo llamamos reino de lo alto. Las dos cosas están vistas con los ojos de quien lo contempla desde abajo y en relación consigo mismo. [35] Si queremos darle un nombre que lo designe puramente en sí mismo, en su esencia interna, tenemos que decir: el reino de la luz. Cuando la gracia inunda el alma, ésta se llena con lo que le es enteramente adecuado y con lo único que le es adecuado. Esta plenitud la sacia. Lo que a partir de entonces la asedie desde fuera no podrá —como en el reino de la naturaleza— inundarla sin obstáculos. Es acogido, sí, pero se le responde desde la plenitud del alma.

¿Es posible penetrar aún más en este misterio? Vamos a intentarlo, [36] preguntando cómo hay que entender que una persona que pertenece al reino de la naturaleza puede ponerse en relación con otro reino, y específicamente con el de la gracia.

Dentro de la naturaleza todo lo que tiene alma está en una conexión originaria recíproca y, *mutatis mutandis*, también con todo lo inanimado. Cada ser animado se halla como tal a merced de todo lo que está relacionado con él en la unidad de la naturaleza, en el sentido de que recibe impresiones desde ahí y reacciona a esas impresiones conforme a leyes que [37] hemos caracterizado como leyes racionales que actúan en la oscuridad. Si se trata de un ser sin libertad personal, está entregado *inerte* a las impresiones y al reaccionar, y totalmente clausurado en la contextura de la naturaleza, sin posibilidad de desligarse ni de ir más allá. Si se trata de una persona que posee no sólo alma, sino espiritualidad libre, como en el reino de la naturaleza

sucede con el hombre, esa persona tiene la posibilidad de sustraerse a impresiones y de evitar reacciones. El correspondiente logro *positivo* es que el espíritu no es afectado obtusamente por impresiones, sino que —en su [38] actitud originaria— *está abierto* a un mundo que se le muestra visible. El espíritu está como tal en la luz. Ahora bien, ningún ser libre y espiritual está completamente cerrado en el reino de la naturaleza. La libertad de sustraerse al juego natural de las reacciones le proporciona un emplazamiento fuera de la naturaleza, o bien, lo que es más correcto, da testimonio de ello. Y la apertura del espíritu es *por principio* una apertura universal. Todo lo que es visible puede ser visto por él. Todo lo que es objeto puede estar ante él. Sin embargo, no todo espíritu individual tiene fácticamente un campo visual irrestricto. Las ataduras a una base natural sobre la que se [39] alza significan al mismo tiempo un hechizo de su mirada en el reino en el que está puesto. Pero ese hechizo no es insuperable. Para el ser libre existe la posibilidad de sustraerse a ella y de ver más allá de su esfera natural.

Eso sólo puede suceder, empero, si algo le sale al encuentro desde la esfera que él debe ganar. Su libertad tiene el alcance suficiente para dirigir la mirada a esferas ajenas, o para apartarla de ellas. Pero solamente en la medida en que esas esferas se le *ofrezcan* desde sí mismas. Conquistar lo que no quiere dársele es algo que él no puede hacer. El hombre sólo puede echar mano de la gracia en la medida en que la gracia eche mano a él. [40] Sólo puede caer en el mal si el mal le tienta. Como puro ser natural está más allá del bien y del mal. Ambas posibilidades sólo existen para él en la medida en que trasciende de la naturaleza.

La cuestión que se plantea *es* si es *sólo* su libertad quien le pone fuera de la naturaleza. Si la apertura originaria del espíritu es circunscrita dentro de límites por su vinculación a un ser natural y sólo se le ofrece “sin más” aquello con lo que está vinculado como ser natural, ¿no es necesario entonces que exista una vinculación semejante a la natural a las esferas a las que sólo debe abrirse paso? ¿O acaso esa [41] vinculación sólo significa que la naturaleza está extendida ante él sin que él necesite esforzarse por acceder a ella y ella por acceder a él?

Otras esferas —precisamente gracias a la apertura universal del espíritu— podrían acercársele también, pero sólo en caso de esfuerzo activo por ambas partes. La naturaleza *no necesita* ese esfuerzo, y no sería *capaz* de él en modo alguno, pues ella no es una esfera espiritual y no fluye de un centro personal, sólo del cual puede salir una actividad. La segunda posibilidad parece plausible. Pero sólo en la medida

en que se trate de un conquistar *espiritual* de nuevas esferas, de un [42] tomar noticia de ellas. Y no en el sentido de que ahí deba tener lugar al mismo tiempo una acogida del alma en un reino ajeno. Mientras el hombre acepte la esfera ajena solamente con el espíritu, puede permanecer sustraído anímicamente a ella, exactamente igual que puede tomar noticia y conocimiento de la naturaleza mientras se cierra anímicamente a ella. Hacerse visible para el espíritu no significa lo mismo que inundar el alma. Puede que el espíritu vea y que sin embargo el alma permanezca vacía. Pero mientras el espíritu del nuevo reino no llene el alma, ésta tampoco tendrá en él emplazamiento alguno. Y la pregunta de cómo es posible esa inundación [43] sigue aún sin respuesta.

El mal no podría llegar al hombre si no tuviese en él una morada originaria. El hombre echa mano del mal con libertad cuando sucumbe a la tentación. Pero ese echar mano, que no es un puro asir espiritual, sino entrega anímica, sólo es posible si aquello de lo que se echa mano ya ha encontrado entrada en el alma anteriormente. Y en el alma sólo encuentra entrada lo que es conforme a ella. No está abierta a todo y a todos, como el espíritu. Según eso vuelve a parecer ahora como si perteneciese de igual manera a los distintos reinos en los que puede asentarse. Parece incomprensible por qué ha de estar más en casa en uno de ellos [44] que en el otro, y también por qué —en contraposición con el reino de la naturaleza— es necesario un especial abrirse paso hacia ahí. Si el alma pertenece igual de originariamente a todos, ¿por qué no puede ser movida de igual modo a reacciones desde todas partes? De entrada: pertenecer a todos *originariamente* no significa pertenecer a todos *de igual manera*. Lo que está en la naturaleza está solo en ella. El estar vinculado con todo lo que pertenece a la naturaleza sólo significa para el alma la posibilidad de verse sacudida por ello en un impacto exterior. Desde ahí nada puede inundarla. Y si ella misma es por entero naturaleza, y esto significa: [45] obtusamente cerrada en sí misma, absolutamente nada puede inundarla. Hemos visto que a pesar de ello no está en sí misma, porque su vida se pasa en reaccionar a “impactos” exteriores. No llega a vivir plena y libremente lo que vive en ella misma.

<5. El reino del mal y el reino de la luz>

Sólo el alma espiritualmente despierta está tan abierta que puede acoger algo en sí. Y lo que puede inundarla es a su vez solamente espí-

ritu. Sólo en esferas espirituales puede estar el alma verdaderamente inserta, no en la naturaleza. [45a] Sin embargo, hasta ahora no hemos hablado de la "naturaleza" solamente en este sentido. Cuando hablábamos de "reacciones naturales", no queríamos decir que éstas estuviesen limitadas meramente a la vida anímica obtusa, sino que al mismo tiempo se apuntaba a algo que se encuentra también en la vida espiritual. Entre impresiones y reacciones existen nexos a los que consideramos conformidad a leyes *racionales*. Esa razón, así lo hemos visto, en parte actúa en la oscuridad, en parte se manifiesta abiertamente y resulta plenamente visible para el sujeto mismo de las impresiones y reacciones. Las leyes racionales inciden sobre el contenido de las impresiones y [45b] reacciones con entera independencia del sujeto en cuya vida espiritual se realicen. No se necesita un "espíritu" *especial*, una esfera espiritual peculiarmente cualificada, para que puedan desplegar su dominio. En la medida en que la vida espiritual se desarrolle en la forma de la motivación, es decir, en la forma de la "respuesta" racionalmente exigida a impresiones, el sujeto espiritual estará sometido sin más a las leyes racionales, con la misma obviada con la que todo acontecer natural obedece a las leyes naturales. Y por causa de esta obvia inclusión podemos hablar aquí de un segundo [45c] reino de la naturaleza o bien, de forma más contundente, de un reino de la *razón natural*. Que entre la naturaleza en sentido propio y esa "naturaleza espiritual" sigue existiendo una diferencia radical, es algo que apenas será necesario subrayar. Se sigue de lo anterior más que suficientemente.

Al despertar a la libre espiritualidad el sujeto se encuentra a sí mismo en el reino de la razón natural. Ese despertar mismo todavía no se debe considerar como asunto de su libertad, ni tampoco la pertenencia a ese reino y la tendencia a conducirse conforme a sus leyes. Pero sí existe una libertad de esa tendencia y [45d] frente a todas las leyes racionales concretas individuales. El sujeto siempre *puede* obrar de modo distinto al que está en correspondencia con ellas. Cuanto más cobra conciencia de ello y hace uso de ello, tanto menos está "elevado" al reino de la razón y "resguardado" en él. Aquí se dista tanto de un verdadero estar elevado y resguardado como en la naturaleza en sentido específico. Precisamente lo que es necesario para entrar en ese reino —la espiritualidad libre— separa al mismo tiempo de él y pone al sujeto sobre sí mismo. El reino de la razón no es una esfera espiritual que fluya desde un centro personal y esté cualificada específicamente por él. Sólo en esas esferas puede estar la razón verdaderamente elevada y resguardada, [45] y hacia ellas tiene que abrirse paso median-

te la libertad. [45c] Ese abrirse paso es un acto libre en el que el alma afirma el espíritu de la esfera que quiere apoderarse de ella y se entrega a él, de modo que él pueda tomar posesión de ella y ella pueda tomar morada en ese reino.

[45] Sólo sigue estando en cuestión, así pues, por qué el alma puede pertenecer a una esfera espiritual de modo más verdadero que [46] a la otra. Hemos dicho que el mal necesita tener en el alma una morada originaria para poder entrar en ella. Entonces ¿no es un poder ajeno que toma posesión de ella, según antes nos parecía? La tentación no le viene de fuera, sino que ella la encuentra en su interior, necesitada tan sólo de la legitimación mediante un acto libre. Hay *una sola* tentación a la que está expuesto el sujeto *libre* puramente como tal y con independencia de lo que llene su alma, una tentación que es la única en la que pudieron caer los ángeles y el hombre en estado de integridad y con la que el tentador podía acercarse también a Cristo¹⁴: la tentación de asentarse en sí mismo, de convertirse a sí mismo en señor. Al mismo tiempo la única que por su naturaleza es rebelión contra Dios, ninguna otra cosa, y de la que tiene que proceder el mal mismo, mientras que cualquier otra ya presupone la constitución del mal y solamente *—implicite o explicite—* está dirigida también contra Dios. A una tentación, sea cual sea su tipo, sólo se le puede *salir al paso* desde el espíritu de lo alto¹⁵. [47] El hombre por sí mismo no puede calar la tentación que está activa en él ni resistir a ella. En quien no es “justo por la fe” es por así decir una “casualidad” que no peque, sino que rechace la tentación. No es entonces el *quale* del pecado lo que rechaza, sino —sí es que se trata de un rechazo “fundamentado”, de un rechazo motivado racionalmente— *lo pecaminoso*, el portador de esa cualidad, a causa de un disvalor que le afecta desde otro lugar, real o pretendidamente. [48] Parece evidente que la tentación como tal es algo que sólo puede darse en un alma en la que el “bien” y el “mal” estén en casa. A quien esté enteramente lleno de Dios la tentación no se le puede acercar. En quien esté enteramente lleno del mal no exis-

14 Alusión a Mt 4, 1-11.

15 El pasaje “Hay una sola ... de lo alto” escribió Edith en papel aparte, y fue así copiado a máquina en la copia mecanografiada que existe (f. 16), este texto fue añadido en vez de las 12 líneas existentes en el texto autógrafo de Edith y que se halla tachadas con lápiz, en las que se leía: “A Cristo el tentador se le acerca desde fuera. Pero no encuentra en Él puerta alguna por la que entrar. Cristo no ‘cae en tentación’ y no necesita defenderse de ella. Sólo la capta y le da la respuesta que merece. Con ello hace reconocible la tentación como tal y muestra cómo hay que comportarse hacia ella”.

te base alguna para una decisión en contra. El libre rechazo de una cosa necesita siempre la otra para apoyarse en ella.

Sí, así pues, el mal tiene que estar en casa en el alma para que ésta pueda ser tentada al mal, ¿cómo es posible que a su vez ella no esté en casa en él? Digamos, de entrada, que son cosas distintas [49] ofrecer un flanco descubierto a la tentación, ser tentado y sucumbir a la tentación. Sólo cuando ha sucedido esto último se halla el alma realmente bajo el signo del mal, se ha puesto al servicio de su reino, de modo que el espíritu del mal puede hacer su entrada en ella. Hemos dicho que entonces ese espíritu actúa desde ella y ya no es ella misma quien reacciona de su modo natural a las impresiones que recibe. “De modo natural” a ciertas impresiones corresponden determinadas reacciones que les están asignadas con arreglo a leyes racionales. Hay cosas que son *dignas* de amor y otras que *merecen* odio. Amar lo que es digno de amor [50] y odiar lo que es digno de odio es algo que cualquiera puede hacer por naturaleza. Hay además por naturaleza diferencias individuales en el amar y odiar y en la inclinación a ello. Pero odiar lo digno de amor no es “natural”, sino específicamente diabólico, y eso sólo puede hacerlo “el malo” mismo o alguien que esté poseído por el mal. Sus reacciones no son inteligibles desde la razón natural ni desde la individualidad, sino única y exclusivamente desde el espíritu del mal. El odio es la reacción específica del mal, o, más correctamente, [51] el acto espiritual específico en el que el mal puede y tiene necesariamente que irradiarse a sí mismo conforme a su esencia material¹⁶. El mal es un fuego devorador. Si permaneciese en sí mismo, tendría que consumirse a sí mismo. Por ello, alejándose de sí mismo con eterna inquietud, tiene que buscar un área de dominio en la que pueda asentarse, y todo aquello a lo que echa mano es capturado y sacado de sí mismo por la inquietud propia del mal. Por ello cuando el alma se ha puesto al servicio del reino del mal no está en sí misma, [52] y por tanto tampoco está en casa en ese reino.

Dirijamos nuestra atención ahora a la relación del alma con el reino de la gracia. También la gracia, para que el alma pueda echar mano de ella libremente, tiene que ser eficaz ya en el alma, y para poder ser eficaz tiene que encontrar ya una morada en ella. Y, al igual que el espíritu del mal, también el espíritu de la luz, el espíritu *santo*, obra en el alma de la que toma posesión una transformación de sus reacciones naturales. Hay reacciones que están excluidas por él, tam-

16 Cf. nota 7*.

bién cuando con arreglo a la razón natural serían oportunas: odio, sed de venganza [53] y otras semejantes. Y hay actos espirituales y estados anímicos que son las formas específicas de su vida en cada momento: amor, misericordia, perdón, beatitud, paz. Comparecen también cuando con arreglo a la razón natural no habría motivos para ellos. Por eso “la paz de Dios sobrepasa toda razón”¹⁷. Y por eso el reino de Dios tiene que ser una “locura” para todos los que están fuera¹⁸. El espíritu de la luz es por su esencia propia plenitud rebosante, riqueza perfectísima que nunca mengua. La razón de que se irradie no es que no soporte permanecer en sí mismo: al irradiarse permanece [54] en sí mismo y se conserva a sí mismo. Y aquello que él llena es custodiado en él, y él es custodiado en lo que él llena. El alma que lo acoge se ve llenada por él y lo conserva en sí aun cuando lo irradie, e incluso cuanto más lo irradie más permanece él en ella. Así ella puede encontrar en él una verdadera morada. Ahora bien, ¿qué sucede con la individualidad del alma? ¿No queda aniquilada si se eliminan las reacciones naturales, y no se le impide desplegar plenamente su vida cuando el espíritu nuevo hace su entrada y toma el poder en ella? A eso mismo aluden también las expresiones referentes a la muerte [55] mediante la que se gana la vida, al odio contra la propia alma y otras semejantes. De hecho es indudable que en el “renacimiento desde el espíritu”¹⁹ el alma experimenta una transformación radical. La vida en la que solía desplegarse y desplegar su modo de ser propio se le corta. De entrada desaparece de ella progresivamente, a medida que la gracia se va difundiendo en ella, lo que ofrecía un punto de ataque al espíritu del mal y sin embargo le pertenecía a ella misma. Y desaparece la vinculación a la razón natural y el modo de reaccionar prescrito por ésta. Sin embargo, lo que llamábamos “individualidad”, lo más propio del alma, no es extinguido. Y es que esa individualidad [56] no es una disposición a determinadas reacciones, no es una capacidad psíquica que involucre cuando no puede desplegar su potencialidad en estados psíquicos actuales. Está “tras” todas las “facultades”, disposiciones, reacciones naturales. Les imprime su sello allí donde estén, pero de suyo es independiente de ellas y no desaparece con ellas. Todo el “carácter” de una persona, es decir, la totalidad de las disposiciones naturales específicamente coloreadas por su individualidad anímica, puede ser destruido, el alma puede ser arrancada de

17 Alusión a Flp 4, 7.

18 Alusión a 1 Cor 1, 23.

19 Alusión a Jn 3, 5-8.

ese fundamento natural desde el que y con el que se levantó, y sin embargo conservar su individualidad. [57] Esa individualidad es intangibilis. Lo que entra en el alma y sale de la misma queda impregnado por ella. También la gracia es acogida por cada alma a *su* manera. Su individualidad no es expulsada por el espíritu de la luz, sino que se desposa con él y de ese modo experimenta verdaderamente un “nuevo nacimiento”. Pues el alma sólo despliega su modo de ser propio total y puramente en la medida en que permanezca en sí misma. En todo su reaccionar no sólo se despliega a sí misma, sino que al mismo tiempo está sometida a las leyes a las que esas reacciones están sujetas como tales e independientemente del sujeto que las realice en cada caso. [58] Sólo cuando está exenta de todo lo exterior y en calma vive con pureza su propia vida. Pero —lo hemos visto una y otra vez— sólo puede estar en calma y exenta de lo exterior cuando es elevada al reino de lo alto. Así se recibe a sí misma como regalo en virtud de la gracia.

II

<LA PARTICIPACIÓN DE LIBERTAD Y GRACIA EN LA OBRA DE LA REDENCIÓN>

<6. Imposibilidad de ganar el alma sin la gracia>

Que se trate un *regalo* es una característica esencial. “Quien quiera conservar su alma la perderá”²⁰. Así pues, el alma sólo puede llegar a sí misma si no se ocupa de sí misma. ¿Cómo debemos entender esto? Es perfectamente pensable que un hombre se hastíe del mundo y trate de llegar a él mismo antes de que la gracia haya echado mano a él. [59] Puede tratar de encontrarse a sí mismo liberándose del mundo, es decir, reprimiendo las reacciones naturales. El resultado de esa actividad puramente negativa no será sino negativo. Ese hombre se vacía cerrándose a la compleción desde fuera, la mortificación conduce a la muerte. Lo peculiar de la vida anímica es que tiene que fluir al alma. Y precisamente cuanto más sea su vida propia e íntima, menos capaz será el alma de hacerse por sí misma con ella.

20 Mt 10, 38.

Otro intento de guardarse a sí mismo es oponer al mundo la propia peculiaridad. No sustraerse a las impresiones y reacciones, [60] sino reaccionar de *una sola* manera y sólo de esa. "Puede que sea malo, puede que sea irracional, pero *yo* me comporto como me cuadra *a mí*". De hecho se puede decir de toda individualidad que es el centro de una esfera espiritual propia y que esa esfera tiene su propia "razón". Si es posible retirarse por entero a esa esfera y —en el caso de que lo sea— qué se puede alcanzar con eso, son cuestiones nuevas.

De entrada es ya muy difícil distinguir qué es realmente una reacción desde la individualidad y qué es reaccionar solamente con arreglo a la costumbre, y en la mayor parte de las ocasiones de una forma que está determinada por el espíritu del entorno al que [61] y desde el que nace el hombre. Con harta frecuencia, precisamente allí donde cree ser enteramente libre y enteramente desde él, es totalmente dependiente y está formado totalmente con arreglo a otros y desde fuera. Pero supongamos que se evita este engaño, que existe una auténtica reacción desde la individualidad. La reacción como tal no puede ser, como ya lo estamos viendo, vida absolutamente individual. Es posible sustraerse a la reacción racionalmente exigible, y por lo tanto a una ley racional específica, pero nunca se puede elegir más de una reacción *posible*, es decir, una reacción perteneciente al reino de la razón y sometida a sus leyes, y no es posible generar desde la individualidad [62] una reacción propia sólo de ella. Permanece la vinculación a la impresión, sea cual sea la manera de reaccionar a la misma. Permanece la dirección hacia fuera. El resultado es que el alma se consume en reacciones que bien pueden llevar la impronta de su individualidad, pero no descansan en su individualidad.

Queda aún un tercer camino: que el hombre trate de ganar la gracia *para* encontrarse a sí mismo en el reino de la gracia. Pertenecer a esa situación que aún no esté interiormente tocado por la gracia (preparatoria), sino que únicamente *sepa* que aquí y sólo aquí puede encontrar quietud y amparo.

<7. Necesidad del apartamiento de sí mismo. Preocupación y angustia>

[63] Existe la peculiar ley de que la mirada a la propia alma bloquea el camino hacia la gracia, y por tanto hacia uno mismo. Sólo quien está orientado sin reservas a la gracia puede participar de ella. Esto parece extraño, porque suele ser la preocupación por su *salva-*

ción lo que hace que el alma vaya en pos de la gracia. ¿Cómo puede al mismo tiempo preocuparse de sí misma y apartarse de sí misma? Ciertamente, eso no es posible mientras la “preocupación” sea realmente *preocupación*. Pero en esa palabra se ocultan varias cosas. La “preocupación por” presupone la ocupación con el objeto del cual uno se preocupa. Esa preocupación no suele ser la que lleva a la salvación. [64] Mantiene firmemente asido su objeto. Hay que distinguir de ella algo que también se designa como “preocupación”, pero que no es de ningún modo preocupación “por” algo y no precisa dedicación alguna a lo que preocupa: la *angustia* de la que está llena toda alma no amparada. Esa angustia puede adoptar formas muy distintas, pero en todas sus formas lo que la caracteriza es que no es miedo a algo concreto que el alma tenga delante. Se adhiere ya a una cosa, ya a otra, pero aquello a lo que se adhiere no es aquello a lo que la angustia se refiere propiamente. Y la angustia aleja al alma de sí misma, no la mantiene firmemente asida en sí, como hace la preocupación. Bien es cierto que es el estado del alma quien suscita en ella la angustia. Pero eso no tiene por qué suceder en la forma de la motivación explícita. [65] La angustia no tiene por qué seguirse para el alma de la ocupación consigo misma, y su estado no necesita en modo alguno ser captado objetivamente. En cambio, sí que es propio de la angustia “notarlo”. Y cuanto más claramente se note, más claramente será consciente la angustia como angustia.

El estado del alma que da origen a la angustia y que se expresa en ella es el pecado (*peccatum originis* y *peccatum actuale*). Mientras la angustia a la que aquí nos estamos refiriendo continuamente —la angustia *metafísica*— siga siendo confundida con el miedo a algo ligará al alma a una vida periférica —a actividades destinadas a hurtarse a aquello que angustia, o a una entrega [66] al mundo externo destinada a acallar la angustia mediante emociones procedentes de aquél— y la alejará de sí misma. Lo segundo, el insensibilizarse, sigue siendo posible también cuando la angustia metafísica como tal y su nexa con el pecado ya ha sido calado. Pero sólo si es un *saber* de ello meramente racional, y no un *notar* interior. Pues tan pronto el alma nota realmente la angustia y la pecaminosidad ya no puede librarse de ellas, por mucho que le guste y por mucho que se arroje con toda avidez a la vida periférica. En ese caso permanece firmemente atada a sí misma, pese a todo aquello a lo que acierte a entregarse. El estar atado hacia atrás que no contradice al apartarse de sí mismo [67] es sumamente característico de la angustia.

<8. Gracia preparatoria y el comportamiento libre hacia ella>

Lo que con seguridad hace que pueda notarse la pecaminosidad y despierta la angustia es el toque de la *gracia* y la contemplación de la *santidad*. Las dos cosas se copertenecen. Quien no haya sido tocado interiormente por la gracia, no verá la santidad, tampoco cuando se encuentre con ella. Pero tan pronto la gracia haga irradiar luz en él, incluso antes de que él se haya abierto a ella, se le abrirán los ojos y lo santo se le tornará visible. Ambas cosas pueden coincidir en el tiempo: puede ser tocado por la gracia al ver lo santo. Pero también puede suceder que la gracia comience en él sin que él se encuentre en ese preciso momento con un [68] santo.

Estamos hablando todavía de la gracia *preparatoria*, que está presupuesta para el libre echar mano de ella y la entrada en su reino. Frente a ella es posible un comportamiento libre distinto. El alma puede cerrar los ojos ante ella, porque su contemplación despierta e intensifica la sensación de la propia pecaminosidad y la angustia, y tratar de huir de ella y de sí misma. En ese caso permanece, como hemos dicho, firmemente atada a sí misma, y bajo todas las emociones de cada momento crece la angustia. También puede mirar a la gracia a los ojos, plantarle cara y pese a todo cerrarse a ella. Esa es la actitud del protervo. Desea expulsar la angustia [69] mediante la obstinación, y al hacerlo se hunde cada vez más en ella. Y existe una última posibilidad: arrojarse sin reservas en brazos de la gracia. Es el decidido apartamiento del alma de ella misma, el más incondicional desprenderse de sí mismo. Pero a fin de poder desprenderse de ese modo el alma tiene que asirse con tanta fuerza, comprenderse desde su más íntimo centro tan enteramente que ya no pueda perderse. La autoentrega es la más libre obra de la libertad. Quien se entrega a la gracia tan enteramente despreocupado de sí mismo —de su libertad y de su individualidad— se fundirá en ella de ese mismo modo, siendo enteramente libre y enteramente él mismo. Sobre ese trasfondo destaca [70] claramente la imposibilidad de encontrar el camino mientras uno aún se mire a sí mismo. La angustia puede empujar al pecador a los brazos de la gracia. La angustia que empuja desde atrás. Pero al dirigirse por entero hacia ella se librará de la angustia, pues la gracia le quita el pecado y la angustia.

<9. Esfuerzo libre sin gracia preparatoria>

Hablábamos del posible comportamiento libre ante el pecado. ¿Hay también un comportamiento ante la gracia sin que ella sea efi-

caz de forma preparatoria? ¿Puede adelantarse la libertad a la gracia? Para ello es presupuesto necesario que se sepa de la gracia y de sus efectos. Y ese conocimiento puede poseerlo efectivamente alguien que aún no haya sido tocado por la gracia interiormente. [71] Y esa persona puede ponerse en camino para buscar la gracia que no vino a ella por sí sola. El acto de entrega aún no puede ejecutarlo. Sólo es posible en virtud de la gracia preparatoria. Pero desligarse de sí misma y volverse hacia la gracia sí puede hacerlo. Si entonces la gracia la toca, ya no se necesita ningún acto expreso de entrega: la gracia afluye sin obstáculos al alma que ya estaba abierta a ella previamente y toma posesión de ella sin más. (Es muy comprensible que la colaboración de la libertad se sustraiga por entero a la mirada de quien —como Lutero²¹— llega a ser partícipe de la gracia por esta vía). Pero antes la persona vive por entero en la angustia. No huye hacia la periferia, sino que resiste tenazmente [72] en sí misma, recogida en su alma, por más que se sienta vacía y sin consuelo. Sólo puede aguardar quietamente, en una espera reconcentrada de lo que ha de venir. También puede salirle al encuentro: mediante la ocupación con objetos que le son conocidos como sagrados, aunque el espíritu de lo alto que los llena aún no le sea perceptible y por lo tanto la santidad no le sea visible, esperando que en algún momento salte a ella y se encienda en ella la chispa que le abra los ojos y le franquee la entrada al reino de la luz. Este camino se parece a una travesía por el desierto. Cuándo lleve a la meta, es algo que no se sabe. Puede llenar toda la vida de una persona.

[73] Tampoco la entrega a la gracia preparatoria es necesariamente un acto único y obra de un instante. Más cierto es que también el hombre en el que actúa la gracia y que se vuelve hacia ella necesita fácticamente una lucha durante toda su vida para ir desligándose progresivamente del mundo natural y de sí mismo. La libertad absoluta y la total fusión con el reino de la gracia son en ambos caminos la meta que, sin embargo, no se alcanza por completo durante la vida terrena por uno ni por otro. Esa meta sólo se hace visible en el acercamiento incompleto como aquello que verdaderamente importa. Además, en realidad ambos caminos no están tan separados como podemos y

21 Martin Lutero (1483-1546). Ingresó en la Orden de los Agustinos. Ordenado sacerdote en 1507. En 1512 doctor en Wittenberg. En 1520 llevó a cabo la ruptura con la Iglesia Católica. Murió de angina de pecho en Eisleben... Compuso numerosos escritos, además de la obra magna que fue la traducción de la biblia al alemán.

tenemos que separarlos en la consideración teórica. [74] También el santo conoce épocas de “sequedad” interior en las que tiene que resistir en los desiertos, precisamente las *conoce* porque destacan sobre el trasfondo de las épocas en las que la luz de la gracia le inunda y el fuego del espíritu le abrasa.

<10. Gracia sin colaboración de la libertad>

Tratábamos de entender qué parte tiene la libertad en la obra de la redención. Para ello no es suficiente poner la mirada sólo en la libertad. Hay que comprobar asimismo qué puede la gracia, y si también para ella hay un límite absoluto. Ya lo hemos visto: la gracia tiene que llegar al hombre. Por sí mismo éste, en el mejor de los casos, puede llegar hasta la puerta, pero [75] nunca forzar la entrada. Y además: la gracia puede llegar a él sin que él la busque, sin que él la quiera. La cuestión es si la gracia puede completar su obra sin colaboración de la libertad del hombre. Nos parecía que hay que responder que no a esa pregunta. Esta es una aserción grave. Pues, como resulta evidente, con ello estamos diciendo que la libertad de Dios, a la que denominamos omnipotencia, encuentra un límite en la libertad humana.

La gracia es el espíritu de Dios que se abaja al alma del hombre. No puede encontrar morada en ella si no es acogida libremente en ella. Esta es una dura verdad. Significa —además de la mencionada barrera para la omnipotencia divina— la [76] posibilidad de autoexcluirse por principio de la redención y del reino de la gracia. *No* significa un límite de la misericordia divina. Pues aun cuando no podamos cerrarnos al hecho de que para innumerables personas la muerte temporal llega sin que hayan mirado a los ojos a la eternidad ni una sola vez y la salvación se ha convertido para ellas en un problema, al hecho de que además muchos se esfuerzan toda su vida por la salvación sin llegar a participar de la gracia, no sabemos, con todo, si para todas esas personas la hora decisiva llega en un lugar del más allá, y la fe puede decirnos que es así.

Así pues, el amor [77] omnimisericordioso puede abajarse a todos. Creemos que así lo hace. ¿Y va a haber almas que se le cierran permanentemente? Como posibilidad por principio no cabe rechazar que eso suceda. *Fácticamente* puede resultar infinitamente improbable. Precisamente en virtud de lo que la gracia preparatoria puede obrar en el alma. Puede que precisamente se limite a llamar a la puerta, y hay almas que se abren a ella ya en respuesta a esa llamada en

voz baja. Otras no le prestan atención. En ese caso puede introducirse ocultamente en las almas y extenderse más y más en ellas. Cuanto mayor sea el espacio que tome de ese "modo tan ilegítimo", más improbable será que el alma se cierre a ella. El alma ve el mundo ya a la luz de la gracia. [78] Percibe lo santo allí donde le sale al encuentro y se siente atraída por lo santo. Nota igualmente lo no santo, y le repele, y todo lo demás palidece frente a esas cualidades. A ello corresponde en su interior una tendencia a conducirse en el sentido de la gracia, con arreglo a la "razón" que le es propia, y ya no con arreglo a la razón natural o a la razón del mal. Si el alma sigue ese impulso interior, con ello se somete implícitamente al dominio de la gracia. Es posible que no lo haga. En ese caso necesita una actividad propia dirigida contra la influencia de la gracia. Y esa actuación de la libertad significa una tensión tanto mayor cuanto más se haya extendido en el alma la gracia preparatoria. [79] Esa actividad de defensa se apoya—como todos los actos libres— en un fundamento de otro tipo, por ejemplo en impulsos naturales que son eficaces en el alma además de los impulsos de la gracia.

Cuanto mayor sea el terreno que la gracia gane a lo que llenaba el alma antes que ella, tanto más terrero sustraerá también a los actos dirigidos en su contra. Y para ese desalojamiento no hay límites predeterminados. Cuando todos los impulsos opuestos al espíritu de la luz han sido desalojados del alma, es infinitamente improbable una decisión libre contra él. Por eso la fe en lo ilimitado del amor y de la gracia divinos también justifica la esperanza en una universalidad de la redención, aunque [80] a través de la posibilidad de la resistencia a la gracia, que permanece abierta por principio, sigue existiendo también la posibilidad de una condenación eterna.

Vistas así las cosas se anulan también las barreras para la omnipotencia divina antes mencionadas. Persisten únicamente en tanto se contraponga solamente la libertad humana a la divina y se deje inatendida la esfera que constituye el fundamento de la libertad humana. La libertad humana no puede ser rota ni anulada por la divina, pero sí, valga la expresión, engañada. El abajarse de la gracia al alma humana es una obra libre del amor divino. Y para su difusión no hay límites. Qué caminos elija para su [81] eficacia, por qué trata de ganarse a un alma y hace que otra trate de ganarlo a él, si, cómo y cuándo actúa, también en los casos en que nuestros ojos no notan efecto alguno: todas estas son preguntas que se sustraen a la penetración racional. Sólo nos está dado un conocimiento de las posibilidades de principio,

y en virtud de las posibilidades de principio una comprensión de los hechos que nos son accesibles.

III²²

<POSIBILIDAD DE UNA ACTIVIDAD SALVÍFICA MEDIADORA>

<11. Mediación sin actividad del mediador>

Hasta ahora se trataba exclusivamente de determinar la colaboración de las personas concretas en la obra de su redención. Pero lo que hemos visto puede permitírnos comprender otra cosa más, a saber, la posibilidad de una *mediación* y las formas [82] que puede revestir. Existe la posibilidad de que la gracia no se acerque *directamente* a la persona, sino que elija pasar a través de personas finitas. Y en la estructura de la persona finita hay diversos puntos de engarce para la actividad mediadora. Dicho de otro modo: un hombre puede servir a la salvación de otros hombres de diversas maneras.

El mediador aparece de la forma más llamativa como *instrumento* de la gracia divina cuando la luz que se ha encendido en él irradia desde él y conduce a otros por el camino de la salvación. Las obras de amor que —lleno del espíritu— él hace, toda su actitud vital y su conducta vital determinadas [83] por el espíritu, atraen las miradas hacia él sin que él lo quiera. Su santidad resulta patente, aunque sólo para aquellos cuyos ojos ya están abiertos, y los atrae al seguimiento. Y quien le sigue se somete con ello al espíritu de la luz, aun cuando todavía no se haya adentrado hasta su autor personal. En el camino del seguimiento tiene que ser llevado finalmente también a Dios, porque lo central de la vida de su modelo —aquello de lo que fluye todo lo demás— es el constante dirigirse a la fuente de la luz.

Esta forma de mediación se realiza sin colaboración alguna de la libertad por [84] parte del mediador. Tan pronto su libertad esté en juego se complica la situación. Diremos de antemano que a la libre mediación le están puestos límites absolutos hacia dos lados: por la libertad del hombre cuya salvación está en juego y por la libertad divi-

22 El manuscrito ponía "II", cifra que correspondía al borrador inicial.

na. No se puede forzar a nadie a su salvación, y no se puede tampoco obtener a la fuerza la gracia para nadie. Y, sin embargo, la colaboración de gracia y libertad crea situaciones tan peculiares que nos sentimos tentados de hablar de un poder absoluto del mediador.

<12. Actividad frente al necesitado de salvación>

Consideremos primero la posible conducta libre [85] del mediador hacia aquél cuya salvación trata de alcanzar. Puede tratar de determinarle a que él se vuelva a la gracia. Los actos libres aquí pertinentes son principalmente actos de comunicación acerca del camino de la salvación y de todo lo que guarda relación con él: comunicaciones directas o indicación de las fuentes de las que se debe obtener el *saber* acerca de lo que hace falta. Junto a esta actividad de *enseñanza*, que presupone que el saber acerca de la salvación suscitará el anhelo de alcanzarla, y el anhelo la decisión libre, puede darse una apelación a otros motivos, p. ej. peticiones apoyadas en el amor natural [86] al mediador de la persona que se trata de ganar, o amenazas que cuenten con su miedo, etc. En todos los casos estamos ante intentos de, con ayuda de la vida del alma no sometida a arbitrariedad alguna, poner en movimiento la actividad libre en dirección al fin buscado. También cuando la actividad del mediador se dirige inmediatamente a la del otro —suplicando el volverse hacia la salvación como obra libre del amor, o exigiéndolo como acto de obediencia— se presupone la colaboración de aquel estrato inferior.

<13. Mediación activa ante Dios>

Si el mediador logra inclinar hacia él de esta forma la voluntad ajena, habrá establecido un nexo directo entre el alma necesitada de salvación y la gracia, y con ello habrá cumplido su función de mediador, [87] al menos en la medida en que su actividad puede desarrollarse directamente sobre el alma ajena. Le queda aún otro camino, y ese segundo camino es el único cuando no logra poner de su parte a la voluntad ajena. Me refiero a la apelación a la gracia misma, al esfuerzo por ganarse a la acción amorosa divina como aliada. La actividad que hay que desplegar en ese caso es la de la *oración*. El creyente puede dirigirse a Dios en la oración y suplicarle que haga partícipe a otro de su gracia. Y Dios puede atraer a sí a un alma por amor a otra

que Él ha acogido en sí. Por qué caminos, ya lo vimos antes. [88] Que al escuchar la oración la libertad divina se someta, por así decir, a la voluntad de sus escogidos es el hecho más maravilloso de la vida religiosa. Por qué es así, es algo que excede toda comprensión.

<14. Representación y responsabilidad>

La posibilidad de esta mediación ante Dios tiene consecuencias que llegan muy lejos. Ella es lo que hace de la salvación un asunto *común* de todos los hombres. Cada uno es *responsable* de su propia salvación, toda vez que puede obtenerla mediante la colaboración de su libertad, y no sin ella. Y cada uno es al mismo tiempo responsable de la salvación de todos los demás, toda vez que tiene la posibilidad de obtener la gracia para todos los demás suplicándola mediante su oración. Mediante [89] su oración, que es su *obra libre*. Pues la responsabilidad está anclada en la esfera de la libertad. De la constitución natural de su alma el hombre no es responsable. Puede estar afectada por una mancha, puede ser de valor negativo, puede estar “rechazada”. Pero eso no es su *culpa*. Pues la culpa es algo a lo que sólo se puede dar origen con actos libres en el mundo. Cuando en virtud de la actuación libre de una persona ha sido realizada en el mundo una situación de valor negativo, precisamente con eso ha surgido una culpa. La culpa exige la pena, y la pena es por su contenido material un sufrimiento al que se condena al culpable. [90] La responsabilidad designa la capacidad de ser autor de una culpa, y por tanto objeto de la pena que ésta merece. Está dada sin más con la libertad.

La contraimagen positiva de la culpa y la pena es el mérito y la recompensa. También el mérito es puesto en el mundo por un acto libre, la realización de una situación de valor positivo, y la recompensa que le corresponde es por su contenido material una “dicha” de la que se hace partícipe al que ha contraído el mérito. La responsabilidad se debe extender a la posible autoría de méritos. Las *buenas dotes* de una persona distan tanto de ser su mérito como sus “malas aptitudes” de ser su culpa. [91] No es responsable de unas ni de otras. Y tampoco lo es de lo que la gracia obre en su alma sin su intervención. En cambio es responsable de cuanto se puede “hacer” contra malas aptitudes y para obtener la salvación, en la medida en que está al alcance de su libertad. Todo acto mediante el cual actúe en contra de la gracia y toda omisión de actos necesarios o posibles para obtener la salvación le son imputables como culpa. E igualmente todo aquello

mediante lo cual actúe en contra de la salvación de otros y todo lo que omita hacer a favor de la salvación de otros.

Es muy [92] notable cómo precisamente lo que aísla por entero al hombre y lo coloca enteramente sobre sí mismo —y eso lo hace la libertad— al mismo tiempo lo encadena de forma insoluble a todos los demás y da origen a una verdadera comunidad de destino. El hombre es responsable de su salvación porque no es posible obtenerla sin su colaboración y nadie puede asumir esa responsabilidad por él. Y al mismo tiempo es responsable de la salvación de todos los demás, y todos los demás de la suya, y tampoco esa responsabilidad puede asumirla él por ningún otro, ni ningún otro por él.

<15. Responsabilidad universal e Iglesia>

En el sentido estricto de la palabra no es correcto hablar de una *responsabilidad común*. [93] Pues los actos libres son algo que cada persona tiene que ejecutar por sí y no puede ejecutar en común con otros al modo de, por ejemplo, las tomas de posición. Y así cada uno lleva su responsabilidad, la que tiene por sí mismo y la que tiene por todos los demás, enteramente solo. Y sin embargo esta *responsabilidad recíproca* es en suma medida *formadora de comunidad*, más que todas las vivencias que puedan ser comunes en sentido auténtico. Sobre ella descansa la *Iglesia*.

Dentro de la Iglesia existente hay vivencias de comunidad de los más distintos tipos: devoción, entusiasmo, obras de misericordia, etc., pero no es a ellas a quienes la Iglesia debe [94] su existencia. La razón de que al individuo le haya sido dada la fuerza de representar a todos es, antes bien, que se halla ante Dios, en virtud del enfrentamiento y de la conjunción de la libertad humana y la libertad divina, y este uno para todos y todos para uno constituye la Iglesia. Que en virtud de este absoluto estar referidos unos a otros se reúnan para formar comunidades de vida en acto es algo secundario. Cuanto más lleno esté uno del amor divino, más idóneo será para ejercer fácticamente la representación que por principio les es posible a todos. Pues el acto libre de la oración es auténtico y eficaz solamente cuando está fundado sobre el amor, sobre el amor a Dios, cuando lo que está en juego es únicamente el trato del alma individual [95] con Dios; en el caso de la intercesión por otro está fundado además en el amor a ese otro, es decir, en el amor al prójimo en Dios, con el que está necesariamente vinculado el afán por su salvación. Allí donde falta ese amor vivo, que empuja a

la actividad, el acto libre no está excluido de hecho, pero en ese caso sólo es una sombra de la auténtica oración dotada de fuerza salvadora.

Cristo, sólo en el cual ha encontrado una morada viva toda la plenitud del amor divino, es por ello de hecho el único representante de *todos* ante Dios y la verdadera "cabeza de la comunidad", que mantiene unida a la Iglesia *una*. Todos los demás son miembros de la Iglesia, dependiendo en cada caso de la participación que hayan recibido en el espíritu y en los dones, [96] y están obligados a rendir aquello de lo que sean capaces en virtud del talento que les haya sido concedido. Precisamente a causa de la imperfección de esos miembros, ninguno de ellos puede estar seguro de que sea capaz de prescindir de la ayuda que le brinde la actividad amorosa de otros, ni los otros de la suya. Y precisamente desde esa imperfección se entiende que además de la representación universal de uno por todos tengan sentido relaciones específicas de patronazgo espiritual. El individuo puede asumir específicamente dentro de la Iglesia una la representación de aquellos que son sus "prójimos" en la comunidad de vida en acto, o que se han encomendado especialmente a su intercesión [97] y son abarcados por una u otra razón con más eficacia por su amor.

<16. Representación en la culpa y el mérito>

En esas relaciones de patronazgo tiene un cometido, además de la intercesión universal encaminada a obtener la gracia divina, la relación entre culpa y pena, mérito y recompensa. Sobre el autor de la culpa tiene que ejecutarse la pena mediante la cual pueda ser *compensada* la culpa²³. El culpable está en espera de su pena ante Dios como juez al que le asiste originariamente el derecho a ejecutarla. Ahora bien, en todo acto libre existe por principio la posibilidad de que *en lugar de* la persona a la que le asista originariamente el derecho a la ejecución ésta sea efectuada por otra *en representación* de la primera. Esa posibilidad de la representación puede hacerse realidad en la relación culpa-pena [98] en diversos lugares. Por un lado, la ejecución de la pena puede ser transferida por el juez originario a otro juez. Aquí no necesitamos indagar más en este punto. El otro lugar personal en el que puede darse la representación es el del culpable. Para entender

23 Por acto punitivo o ejecución de la pena se entiende aquí de entrada siempre la *imposición* de la pena, sólo secundariamente su cumplimiento.

que también su lugar puede pasar a estar ocupado por otro hemos de tener claro qué actividad hay en el “sufrir la pena” como tal.

Hemos visto que por su contenido material la pena consiste en un padecimiento que se inflige al culpable. El padecimiento por sí solo no es un acto libre, y por lo tanto resulta patente que no es apto para la representación. [99] Pero sí lo es el *sufrir* la pena como tal. También esto puede significar varias cosas. Puedo considerar el sufrir un padecimiento que me afecta como pena por una culpa en la que he incurrido. Este calar su sentido vinculado al padecimiento no es un acto libre cuya ejecución yo pueda transferir a otro. Hay también un comportamiento frente al padecimiento infligido: un rebelarse contra él o un asumirlo, “estar dispuesto a sufrirlo”, en nuestro caso estar dispuesto a sufrirlo *como pena*. Este comportamiento es libre, y en él es posible la representación. Para que esta relación de representación pueda llegar a darse, el representante tiene que asumir la representación [100] en un acto libre. Tiene que declararse dispuesto a sufrir la pena por el otro. Pero eso no basta. El juez tiene que autorizar la representación.

La cuestión es si también es necesaria la colaboración del culpable. Posible lo es en todo caso. Puede dar su consentimiento. También puede tomar él la iniciativa: es lo que sucede cuando el otro no asume la representación hasta que él se lo pide. En esa petición va implícito el consentimiento y éste, aun cuando fuese necesario por principio para que llegase a darse la representación, no necesitaría ser declarado expresamente tras la asunción por parte del otro. [101] Pero ese consentimiento no es necesario por principio. Si el juez está dispuesto a aceptar al representante como tal y le ha impuesto la pena, la culpa queda cancelada y el culpable libre de ella, aun cuando él mismo no esté de acuerdo con ese procedimiento. Puede que siga sintiéndose culpable, que llevado por ese sentimiento asuma voluntariamente sufrimiento y que con ello haga penitencia, pero todo eso no tiene nada que ver con su punición, y ya no puede “exigirla” para sí.

Lo mismo se puede decir también del representante. Es posible que, como hemos supuesto hasta ahora, se ofrezca para sufrir vicariamente la pena, con o sin [103] consentimiento del culpable. Pero también puede suceder que el juez le elija como representante por propia iniciativa y le haga sufrir en lugar del culpable, sin esperar su ofrecimiento y ni siquiera su consentimiento. Dios *puede* castigar los pecados de los padres en los hijos, es decir, los principios del puro Derecho no tienen nada en contra. Lo único necesario a ese respecto es que al representante le sea accesible por principio el sentido del sufrimiento

como pena a él impuesta en su calidad de representante. Que se llegue de hecho a ese conocimiento no es necesario. Puede seguir siendo un enigma para el sufriente por qué ha caído sobre él ese sufrimiento, es más, ni siquiera necesita plantear la pregunta por el porqué. El único cuya colaboración [103] no puede quedar al margen para que llegue a darse la representación es el juez.

La cuestión es si cabe entender esto desde la mera relación jurídica de la representación, o si depende de la posición específica del juez. Si se desea confiar la representación a otra persona, es decir, transmitirle el derecho y el deber de ser sujeto u objeto de actos libres en nombre de otro, es necesario para ello un pacto libre entre los afectados. La representación sólo puede ser transmitida por un tercero —“en nombre” del representado— cuando el afectado no esté en condiciones de hacer ningún acto libre, por ejemplo por ser menor de edad o incapaz. (La tutela no es conferida por el tutelado). Al representante [104] no se le puede dejar a un lado de la misma forma, ya que él tiene que ser necesariamente una persona capaz de actos libres. Si no acepta la representación, ésta no llega a darse. Y, de igual modo, es jurídicamente imposible que alguien exija el cumplimiento de un derecho a una persona distinta de aquella que haya asumido la correspondiente obligación, eligiendo a la primera por propia iniciativa como representante. La peculiar situación que encontramos en la representación en el caso de la pena ha de tener su razón, así pues, en peculiaridades de ese caso.

Esa peculiaridad consiste en que en el castigar sólo es *necesario* que haya actividad en el lado del juez. Para los demás implicados sólo existe la posibilidad de una participación activa, y de conformidad con esa posibilidad [105] también una participación activa en el proceso por el que llega a existir la relación de representación. Sólo al juez le corresponde castigar, y al mismo tiempo está a su arbitrio omitir la pena o modificarla, y por ejemplo también ejecutarla sobre alguien distinto del culpable. Se le puede suplicar una cosa o la otra, pero nadie se la puede exigir jurídicamente. Todo esto está dicho solamente del juez divino. Un juez terrenal al que eso se le pudiese trasladar sin más no existe. En la medida en que se trate de una culpa “pura” (no meramente de una culpa que sólo lo sea en virtud de un Derecho positivo), todo juez terrenal —conforme a su *sentido*, aun cuando no siempre conscientemente— es representante del juez [106] supremo, sólo al cual corresponde originariamente castigar. Con qué envergadura y en qué formas se le concede el derecho a castigar no es asunto

suyo, sino del juez originario. En el caso de una “culpa” en el plano del Derecho positivo el juez originario es el Estado responsable del Derecho positivo en cuestión. Él mismo, y, en consecuencia, los jueces representantes por él nombrados están en su derecho (subjetivo) a castigar bajo el Derecho positivo promulgado precisamente por ese Estado.

Las relaciones formales expuestas siguen existiendo con ciertas modificaciones de su signo cuando cambiamos “culpa” y “pena” por “mérito” y “recompensa”. [107] Al igual que puedo ofrecerme a sufrir la pena por un culpable y, por así decir, tomar su culpa sobre mí, puedo “ceder” a otro mis méritos y tratar de conseguir que se le tribute la recompensa correspondiente a esos méritos. Puedo además llevar a alguien que esté en posesión de méritos a que me ceda parte de sus méritos. Y a su vez es posible que el juez supremo me recompense por propia iniciativa por algo que ha hecho otro, o que recompense a otro en vez de a mí.

Pues bien, esas relaciones también se dan en el contexto de la representación universal ante Dios que nos [108] ocupaba. Mediante obras “gratas” a Dios se contrae méritos a los que corresponde la gracia como “recompensa”. El santo que ha hecho “buenas obras” desde la plenitud del amor y ha reunido un “tesoro en el cielo”²⁴ puede compartir con otros desde su sobreabundancia, es decir, puede pedir para ellos la gracia en virtud de sus méritos²⁵, y es lógico solicitarlo. Por otra parte, todo el que ha pecado ante Dios, todo el que ha cargado sobre sí una culpa contra Dios, se ha hecho acreedor como pena de la “ira de Dios”, de la privación de su gracia. Es ya gracia si en vez de eso Dios envía otro sufrimiento en virtud del cual se le puede volver a encontrar. [109] Al igual que se puede sacrificar a favor de otro los méritos propios, depositándolos en su nombre ante el trono del juez, también es posible tomar sobre sí la culpa de otro, es decir, ofrecerse como aquel sobre el que debe recaer la pena.

Hay que tener en cuenta a ese respecto que sólo es meritorio lo que no se hace por la recompensa. No se puede *hacer negocios* con Dios, ni en nombre propio ni en el de otra persona. Grato a Dios sólo puede ser lo que se haga por Dios mismo. Y acerca de *qué* sea grato: Él sólo es juez Él mismo, no el que lo hace. Así pues, nadie puede

24 Mt 19, 21.

25* Ver lo anterior acerca de cómo hay que entender esto.

hacer valer ante Dios méritos que haya adquirido, porque nunca puede saber si tiene alguno. (Precisamente es característico del santo [110] no ver sus méritos).

Si antes hablábamos de que en virtud de los méritos propios se podía pedir a Dios la gracia para otro, no se debe interpretar eso en el sentido de que se podría hacer referencia a los méritos propios y exigir la recompensa por ellos. Significa solamente que los méritos del santo *objetivamente* existentes hacen que su intercesión sea especialmente eficaz. Una referencia a méritos propios no puede ser nunca más que hipotética. Y todo esto nos hace ver que no sólo el santo que ha hecho signos y milagros está llamado y facultado para ser representante ante Dios. También la persona más pobre y más doblada por el peso de sus pecados puede presentarse lícitamente ante el Señor [111] y rezar por otra. Por un lado, porque el Señor no es solamente "justo", sino también "misericordioso". Y después porque no puede haber una obra más grata a Dios que una oración creyente.

Precisamente aquí reside la clave para comprender la posibilidad de una representación en la culpa y en el mérito. Si sólo prestamos atención a las relaciones meramente jurídicas, en un primer momento quedaremos atónitos ante el hecho de que tengan aquí un campo de aplicación. En cambio, si se tiene en cuenta que cada uno disfruta de la posibilidad de obtener mediante su oración la gracia para otro, cada uno aparece como co-responsable de todo el que aún no se halla en estado de gracia y co-culpable [112] de toda culpa que otro cargue sobre sí. Al ofrecerse para el sufrimiento vicario solamente trata de reparar aquello de lo que antes se ha hecho culpable frente al otro por su omisión. Y el Señor le depara una gracia cuando le admite al sufrimiento vicario, dándole así la posibilidad de reparar. De este modo las relaciones jurídicas formales se llenan con un profundo sentido religioso.

<17. Responsabilidad del hombre por toda criatura>

Desde aquí se nos hace accesible otra responsabilidad más del hombre enteramente nueva. Hemos hablado antes de que sólo a un ser libre le es posible abrirse paso de la naturaleza a la gracia. Lo que ha sido creado [113] carente de libertad no puede buscar la salvación por sí mismo ni colaborar en su redención. Con ello no está dicho en modo alguno que no necesite la redención. "El temeroso suspiro de la

criatura aguarda la revelación de los hijos de Dios"²⁶. El alma del animal, cerrada sordamente en sí misma y al mismo tiempo, sin embargo, expulsada de sí misma con eterna inquietud, anhela el amparo que sólo la gracia puede dar. Pero no puede entender lo que le falta, ni el apagado impulso que hay en ella puede convertirse en tendencia dirigida a un fin y en obra liberadora. El rescate tiene que venirle enteramente de fuera. Sólo puede venirle de un [114] ser que encuentre por sí mismo un acceso a su alma y hacia el que tenga por su parte un cierto puente de comprensión. El hombre está llamado a ser el salvador de toda criatura. Puede serlo en la medida en que él mismo esté redimido. El santo entiende el lenguaje de los animales, sabe hacerse inteligible por ellos, y el "hermano lobo" se le somete en obediencia.

¿Qué abre al hombre el alma del animal? Él mismo es por naturaleza un animal y está vinculado en la unidad de la naturaleza con todo lo creado. Está sometido junto con todo lo creado a la legalidad que domina el juego de las impresiones y reacciones. Puede "notar" lo que vive en el alma del animal, del mismo modo que también el [115] animal nota lo que hay en el alma del hombre. Percibe el "temeroso suspiro de la criatura" y nota la apagada angustia que ahí le habla. Pero lo que le capacita para ayudar no es su condición de trozo de naturaleza, sino su condición de "hijo de Dios" que está levantado por encima de la naturaleza. Libremente erigido puede reconocer la angustia *en cuanto* angustia que en el animal sólo vive en la oscuridad. Y en la medida en que esté lleno del amor divino podrá comprender amorosamente el alma animal llena de angustia. Esta alma encuentra a su vez quietud apoyándose en el hombre aquietado.

¿Puede hacer algo parecido, en virtud del amor natural, el hombre libre pero aún no elevado y resguardado? Es patente que no existe una vinculación [116] natural con el mundo de los animales comparable a los lazos naturales que hay entre los hombres, un recíproco sentirse atraído y una especie de "amparo" natural en la protección de ciertos hombres. Pero ese amparo natural sólo es una base natural para el auténtico y verdadero, de la misma manera que el amor natural es una base natural para el amor en Dios. Bajo la protección del hombre no amparado nada puede estar verdaderamente amparado. Pero ya se puede notar en él al "llamado" a ser protector, antes de que esté capa-

26 Cf. Rom. 8,19. Edith: „Bange Seufzen" = temeroso suspiro, (griego: ἀποκράδωσις: -attenta expectatio; Vulgata: expectatio), la traducción de Edith muestra cierta resonancia de la traducción alemana cercana a la de Lutero "das ängstliche Harren".

citado para serlo de hecho. Volvemos a estar aquí ante una de aquellas relaciones especiales de patronazgo que hace necesarias la limitada capacidad de amor de las personas [117] finitas y que son preparadas por sus disposiciones y condiciones de vida naturales. Tienen por efecto responsabilidades *especiales* dentro de la responsabilidad universal.

La responsabilidad por la redención del mundo de los animales no es una *co-responsabilidad* como la que tenemos por nuestros semejantes. No existe aquí la posibilidad por principio de un acceso a la gracia no mediado, y así el destino de las criaturas carentes de libertad depende por entero de la actividad de mediador del hombre.

La cuestión es si esa responsabilidad se extiende también a la criatura inanimada. De las relaciones hasta ahora descubiertas no se desprende. [118] Todo lo inanimado está, como tal, libre de la angustia metafísica. Si una “redención” es posible en su caso, y después también necesaria, no puede tener el mismo sentido que en los seres animados. En las criaturas inanimadas actúa en su forma pura un sentido originariamente colocado en ellas: en las dotadas de vida mediante una configuración desde dentro hacia fuera, en las que no lo están mediante un despliegue meramente exterior, la extensión en el espacio y la compleción del mismo.

La repercusión de la idea creadora en este mundo no discurre puramente y sin obstáculos, las criaturas están expuestas en su despliegue a constantes obstáculos y anomalías, inermes ante ellos. [119] En la estructura que les es propia cuentan con ciertos instrumentos auxiliares. Hay sustancias “capaces de resistir” que pueden soportar un choque o eludirlo. Pero al igual que el “carácter” de un hombre muestra su limitación, y al igual que de toda “virtud” forma parte un “defecto” como su sombra, así también la peculiar cualificación de las sustancias materiales significa una limitación a determinadas posibilidades de producir efectos. Precisamente la peculiaridad de su estructura, que las asegura frente a *ciertos* ataques, las pone a merced de otros. (Lo que no excluye que una sustancia, tomada como un todo, sea más resistente que otra). Y además: su inmanente capacidad de resistencia las asegura por lo general únicamente contra [120] la aniquilación –y ello sólo dentro de ciertos límites– pero no contra un apartamiento de su dirección ontológica originaria. Evitar peligros o toparse con ellos *por propia iniciativa* no les está dado, pues para ello se necesita –cuando menos– la capacidad de “notar” y de actuar desde un interior anímico, libre o instintivamente. Así pues, la criatura inani-

mada no puede conservarse *a sí misma*, sino que tiene que *ser* conservada, no puede atenerse activamente a la idea que subyace a su creación, sino que su encarnación sin obstáculos tiene que serle asegurada desde fuera. Tiene que estar puesto un *señor* sobre la creación, un ser libre y dotado de razón. Mediante las reacciones ciegas de las que es capaz, el animal puede conservarse *a sí mismo*, pero [121] nada más. Necesita un conocimiento de las relaciones de la naturaleza que exceden el entorno de su propia vida y una previsión del acontecer posible, a fin de poder intervenir regulándolo. En los casos particulares no es necesario que esa percepción y esa previsión tomen la forma de conocimiento racional. Hay una captación racional de las relaciones que es suficiente como base para la intervención que ayuda, y toda comprensión racional se erige sobre esa base. Pero la posibilidad de ser elevado a la luz del conocimiento forma parte de ello. Y para un espíritu finito que no puede abarcar con la mirada relaciones más amplias, sino que únicamente puede apropiárselas mediante su fijación abstracta, el camino del conocimiento es el dado.

[122] Comprender progresivamente las relaciones causales en la naturaleza, y de ese modo crear una base para una predeterminación de posibilidades futuras de los acontecimientos y una intervención reguladora: tal es la tarea originaria de la ciencia natural. El dominio de la naturaleza basado en el conocimiento permite al hombre mantener a las criaturas en el sentido ontológico que llevan inscrito. La técnica moderna, en la medida en que ve su tarea en someter la naturaleza al hombre y en ponerla al servicio de los apetitos naturales de éste, despreocupándose de la idea que subyace a su creación y llegado el caso en la más crasa contraposición con ella, constituye el [123] radical abandono del servicio que le estaba señalado originariamente. De cuanto no es en la naturaleza como debería ser es responsable el hombre, el distanciamiento de la naturaleza del plan de la creación es culpa del hombre.

En este punto hay que hacer ver de nuevo que el hombre es *capaz*, por su estructura de asumir esa responsabilidad. Si efectivamente la creación está confiada a su cuidado y sólo a él, o si el Creador mismo mantiene además su mano sobre ella y quizá ha confiado a otros espíritus una intervención reguladora, son cuestiones fácticas en las que no cabe indagar racionalmente.

IV

<LA ORGANIZACIÓN PSICOFÍSICA

>COMO PUNTO DE INCIDENCIA DE LOS EFECTOS SALVÍFICOS>

[124] Lo que hemos dicho hasta ahora sobre la gracia concernía solamente a efectos intra-anímicos. El hombre estaba tomado solamente como ser espiritual-anímico que puede tender con espíritu y alma a la luz y en cuya alma puede entrar verdaderamente la luz. El cuerpo vivo²⁷ no ha sido objeto de atención alguna. Pero no podemos quedarnos ahí. Que el alma humana está sumida en un cuerpo vivo y firmemente atada a él hacia atrás no es un hecho indiferente. No es posible rechazar de plano, sino que tiene que ser examinada, la posibilidad de que aquí estemos ante un nuevo punto de incidencia de los efectos de la gracia y también de actividad salvífica propia. Al mismo tiempo seguirá en pie que sólo el alma puede ser en sentido [125] propio morada de la luz, y lo único que habrá que estudiar es si hay un nuevo acceso al alma en virtud de su vinculación con el cuerpo vivo y de las influencias procedentes de éste. Obtener claridad acerca de ese tipo de vinculación y de las posibles influencias es por ello nuestra próxima tarea.

<18. El cuerpo y el comportamiento posible hacia él>

El cuerpo está caracterizado como tal y se distingue de la mera corporeidad material que lo co-constituye por el hecho de que todos sus estados y todo lo que le sucede es notado o puede ser notado. Todo lo corporal tiene un "lado interior", donde hay cuerpo vivo hay también vida interior. No es un "cuerpo inanimado que siente", sino que en tanto que cuerpo vivo *pertenece* necesariamente a un [126] sujeto que siente a través de él, cuya configuración exterior él representa, que a través de él está puesto en el mundo exterior y puede intervenir sobre el mismo configurándolo, y que nota sus estados. Donde no hay vida interior no hay tampoco cuerpo vivo, con independencia de lo

27 Al sustantivo español «cuerpo» corresponden en alemán dos términos, *Körper* y *Leib*. El primero es aplicable a cosas materiales y a seres orgánicos en cuanto cuerpos físicos. El segundo designa al cuerpo como viviente (cuerpo vivo), también como animado. Es este segundo término el que traduciremos como cuerpo vivo, aunque a veces pongamos simplemente "cuerpo" por el claro contexto. Correspctivamente se distinguirá entre corpóreo (*körperlich*) y corporal (*leiblich*).

que la entidad en cuestión pueda tener en común con el cuerpo. Qué signifique, mirando las cosas más de cerca, la “interioridad” necesariamente perteneciente al cuerpo vivo, lo vamos a dejar sin estudiar de momento. Únicamente constatamos que no se trata de un interior con una corporeidad meramente física. Pues en la medida en que el cuerpo vivo es cuerpo físico, es hasta en lo más íntimo configuración externa de aquel interior.

El notar los estados y procesos corporales tiene distintas formas, y con ello guardan correspondencia diferentes actitudes básicas del sujeto hacia su cuerpo y en su cuerpo. Se [127] puede tener sensaciones en lugares del cuerpo determinados o delimitados con menor nitidez: dolor, presión u otras semejantes. Ese “tener” puede ser un mero ser afectado en la periferia del propio ser. Además se puede dirigir una mirada espiritual a las sensaciones y hacerlas objeto. Eso es lo que sucede cuando se constata de forma meramente humana que se tiene un dolor aquí o allí y quizá se indaga “de dónde procede” y qué cabe hacer contra él. Ese es también el caso cuando se *padece* (intencionalmente²⁸) *por* el dolor.

La mirada puede dirigirse además mediante las sensaciones al cuerpo mismo, pues la función de éstas (fenomenológicamente [128] entendida) es traer a dación el cuerpo como tal. En esa actitud el cuerpo es un objeto al que se mira, al igual que también cuando se mira a las sensaciones es el trasfondo objetual sobre el que éstas se destacan. Si, en cambio, se es afectado por las sensaciones y en ellas, sin dirigir a ellas la mirada espiritual o pasarla a través de ellas, se *vive en el cuerpo*. El sujeto no está frente a él, sino sumido en él, es sujeto primariamente corporal, sujeto de los estados corporales.

<19. Cuerpo y psique>

Para un sujeto sin vida anímica-espiritual este estar sumido en el cuerpo es lo único *posible*; no puede ponerse frente a él, [129] y no tiene una interioridad más profunda a la que pueda retirarse. Su vida interior se limita a notar sus estados corporales. En cambio, para un

28 La autora utiliza el adverbio “intentional” sin duda como término técnico de la teoría del conocimiento, es decir, no con el significado de “deliberado, intencionado”, sino el sentido de la tercera acepción del adjetivo “intencional” en el diccionario de la Real Academia Española: “se dice de los actos referidos a un objeto y de los objetos en cuanto son término de esa referencia”.

sujeto que tenga alma y espíritu el notar los estados corporales constituye la periferia más externa de su vida interior; cuanto más profundamente descienda dentro de sí, tanto más se distanciará el cuerpo de él. Y a la inversa: para poder profundizar más en sí mismo, tiene que desligarse de su cuerpo todo lo posible, y no le está permitido vivir en él. “Todo lo posible”: el total desligarse constituye el caso límite. Si pensamos realizado ese caso límite, el sujeto se ha hecho insensible a cuanto sucede con el cuerpo, [130] y ha obtenido la posibilidad de abandonarlo. Entre esos dos polos, el total estar a merced del cuerpo y el total estar liberado, son posibles los más distintos niveles intermedios. Una persona puede vivir preferentemente en actos espirituales, y sin embargo notar en su periferia los estados corporales. Procede constatar ahora que los diferentes estratos de la vida interior, los periféricos y los centrales, no están unos junto a otros limpiamente separados, sino que entre ellos existe una influencia recíproca. Un proceso mental y ser afectado por un dolor no pueden estar uno junto a otro sin que uno presente huellas del otro (sólo en ocasiones son de tan pequeña magnitud que [131] se sustraen a la consideración). O bien el dolor dirige a sí la mirada espiritual y la aparta del tema intelectual, total o parcialmente, o bien perturba el proceso espiritual sustrayéndole en mayor o menor medida las fuerzas necesarias para su mantenimiento. Acerca de qué fuerzas son esas ya se ha hablado con detalle en otro lugar²⁹.

Toda la vida interior se alimenta de una fuente que designábamos como “fuerza vital”. Todo lo que empezábamos reuniendo sin fundamentación más detallada bajo el rótulo de “interioridad” y que ya se ha revelado como muy variado está unido en sí y delimitado hacia fuera precisamente en virtud de la vinculación a esa fuente. Denominamos a tal mónada cerrada en sí [132] *psique*, y distinguimos de ella el *alma* caracterizada como lo más íntimo de toda la interioridad. Mediante la fuerza vital que alimenta todo acontecer psíquico todo lo que sucede “en el interior” está en relación recíproca. La significación del cuerpo para la *psique* no es solamente la que estriba en que el “lado psíquico” de los estados corporales absorbe algo de las fuerzas psíquicas. Sólo cuando hemos captado la *psique* podemos comprender qué sentido tiene la “inserción” de lo “interior” en el cuerpo, la interpenetración con él.

²⁹ *Causalidad psíquica*. [OC, t. II, pp. 215-339].

La fuerza vital se va consumiendo en el acontecer psíquico. Tendría que reducirse progresivamente –aun cuando no a un ritmo uniforme– si no recibiese aportes desde algún lugar [133] y se renovase gracias a ellos. La subida y el descenso de las sensaciones vitales que nos informan sobre el estado de la fuerza vital en cada momento nos dan noticia de que además del consumo hay suministro. Y hay fenómenos que nos remiten al cuerpo como una de las centrales de energía de las que la psique recibe su alimentación. La frescura corporal que notamos en todo el cuerpo (los psicólogos la denominan “sensación cinestésica”) y que nos informa de su “bienestar” pasa a lo psíquico y produce un incremento de toda la vida interior, a no ser que se le oponga otra cosa. Mediante la fuerza vital la psique parece estar bien sumida en la corporalidad. Aquí tenemos la puerta de entrada para todas las influencias en una y otra dirección. [134] También aquí el punto desde el que cabe encontrar los caminos posibles para la liberación respecto del cuerpo vivo.

En un primer momento parece absurdo tratar de alcanzar esa liberación si la psique necesita el cuerpo para renovar sus fuerzas. Pero por un lado la renovación de las fuerzas es posible no *sólo* desde el cuerpo (este punto deberá ser estudiado más de cerca). Y además la vinculación al cuerpo, tal y como se da en la vida periférica, no equivale en modo alguno a un aprovechamiento racional de sus fuerzas al servicio de la psique. Al contrario: cuanto más espacio se concede al cuerpo, cuanto más profundamente se sume el sujeto en él y desaparece en el notar sus estados, [135] tanto más fuerzas consume el cuerpo por sí mismo, y la psique se contrae hasta convertirse en un anexo del cuerpo (un caso especial del que el “epifenomenalismo” ha hecho equivocadamente un principio). El cuerpo no se hace más “él mismo” cuando se le permite crecer incontroladamente de ese modo, sino que al mismo tiempo decae de sí mismo. Deviene crecientemente “masa amorfa”. Pues sólo tiene figura en la medida que es configurado y llevado desde dentro.

<20. Significación de la constitución material del cuerpo>

Hasta qué punto las fuerzas del cuerpo son dirigidas hacia dentro es algo que depende del sujeto, pero no sólo de él. También es co-determinante la *constitución* meramente física. [136] Sólo ciertas sustancias son aptas para servir a la constitución de un cuerpo y para ser llevadas y configuradas en calidad de cuerpo por un interior. Dentro

de esta base material general para entidades psicofísicas hay múltiples diferencias. De la estructura material que sea su base material “natural” dependerá cómo una entidad de ese tipo se estructure de entrada de forma meramente *orgánica*, y, después, qué fuerzas pueda proporcionar para una vida interior. Está “predispuesta” para una vida interior más o menos amplia y profunda.

Es asunto de la persona qué hace con ese fundamento natural de su ser, al que [137] se enfrenta en gran medida libremente. Su actividad puede incidir en diversos puntos y causar culpablemente con errores u omisiones un apartamiento de los caminos prefijados. La constitución material originaria del cuerpo debe ser mantenida mediante el aporte de sustancias estructurales para que sus funciones orgánicas y las funciones específicamente corporales —ser central de energía, configuración externa e instrumento manejable de la vida interior— permanezcan intactas. El animal cumple en un impulso ciego la ley bajo la que está. Encuentra lo que necesita guiado por el “instinto”. Cuando se producen anomalías, éstas son la consecuencia de malformaciones naturales o [138] de interrupciones externas de la “normal” marcha vital, nunca culpa propia. El hombre, en cuyas manos ha sido puesto su cuerpo, lleva también la responsabilidad por él. Si la corporeidad meramente material es descuidada o tratada incorrectamente aparecen anomalías de las funciones corporales, y existe cuando menos el peligro de que a consecuencia de ello se vea perturbada también la vida interior. Pues —prescindiendo de otros factores— es cierta la frase de que la persona es tanto más libre de su cuerpo cuanto más normal sea el funcionamiento de este último. El cuerpo sólo pasa a primer plano cuando algo no está en orden en él. En ese caso existe el peligro de que atraiga a sí al sujeto, [139] de que, al menos, atraiga la atención sobre él, las fuerzas psíquicas cedan y él ya no sea de buen grado instrumento para las acciones exteriores.

<21. Ascetismo>

Bastaría conservar mediante la suficiente preocupación por las necesidades corporales esta libertad “natural” respecto del cuerpo y el dominio sobre el mismo que es exacta correspondencia de esa libertad, si el normal funcionamiento del cuerpo estuviese por entero y exclusivamente en manos de la persona a la que pertenece. Pero de hecho no es eso lo que sucede. Hay, en el hombre como en el animal, malformaciones naturales y daños de su constitución causados por

agentes externos. Y puede ser que le falten sustancias estructurales que su cuerpo necesite. En todos esos casos no tiene más remedio que [140] salir adelante con un cuerpo de "menos valor" y perturbado en sus funciones. Si no quiere ser tiranizado por él ni hundirse en él, ha de tender a una libertad respecto del cuerpo y a un dominio sobre él diferentes de los naturales. Un camino para ello es el *ascetismo*. Su objetivo es obtener la completa posesión del cuerpo, poner bajo el dominio de la voluntad todo lo que suceda en él. Por un lado, hay que alcanzar la mayor sensibilidad posible, que hace perceptible y dirige todo lo que *normalmente* discurre de forma inadvertida e involuntaria. Por otra parte, la capacidad de absoluta insensibilidad, que permite cerrar a discreción las puertas al cuerpo [141] y permanecer totalmente a resguardo del mismo. Ambas cosas se pueden alcanzar por la vía de la concentración y del ejercicio. Cómo hacerlo, es algo que aquí no necesitamos exponer con más detalle³⁰.

La obtención de la libertad perfecta es obra de la libertad misma. Sin embargo, no de la libertad por sí sola. Hemos visto antes que toda actividad se basa en un fundamento de otra naturaleza. ¿De dónde tomará la voluntad las fuerzas necesarias para tan enorme tensión y actividad? Que las fuerzas naturales sean suficientes para ello, parece excluido. No en vano de lo que se trata es precisamente de hacerse independiente de esas fuerzas naturales, de asegurar la vida espiritual para casos en los [142] que fallen.

Hay una posibilidad de renovar las fuerzas psíquicas cuando fallen a causa del agotamiento corporal, sin modificar nada en el estado del cuerpo³¹. Desde el mundo espiritual, con el que el *alma* está en contacto, le afluyen directamente fuerzas, y en sí misma ella tiene una fuente originaria que le permite abrirse con independencia de la constitución del cuerpo y de sus cambiantes estados y ser activa espiritualmente y regenerarse *desde* el espíritu. La fuente "originaria" es un don del que está dotada, de modo análogo a la constitución material. No es inagotable, al igual que tampoco lo son las fuerzas que la psique tiene que agradecer a su estar sumida en el cuerpo. [143] Los que sí son inagotables son los aportes que puede recibir. Hasta qué punto, es asunto de su libertad, y también lo es qué haga con sus dotes originarias. Es posible que se consuma en una actividad infecunda, por ejem-

30* [Edith puso el número de la nota correspondiente, pero no añadió ningún texto].

31* [Edith puso el número de la nota correspondiente, pero no añadió ningún texto].

plo en una entrega activa al cuerpo y a la vida sensual, en el sufrimiento y el disfrute de lo que procede de ella, en la preocupación por ella. En ese caso se consume sin renovarse, porque no dirige su mirada en modo alguno a allí de donde puede venirle ayuda: a los valores espirituales de todo tipo, personales y materiales, y sobre todo a la fuente misma de la luz. La preocupación por el cuerpo puede entonces tener por consecuencia que en un primer momento sus fuerzas permanezcan intactas. Pero no benefician a la vida interior, pues el fallo de la fuente interna de la fuerza conduce a la “materialización” de alma y cuerpo.

Por otra parte, [144] la voluntad puede echar mano de todas las fuerzas de las que dispone la psique originariamente –tanto de las que vienen del cuerpo como de las que proceden del alma– a fin de, apoyada en ellas, someter el cuerpo a su dominio. Si lo hace sin asegurarse la conexión con las fuentes espirituales de fuerza el resultado del ascetismo será solamente “mortificación”, y nada más. El cuerpo y el alma serán consumidos por ella. La tiranía del cuerpo quedará rota, pero no se habrá ganado nada a cambio. La liberación con base en las propias fuerzas, ya lo vimos antes, conduce al completo vaciamiento.

La liberación respecto del cuerpo mediante el ascetismo sólo tiene sentido cuando no es un fin en sí misma, sino que tiene lugar para que la vida del alma llegue a ser independiente. No le está permitido [145] sumirse en la actividad concentrada de la voluntad, sino que tiene que fijar su mirada en las esferas espirituales en las que puede vivir verdaderamente y desde las que se puede renovar. Así, sólo la colaboración de la gracia puede dar al camino del ascetismo la figura de un camino de *salvación*.

<22. Liberación respecto del cuerpo por efecto de la gracia>

El ascetismo incide meramente en el lado negativo –negativo considerando las cosas desde el punto de vista de la salvación– de la relación de alma y cuerpo, en la atadura que perturba la vida del alma, y trata de soltar esa atadura, por más que sea a costa de valores positivos de los que es portador el cuerpo. Sacrifica la salud y la belleza del cuerpo, y también la libertad “natural” que él puede conceder, a fin de apoderarse de él por completo. La cuestión es si este es el único [146] camino posible para obtener la libertad. Sin duda es el único que el hombre puede recorrer *por sí mismo*. Pero al contemplar la obra de la salvación que incide pura y directamente en el alma ya vimos qué

pronto la gracia sale al encuentro del hombre, y no cabe rechazar de plano que también aquí la gracia disponga además de caminos totalmente diferentes.

Cuanto más llena esté el alma del espíritu de la luz, más desaparece para ella todo lo demás, el entero mundo terrenal y también el propio cuerpo que forma parte de él. Este desligarse puede intensificarse en el “éxtasis” hasta la completa insensibilidad y arrobamiento. Este es un efecto de la gracia que discurre puramente [147] de dentro hacia fuera, y lo único que hay en él de actividad propia es la entrega a la gracia. Es más, ese efecto se puede producir incluso si el alma se resiste a él³². Esa resistencia, empero, no se debe entender como resistencia contra la gracia como tal, sino sólo contra el efecto específico de la gracia. La orientación inmanente hacia el reino de la luz no puede faltar.

<23. Santificación del cuerpo>

Pero el desligamiento no es el único efecto posible de la gracia que se extiende al cuerpo. Éste no es meramente la “cárcel” del alma, que la ata y encadena y dificulta su subida. Eso lo es solamente el cuerpo “corrompido”, pero no el que cumple su sentido originario. [148] El cuerpo –también en su corrupción, pero de forma tanto más pura cuanto más esté en correspondencia con su sentido originario– es el *espejo* del alma, en el que se retrata toda la vida interior de ésta y mediante el cual el alma entra en el reino de la visibilidad. Cuanto menos se entregue el alma al cuerpo, tanto más adoptará éste la figura de aquélla. Y con ella él mismo puede ser “transfigurado”, la luz que la llena puede irradiar a través de él y desde él. Estamos ante una santificación del cuerpo desde el alma.

¿No sería posible también el camino inverso? ¿Una santificación que comenzara inmediatamente en el cuerpo y desde él llegara al alma? Hemos visto que en su constitución “originaria” el cuerpo es el cimiento material que da soporte a la vida psíquica y que en esa [149] constitución originaria le da soporte sin atarla. Sólo la ata cuando está corrompido “por naturaleza” o se corrompe en el transcurso de la vida terrenal. Lo corrompido puede ser “sanado” por la gracia: tanto el cuerpo como el alma. De la misma forma que al contacto con la luz el

32* Cf. las descripciones de santa Teresa en el relato de su vida. [Posiblemente podría referirse al cap. 20 de la *Vida* de santa Teresa de Jesús].

alma se llena, y desaparece de ella cuanto contradice a la luz, así también el contacto exterior con sustancias santificadas sana las sustancias corrompidas. Por ello el santo siempre es al mismo tiempo médico. No un médico “natural” que conoce la composición natural de las sustancias y las leyes naturales conforme a las cuales hay que combinarlas, tiene medios para recomponer la constitución originaria dentro de esos límites y se encuentra restringido también por lo naturalmente dado que esté en cada caso a su disposición. [150] Sino en calidad de alguien que transforma en algo de su mismo tipo cuanto toca. Ese proceso no se debe pensar al modo de un acontecer mecánico. Es un puro efecto de la gracia, un “milagro”, es decir, un acontecimiento en el que la voluntad de Dios actúa directamente. No existe “ley” alguna conforme a la cual en todos los casos en los que un cuerpo físico santificado toque a otro éste tenga que ser transformado. Pero ese efecto *puede* producirse en todos los casos de contacto de ese tipo.

Puede suceder cuando el santo impone sus manos al enfermo confiando en la ayuda de lo alto, aunque el enfermo no crea. También puede suceder cuando el enfermo toca con fe el manto [151] del santo, incluso sin que éste lo sepa y lo quiera. Y también puede suceder aunque nadie espere ni pida el milagro, como pura revelación de la santidad.

<24. Efectos sacramentales>

Todos estos eran efectos de la gracia que afectaban solamente al cuerpo (o a un cuerpo meramente material) y aún no lo utilizaban para acercarse al alma a través de él. Pero también esta posibilidad resulta comprensible ahora. Un cuerpo santificado no es un peso para el alma. Es la morada que se le depara a ésta y le permite una vida libre y santa. Aquí tienen su lugar los *sacramentos*. Con arreglo a las disposiciones del Concilio Tridentino el sacramento es “res sensibus subiecta, quae [152] ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet”³³. Aquí no los vamos a considerar como signos visibles de la gracia divina. Aquí nos ocupa solamente la cuestión de si y de qué modo están capacitados para producir santidad y justicia.

33 “Una cosa sometida a los sentidos que por institución divina tiene la capacidad tanto de significar como de causar santidad y justicia”.

Si el hombre fuese un ser puramente espiritual, no sería planteable para él ningún otro camino de redención que el puramente interior. Su constitución corporal que —en la corrupción de la misma— le dificulta el ascenso espiritual hace posible, por otro lado, ayudarle con otros medios de gracia. Necesita alimentación para mantener su cuerpo. [153] Y ahora existe la posibilidad de proporcionarle, además de la comida terrenal, que puede ser saludable pero también perniciosa, un alimento que tiene que ser salvífico para él. El cuerpo de quien recibe el cuerpo del Señor queda santificado. Ciertamente, este efecto de la gracia sólo puede adentrarse hasta el alma si el alma está abierta a la gracia. Si no es ese el caso, la recepción de la Eucaristía³⁴ no produce efectos sobre el alma: ésta no recibe en sí al Señor, y por lo tanto no puede ser santificada. En cambio tendrían que mostrarse efectos salvíficos en el alma también cuando un hombre que anhela la salvación recibe la Eucaristía sin creer en su [154] efecto sacramental o sin saber de él. Tendría que mostrarse como un aflojamiento de los lazos que obstaculizan el ascenso del alma. El ascenso mismo, en la medida en que se produzca, ya no sería efecto sacramental de la gracia, sino efecto interno de la misma. Pero allí donde el sacramento se recibe con fe y el alma se siente directamente elevada existe un doble efecto de la gracia.

En todo ello el efecto del sacramento no se piensa como si, al igual que sucede en la curación milagrosa, tuviese que restablecerse la constitución material originaria y, por ejemplo, se eliminase toda enfermedad. Lo que debe restablecerse es la relación [155] originaria de alma y cuerpo, el cuerpo debe pasar a ocupar el lugar que le corresponde, y eso también es posible sin que sea liberado de sus afecciones.

El significado de los sacramentos sólo está iluminado aquí, como es natural, desde un lado enteramente específico, y parece que lo que aquí hemos mostrado con un ejemplo no se puede aplicar en modo alguno a todos. Pero hablando en general sí que podríamos decir que los sacramentos se orientan enteramente por la organización psicofísica del hombre y se deben entender desde ella. “*Vita spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem*”³⁵, dice Tomás de

34 Aquí se emplea la expresión „der Empfang des Abendmahls“ (recepción de la „cena“ o eucaristía; sobre esta expresión véase la nota introductoria a este escrito.

35 Esta cita verse en *Summa theologiae*, Tertia pars, quaestio 65, art. 1: “La vida del espíritu tiene una cierta semejanza con la vida corporal” (Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, V, Parte III e índices, Madrid 1994, (BAC mayor, 46), p. 550.

Aquino³⁶, donde por “*vita corporalis*” [156] se debe entender toda la vida natural del hombre. Ya el hecho de que la voluntad del Señor se manifestase en la palabra y que la “palabra se hiciese carne”³⁷ no se debe entender desde el espíritu, sino sólo como adaptación a la constitución natural de las criaturas a las que quiere hacerse perceptible. La dación sensible es la adecuada a la naturaleza humana, y así también la forma más sencilla en que lo espiritual puede acercarse al hombre es salir a la visibilidad. Mediante la palabra y el signo la gracia se dirige a través de lo sensible al espíritu del hombre, a fin de adentrarse en el alma por vía espiritual. Y así la gracia se rige [157] también con sus efectos reales por las condiciones de la organización del hombre. Penitencia y perdón de los pecados aparecen como un proceso tan espiritual que no parece haber espacio alguno para un efecto sacramental. El alma que es iluminada por la luz de la gracia y se ve a esa luz tiene que percibir qué era y es malo en ella, llenarse de aversión a ese mal y expulsarlo de sí. Y al expulsarlo se libera de él y se le perdona.

<25. Pecado y penitencia>

Así *podría* ser por principio. Pero fácticamente no es este un proceso tan carente de obstáculos, no es un acontecer puramente espiritual-anímico, sino al mismo tiempo un proceso *psíquico* y [158] sometido a las leyes de la realidad psíquica. Ya el *pecado* toma un rostro totalmente distinto según se considere también las leyes psíquicas o se mire solamente a lo anímico. Por su esencia pura es un mancillamiento del alma que se produce cuando el hombre carga sobre sí una

36 Tomás de Aquino (1225-1274), dominico, es uno de los doctores, filósofos y teólogos más importantes de la Edad Media. Fue alumno de Alberto Magno en Colonia; y posteriormente fue profesor en París, Roma y Nápoles. Combinando la doctrina de Aristóteles con el agustinismo, hizo una gran síntesis filosófico-teológica. En la Iglesia católica el tomismo fue la doctrina dominante. Varios Papas se pronunciaron sobre el carácter obligatorio de la doctrina de santo Tomás, el último, Pío XI, en su encíclica *Studiorum ducem* del 29 de junio de 1923. El Código de Derecho Canónico vigente en tiempos de Edith Stein subrayaba la trabazón normativa “al método, doctrina y principios de santo Tomás” (cf. CIC c. 589, 1 y 1366, 2). Cuando Edith Stein quiso conocer más de cerca los fundamentos filosóficos de su fe, tuvo que toparse con Tomás de Aquino. Más tarde su gran deseo fue relacionar la escolástica con la fenomenología. Edith Stein tradujo al alemán las *Quaestiones disputatae de veritate*, escritas entre 1256 y 1259: *Des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Breslau. Otto Borgmeyer, 1931/1932).

37 Jn 1, 14.



culpa contra Dios. Se puede decir que toda culpa contiene en sí una culpa contra Dios, y que por ello todo extravío moral es al mismo tiempo un pecado. Hay un pecado puro cuando me vuelvo contra Dios mismo, transgredo su mandato como tal, me cierro a su gracia ofrecida visiblemente. [159] Si hago algo no *porque*, sino *a pesar de que* va contra el mandato de Dios o sin que el mandato de Dios esté siquiera a mi vista, es separable del *quale* del pecado un contenido que está sometido a una valoración meramente ética y jurídica. El pecado no se debe concebir de otro modo que atendiendo a la contraposición a Dios. Es pecaminosa el alma que se rebela contra Dios, y también la que vive alejada de Dios y en contradicción con su espíritu sin saberlo. Y al igual que el alejamiento de Dios y la contraposición a Dios constituyen el pecado, así también sólo es posible superarlo mediante el acercamiento y la unión. Aun cuando esté reparado todo daño que [160] haya infligido a otro y yo haya sufrido la pena que merece mi culpa, en el pecado no ha cambiado nada. Para liberarse del pecado no hay otro camino que reconciliarse directamente con Dios. Hay que empezar por el reconocimiento de que, prescindiendo de todo lo demás, se ha faltado contra Dios, hay que dejarse penetrar de qué significa estar en contraposición a Dios, y someterse a Él en total entrega de uno mismo, a fin de poder obtener perdón de Él.

Esa es la situación del pecado [161] y del perdón de los pecados *sin* tomar en consideración la organización psíquica. El ser penetrado por el conocimiento de la propia pecaminosidad y el activo volverse contra el pecado (contra la naturaleza pecaminosa al igual que contra el mancillamiento específico por el *peccatum actuale*) es el *arrepentimiento*, que asimismo se debe entender además de forma meramente anímica y sin el cual no cabe pensar perdón alguno de los pecados.

Ahora bien, es preciso comprender con claridad qué consecuencias no puede dejar de tener el pecado en un sujeto psíquico con arreglo a las legalidades de su estructura. En lo psíquico hay algo que se podría caracterizar como *inercia* y que equivale a la inercia de la naturaleza [162] material. Todo acontecer psíquico en acto “dispone” a la psique para una determinada forma de reaccionar. Si, por ejemplo, la acción de otro me encoleriza –en una motivación enteramente conforme a la razón, supongamos– surge en mí una disposición a reaccionar de tal modo, y se reafirma cuanto más frecuentemente se pone en funcionamiento; asimismo, cuanto más frecuentemente se repite una reacción de ese tipo, más suele predominar en ella “lo acostumbrado” sobre lo motivado originariamente. Esas disposiciones (entre las que probable-

mente se cuentan tanto “disposiciones naturales” heredadas como características adquiridas) “determinan” el acontecer psíquico casi como leyes naturales. [163] *Casi*, pues frente a ellas sigue existiendo la libertad de la persona. Ésta siempre *puede* rebelarse por principio contra el “poder de la costumbre” y recurrir a su libertad y a las motivaciones originarias.

Cuando la persona tiende por su espiritualidad a reaccionar conforme a la razón natural, esa tendencia se va solidificando en su estructura psíquica hasta convertirse en disposiciones permanentes. E igualmente el mal, tan pronto la persona le da cabida, se convierte para ella en una “costumbre”. Y aunque el arrepentimiento sea eficaz en ella y su “espíritu esté dispuesto”, la mala costumbre puede tener por efecto [164] que haga una y otra vez el mal del que se ha apartado interiormente. Y así es necesario desplegar una actividad propia para extirpar el mal también “según la carne”. Aquí tiene su lugar propio la *penitencia*. Tiene la función de hacer que “pasen a ser carne y sangre” del pecador el apartarse del mal y el volverse hacia el bien. A toda inclinación pecaminosa específica es necesario adaptarle una acción penitencial propia para desacostumbrar a la persona de la primera inclinación y abrir camino a una disposición opuesta.

También para el ascetismo surge aquí una nueva tarea. A saber, no sólo liberar al alma de la tiranía del cuerpo, [165] sino igualmente romper la tiranía de la estructura psíquica, y con ello poner por primera vez a la persona verdaderamente en sus propias manos. Y aquí vuelve a manifestarse cómo el lugar de la libertad al que hay que recurrir para romper esa libertad es al mismo tiempo el punto con el que el alma puede ser anclada en lo alto.

El *sacramento* de la penitencia es el efecto de la gracia que sale al paso de la actividad penitente libre y en ciertos casos se adelanta a ella. La palabra del Señor que absuelve del pecado puede introducir en el alma una fuerza que contrarreste los poderes psíquicos. Y hasta qué punto sea necesaria además una acción libre, [166] un *acto* de penitencia que vaya más allá del *hábito* interior de la penitencia, que es indispensable, es asunto del Señor. Nadie puede redimirse a sí mismo mediante actos de penitencia libremente elegidos. Todos los actos de penitencia son necesariamente actos guiados por la voluntad de Dios, obras de obediencia. La colaboración de la libertad consiste ahí, al igual que en la recepción meramente anímica de la gracia, en el sometimiento, en el abandono de sí.

No es necesario para nuestro problema repasar uno por uno todos los sacramentos. Lo único importante es entender qué *posible* importancia les corresponde dentro de la obra de la redención. [167] Hemos tratado de mostrar dónde están dentro de la estructura de la personalidad humana los lugares que hacen aparecer como dotada de sentido la incidencia de la gracia a través de la mediación de los sacramentos. Con ello no está dicho que sean imprescindibles para la redención. La gracia *puede* valerse de los sacramentos, pero no está atada a ellos. Por principio puede llegar ella sola a su meta por el camino que hemos denominado interior. Elegir entre ambos caminos es asunto solamente de Dios, y no del hombre. Si hay sacramentos, lo cual es a su vez una cuestión fáctica y que no cabe decidir en el terreno de los principios, [168] el hombre no tiene derecho a rechazarlos. La gracia puede concedérsele por la vía de la iluminación interior, pero sería arrogancia pecaminosa atenerse a ese camino y desechar los demás. El hombre puede ser elevado por encima de su naturaleza, pero no elevarse con sus propias fuerzas por encima de ella.

<26. La Iglesia externa>

Parecido es lo que sucede con la cuestión de en qué forma se puede ofrecer los sacramentos al hombre. No se debe considerar como una necesidad de principio que tenga que existir una institución objetiva a la que esté confiada su administración. Sería pensable que al [169] creyente se le convirtiese el pan de cada día en el cuerpo del Señor sin que se diese cuenta. También sería pensable que fuese informado por la vía de la iluminación interior de lo que le está impuesto como penitencia, y que la absolución del pecado se le revelase asimismo de forma directa. Por otra parte existe la posibilidad de que se confíe a una institución objetiva encarnar visiblemente la gracia del Señor con una figura externa, guardar y proclamar su palabra, administrar y distribuir los medios de gracia por Él elegidos. Que [170] el servicio en esa institución, la selección de los que están llamados a proclamar la palabra y distribuir los sacramentos, estén ligados a su vez a un sacramento, guarda plena correspondencia con su sentido. Y toda la institución de la Iglesia exterior es conforme a aquella adaptación a la naturaleza sensible del hombre desde la que los sacramentos se nos hicieron comprensibles. La idea de la Iglesia, del sacramento del altar y de la Eucaristía guardan una estrecha relación recíproca y con la encarnación de Cristo: la divinidad ha tomado en Cristo figura exter-

na a fin de vivir visiblemente entre los hombres *durante todos los tiempos*. [171] Cristo está presente corporalmente en el sacramento del altar y en virtud de la Eucaristía reconfigura en su cuerpo a todo el que la recibe, de modo que la comunidad de los creyentes unida en la Iglesia constituye el cuerpo de Cristo en el más literal de los sentidos.

Si el Señor ha elegido este camino, no le toca al hombre aceptarlo o rechazarlo. El Señor *puede* conceder una gracia también a quienes están fuera de la Iglesia. Pero ningún hombre puede exigirlo como su derecho, y a ninguno le es lícito excluirse a sí mismo voluntariamente de la Iglesia apelando a esa posibilidad.

[172]

V

<LA FE>

<27. Fe en sentido extrarreligioso: *belief*, convicción, *opinio*, δόξα>

Si hay una Iglesia externa y sacramentos como instituciones divinas es, como ya subrayamos, una pregunta puramente fáctica y la respuesta a ella sólo puede darla la *fe*. Por ello tenemos que seguir preguntando qué es la fe, y desde ahí recibirá nueva luz también la gracia.

De entrada hemos de delimitar la fe *religiosa* (fides) de cuanto se denomina *fe* en sentido extrarreligioso. La palabra alemana es sumamente equívoca³⁸. Se designa con ella, primero, el tener por verdadero o tener por real un ente, la certidumbre que inhiere en la captación de un ser existente realiter o idealiter y [173] también en el correspondiente conocimiento. La *belief*³⁹ puede ser designada sencillamente como correlato de la existencia. Al igual que la realidad no puede subsistir por sí misma, sino sólo como forma del ser de un contenido que

38 "Glaube", cuya equivocidad –semejante a la del verbo español "creer"– procede de que reúne los significados que en español expresan los términos "fe" y "creencia".

39* Retengamos esta palabra como término técnico para referimos a la fe en este primer sentido.

se explicita materialiter, y lo mismo sucede con toda otra forma del ser, en el tener conciencia de un ser existente realiter o idealiter inhiere un momento referido específicamente a esa precisa existencia que tampoco puede subsistir por sí mismo, sino sólo en ciertos actos como un momento que los constituye. Lo denominamos *certidumbre*, o bien —con el término técnico introducido— *belief*. Los actos en los que puede comparecer y a cuya estructura pertenece constitutivamente son de múltiple naturaleza. Se diferencian, por un lado, [174] con arreglo a la modalidad de los objetos en los que y con los que la existencia llega a captación: si son reales o ideales, “externos” o “internos”, etc. Además con arreglo a si los objetos se dan o no con su existencia *originariamente*. El momento de *belief* inhiere en la captación originaria de un objeto en igual medida que en el *tener en la conciencia* que se basa sobre ella, así pues por ejemplo en la percepción de algo real en igual medida que en el recuerdo de ello, en el reconocimiento de una situación en igual medida que en el saber de ella.

En segundo lugar, cuando prestamos atención a los *estados de cosas* como un campo de objetos específico, somos llevados a la *fe* en un segundo sentido. Tenemos derecho a tomar los estados de cosas como “objetos” en el más amplio sentido formal de la palabra, es decir, [175] como algo que puede ser correlato de un acto o, desde el punto de vista lógico, sujeto de una predicación. Por otra parte son objetos “de segunda mano”, presuponen objetos en un sentido más restringido y sin embargo asimismo todavía enteramente formal⁴⁰. Los objetos primarios, los objetos “propriadamente dichos”, son correlato de un acto simple y no presuponen nada. Los estados de cosas son correlatos de un acto que presupone otros actos, y finalmente un acto *simple*. En el *conocimiento* de la situación, en el conocimiento directo, que denominamos intuición, y en el indirecto, que denominamos deducción, inhiere el momento de *belief*, y también en el *saber*, que resulta del conocimiento, pero que en determinados casos también puede precederle.

[176] Pero además de conocimiento y saber todavía hay otra actitud intelectual frente a las situaciones, una *toma de posición* en la que el momento de *belief* por así decir se ha desligado y se ha hecho independiente: la CONVICCIÓN. Estoy convencido de que *A es b*. Esto significa algo enteramente distinto que cuando conozco el ser *b* de *A*. En el conocimiento la mirada descansa en *A* y en su ser *b*. En la convic-

40* Que *A es b* es la situación que tiene como presupuesto al objeto *A*.

ción, e igualmente en la afirmación basada en ella, en lo que me fijo es en *que se da* el estado de cosas. En todo operar con estados de cosas, en el afirmar, en el deducir, en el demostrar, se absolutiza el momento formal del ser, y a él corresponde en el lado subjetivo el [177] momento formal de *belief*, la convicción. Ésta sólo es posible frente a estados de cosas, o bien, dicho con más exactitud, frente al hecho de que se dan. No frente a un objeto primario. Pues desligar de un objeto real o ideal su existencia y fijar la vista en ella por sí misma no quiere decir otra cosa que explicitarlo en el plano de los estados de cosas. El precipitado objetivo de la convicción es la *proposición* en la que se afirma que se da el estado de cosas. Al hecho de que se da la situación corresponde la *verdad* de la proposición, y la convicción de que se da la situación es convicción implícita de la *verdad* de la proposición.

En tercer lugar, se debe poner junto al momento de *belief* una serie de otros momentos, y en entera correspondencia [178] con la convicción una serie de otras tomas de posición intelectuales: presunción, duda, pregunta, etc. Entre esas "modalidades" de la certidumbre y de la convicción hay una a la que se suele denominar *fe*. "Creo que algo es así y así, pero no lo sé". Como es natural, esta fe que se contrapone al saber se debe distinguir nítidamente de la *belief* y de la convicción. En sí no es aún unívoca: por un lado se entiende por ella algo cercano a la presunción, a lo que vamos a denominar *opinio*: "me da la impresión" de que A es b, pero también podría no serlo. En la presunción se dice eso en atención a argumentos y contraargumentos. En la *opinio* no hay nada en contra, pero ésta procede [179] de una cierta actitud escéptica del espíritu, que siempre tiene presente la posibilidad vacía del ser de otro modo. Pero la *opinio* tiene igual de poco presentes los contraargumentos que los argumentos que la abonan.

En cuarto lugar: eso lo comparte con la $\delta\acute{o}\chi\alpha$, la fe "ciega", que asimismo se contrapone al saber. Aquí los argumentos y contraargumentos no desempeñan cometido alguno, tampoco en calidad de posibilidades vacías, y con ello guarda relación que en contraposición con lo vacilante de la *opinio* a la $\delta\acute{o}\chi\alpha$ le es propia una solidez interna que la sitúa junto a la convicción. Se la podría considerar directamente un tipo de convicción, pero entonces habría que distinguir dentro de la convicción la ciega de la que ve.

<28. El acto religioso fundamental (*fides*)>

[180] Entre estos diferentes significados de la fe no hay ninguno que no se haya confundido con el religioso. Tampoco estamos aquí ante una situación sencilla, y esto dificulta la delimitación. Comencemos tratando de obtener claridad acerca del acto fundamental. Lo denominamos *fides*. Retengamos en primer lugar que es un *acto* propio, no un mero carácter de un acto, como la *belief*. De la convicción y de las modalidades de ésta se distingue en que su correlato no es un estado de cosas, sino un objeto primario, y en que, lo cual guarda relación con ello, no es un acto fundado, sino un acto simple. [181] Y de todo lo que hemos analizado hasta ahora se distingue por no ser un acto meramente teórico. No sucede que algo sea meramente captado y tenido *por* real —manteniéndolo a distancia, como si no me concerniese, que es lo que sucede en la actitud teórica— sino que lo que capto penetra en mí *al captarlo*; echa mano a mí en mi centro personal, y me atengo a ello. Ese *al captarlo* se debe tomar en el más estricto sentido. No hay aquí un “primero” y un “después”. Ni en sentido temporal ni en sentido objetivo. Lo que nombramos sucesivamente y distinguimos con el análisis está unido en un acto indivisible, el que ningún momento es anterior a otro y ninguno es posible sin los demás. [182] Cuanto más profundamente se echa mano a mí, tanto más firmemente me agarro, tanto más cojo también yo. Y todo esto también se puede invertir. Todo lo que por lo general comparece separado, en su caso motivado aisladamente, está fundido aquí en un solo acto: conocimiento, amor, obra. Ahora bien, conocimiento no se debe entender en el sentido del que hablábamos antes. En el acto de fe el objeto de la fe no es conocido como siendo de esta o de aquella otra manera, o, lo que es equivalente, no se conoce *que* sea de esta o de aquella otra manera. Ese conocimiento únicamente cabe *deducirlo* de la fe. Esta es también en general la relación que existe entre tomar noticia y conocer, por ejemplo [183] entre la percepción y el conocimiento del mundo exterior. Pero el “captar” de la fe tampoco es un tomar noticia como el que se da en la percepción. El objeto de la fe no “se ve”. De ahí procede quizá la confusión de la *fides* con la *δόξα* ciega. Pero aunque no visto, aunque no accesible a sentido alguno, el objeto de la fe nos está sin embargo directamente presente, nos toca nos sostiene y nos hace posible sostenernos en él.

El objeto de la fe es Dios. La fe es *fe en Dios*. En ese “en” se expresan todos los momentos que la distinguen de toda fe teórica. Hablamos también de fe en un hombre. Y también esto parece perte

necer al ámbito de la fides. Cuando hablamos de fe [184] en un hombre consideramos que nos sostenemos o al menos podemos sostenernos en él; consideramos también que él nos sostiene, que estamos amparados en él, tenemos o podríamos tener morada en él tan pronto la necesitásemos. Y también creemos eso sin “ver”, es decir, sin que podamos aducir pruebas de ello tomadas de la experiencia, o sin utilizarlas como bases de la fe cuando disponemos de ellas.

Esto expresa la elección de la palabra “fe”. Y todavía algo más se encierra en ella: aquello en lo que nos sostenemos, o en lo que creemos tener un sostén en el que podríamos apoyarnos en cualquier momento, debe estar fijo sin que pueda mudar. La inmutabilidad [185] pertenece al objeto de la fe. Y así leemos en santa Teresa: “Mira bien cuán presto se mudan las personas, y cuán poco hay que fiar dellas, y así asirse bien de Dios, que no se muda”⁴¹. Esto implica: estamos inclinados a creer en hombres, pero ellos no son los verdaderos objetos de la fe. Si es correcto, si es oportuno creer en hombres, y, en su caso, cuándo, no es algo de lo que tengamos que ocuparnos aquí. Para nosotros lo único importante en este contexto es saber si la fe en hombres debe ser considerada como un “caso” auténtico de fides y como ejemplo adecuado para el análisis, o si [186] ya se la debe distinguir de suyo de la fe en Dios. A decir verdad tendremos que preguntarnos si es compatible con la esencia de la fides que cuando se aplique a ciertos objetos tenga que errar por principio.

Hay actos que aunque lleven en sí el carácter de belief son capaces sin embargo de una “desvirtuación”. Entre ellos se cuentan la percepción y toda experiencia de “cosas de este mundo”. La posibilidad de no ser y de ser de otro modo que deja su impronta en la opinión existe también para el correlato de los actos en los que la “certidumbre”, el momento de belief, parece avalar subjetivamente el ser y el ser así de sus objetos. Y esto es así no sólo objetivamente, sino que reside en los actos mismos [187] y en la belief. La “fe” basada en la experiencia no es una fe definitiva e inmutable, no es una fe *absoluta*. La fe en Dios *sí tiene* este carácter de absoluta. Podemos perderla, pero ella no puede modificarse. “Dudar de Dios” no es una modalidad de la *fides*.

41* Cf. Obras, IV 2, p. 98. [Esta cita corresponde a la edición alemana de 1912, llevada a cabo por Pedro de Alcántara de Santa María, es el tomo cuarto de *Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu*, Regensburg – Roma, 1912, en la p. 98 se halla este aviso que lleva el n. 62. Actualmente estos avisos no se publican en las diversas ediciones de obras completas de santa Teresa: el aviso citado por Edith lo encontramos entre los “avisos espirituales de santa Teresa, según la copia de Antequera” (BMC, VI, p. 532, es el aviso n. 62)].

Y en sentido estricto no es una expresión correcta. Hay solamente una duda de la *existencia* de Dios, una modalidad de la convicción de que Dios existe. Puede tener sus raíces en la no existencia de la fides. Pero también es posible que haya fides y junto a ella en la esfera intelectual en vez de la convicción que estaría fundada en ella la duda o incluso [188] una convicción de que ... no ...

Existen diferencias subjetivas de la fides, se puede hablar de una fe más o menos "firme". Pero esos no son grados de certidumbre de la fe, sino un más y un menos del sostenerse firmemente y en correspondencia con ello del sentirse sostenido.

Si queremos averiguar si es posible fides frente a los hombres, tenemos que separar todas las experiencias existentes sobre propiedades del carácter, actitudes interiores, formas de actuar, etc. Todas ellas pertenecen al ámbito de la belief, son por principio susceptibles de desengaño y están caracterizadas de suyo como tales. Pero existe un "atenerse" a un hombre [189] pese a todas las experiencias e intangible por principio por ellas. Se orienta por algo del hombre que permanece pese a todos los cambios y por debajo de todos ellos. El que ama verdaderamente ve al amado tal y como "salió de las manos de Dios", tal y como podría ser en la actualidad si fuese enteramente él mismo y estuviese en sí mismo. Tampoco ahora debemos tomar aquí "ver" en sentido estricto. Al utilizar ese término nos referimos al "captar" que hemos conocido como un momento de la fides. En esa relación absoluta con un hombre somos tocados interiormente por su [190] ser personal como por la mano de Dios. Aquí estamos de nuevo ante certidumbre absoluta y caracterizada en sí misma como absoluta, que permanece aun cuando en virtud de experiencias la convicción "de que él es realmente así" pueda transformarse en duda y finalmente en su contraria. Pero lo que el hombre es en este sentido absoluto, puede serlo en mayor o menor medida en la actualidad de la vida terrenal. Y cuanto menos lo sea, menos posible será sostenerse en él: se echa mano al vacío si se trata de hacerlo. Aquí no hay un amparo absoluto.

Y ahí [191] reside la diferencia entre la fides pura y la fe en un hombre. En lo que respecta a la *captación*, ambas coinciden. El sostenerse en y ser sostenido son distintos. Al carácter de absoluto y de inmutable del ser divino le corresponde el absoluto amparo de quien está firme en la fe. La dualidad existente en la esencia del hombre que hace posible que se aparte de sí mismo y se pierda le hace incapaz para un sostén absoluto. Las esperanzas motivadas por la fe en él pue-

den decepcionar siempre, y eso confiere a ese hombre mismo un momento de [192] incertidumbre que está excluido de la fides.

Ya nos ha salido al paso varias veces qué relaciones guarda la *fides* con los distintos significados de la fe en la esfera intelectual. A la *belief* le corresponde en el acto religioso fundamental lo que denominábamos certidumbre de la fe. Pero este momento se distingue de la *belief* por su carácter de absoluto y porque resulta imposible por principio pasar de él a otros caracteres, como la duda u otros semejantes.

Frente a la convicción la fides desempeña el cometido de un cimientito posible, al igual que el objeto de la fe puede [193] ser cimientito para los estados de cosas a las que hace referencia la convicción. Hay que mencionar esto específicamente, pues con ello guarda estrecha relación algo a lo que ya hemos aludido una vez: que es posible extraer *de* la fe conocimientos acerca del objeto de la fe. Mientras vivimos escuetamente en la fe, el objeto de la fe está sencillamente frente a nosotros, no nos “aparece” como un objeto cualificado de esta o de aquella otra manera. Pero cuando pasamos a la actitud cognoscitiva, podemos deducir de cuál era nuestro ánimo en la fe, [194] qué objeto era aquél en el que nos sosteníamos.

<29. Relación de la *fides* con los demás significados de la fe. Fe y conocimiento del objeto de la fe>

Para averiguarlo tenemos que considerar algo más de cerca ese “estar en un estado de ánimo”. Hablábamos de que en el acto religioso fundamental están unidos conocimiento, amor y obra. Tuvimos que rechazar la expresión “conocimiento” como no correcta en sentido estricto. La sustituimos por “captación” y la caracterizamos como un ser tocado por la mano de Dios en virtud del cual lo que nos toca está presente frente a nosotros. El ser tocado es algo a lo que no podemos sustraernos en modo alguno; para una colaboración de nuestra libertad no hay aquí espacio. Así está Dios frente a nosotros como poder del que no cabe escapar, como “Dios fuerte y poderoso”, acreedor de temor [195] y de obediencia incondicionada. Frente a esa primera captación hay un comportamiento libre. Si cojo la mano que me toca encuentro el sostén absoluto y el amparo absoluto. El Dios *todopoderoso* está ahora ante nosotros como un Dios que es *todo bondad*, como “nuestro refugio y fortaleza”⁴². El amor a él nos inunda y nos senti-

42 Sal 46, 2.

mos llevados por su amor. Coger la mano de Dios y sostenerla es la *obra* que co-constituye el acto de fe. En quien no lo hace, en quien no oye los aldabonazos y sigue viviendo su vida terrenal sin que eso le influya, el acto de fe no se despliega y el objeto de la [196] fe permanece escondido para él.

Es posible otra cosa distinta. Se puede oír perfectamente los aldabonazos y sin embargo no abrir, se puede negar la obediencia exigida. En ese caso se tiene a Dios presente, qué duda cabe, pero como algo amenazador contra lo que uno se rebela obstinado, como una cadena de la que a uno le gustaría librarse. Quien así obra no busca sostén en Él y no está amparado en Él, no ama ni se siente amado.

El conocimiento de Dios que cabe obtener de la fides sólo puede ser adquirido por quien vive en la fe o puede reproducirla interiormente con su vida en su concreción plena. Quien no conoce el acto de fe desde dentro no puede obtener tampoco conocimiento alguno de Dios.

<30. Conocimiento natural de Dios y revelación>

[197] Podemos denominar el conocimiento que cabe extraer de la fe, la explicación en el plano de las situaciones de lo que a uno le está escuetamente presente como objeto de la fe, conocimiento natural de Dios. La expresión "natural" no es del todo feliz, puesto que ya este conocimiento procede del contacto con lo trascendente. El conocimiento "sobrenatural" constituye solamente una forma distinta, superior de la penetración en el reino trascendente. El acto de fe se realiza con un Dios *invisible*. Pero Dios no tiene por qué permanecer invisible. Está en su mano *revelarse* al creyente y [198] hablar con él de forma perceptible, con el *creyente*, puesto que la fe es la clave de la revelación y ésta no le es accesible a quien no es creyente. Se puede creer sin obtener revelaciones. Pero sin fe las revelaciones permanecen mudas, "no se les da fe". Es posible, sin embargo, que la fe sea despertada a través de la revelación en y con su recepción (como en san Pablo), por lo que es la fe la que hace reconocible la revelación como tal. Pero por regla general el Señor se la regala a quienes están firmes en la fe, sus profetas y santos.

Las revelaciones pueden ser de múltiple naturaleza. [199] Son revelaciones las palabras que el Señor pronuncia por boca de sus profetas, revelaciones primero para ellos y después para aquellos a lo

que hablan si tienen “oídos para oír”⁴³. Sobre todo las palabras de Aquél en quien “la Palabra se hizo carne”⁴⁴, y la Encarnación misma. Las revelaciones conceden al parecer un conocimiento indirecto en contraposición al obtenido de la fe misma, que es directo. “Indirecto” no en el sentido de una deducción a partir de un conocimiento directo, sino en el sentido de una comunicación. El fundamento de su certidumbre es la fe en la veracidad de quien hace la comunicación. Sin embargo no es necesario quedarse en una comunicación del tipo usual. [200] Lo comunicado es como tal inevidente. Lo oigo y lo creo, en la medida en que tengo al comunicante por digno de fe. Es posible que lo comunicado *también* “me resulte evidente”. Pero eso (en el trato mutuo de las personas terrenales) es algo en definitiva independiente del comunicante, un conocimiento directo que tiene un nuevo comienzo y sigue a la comunicación. También la revelación puede permanecer siendo evidente y puede suceder que sólo se exija atenerse escuetamente a ella. Eso es lo que le ocurre a la gran masa de los creyentes, que sólo conocen “como en un espejo en un enigma”, pero no “cara a cara”⁴⁵. Y también para el profeta la revelación [201] de la que se le hace partícipe permanece siendo muchas veces una palabra oscura. Pero también aquí *hay* mirar cara a cara, y esto no es independiente del comunicante, sino su don especial de gracia, el grado más alto de la revelación.

Hasta aquí sobre la *forma* de la revelación. En lo que respecta a su *contenido*, puede formar parte de la misma todo y todos: aclaración acerca de la esencia de Dios y su reino, manifestación de la voluntad divina, mandatos para el receptor de la revelación o para otros a quienes es enviado como mensajero, también aclaración acerca del mundo terrenal. En último término todo conocimiento directo lleva el sello de un don de gracia divino. En el conocimiento “natural” precede [202] una libre actividad intelectual, pero si ésta lleva a un resultado es siempre como si una mano invisible retirase el velo de un misterio. Toda verdad procede de Dios.

<31. Fe en dogmas (convicción dogmática) y *fides*>

Lo que ha llegado a ser accesible gracias a la revelación se puede expresar –al igual que lo extraído directamente de la *fides*– en una

43 Lc 8, 8.

44 Jn 1, 14.

45 1 Cor 13, 12.

proposición. Se convierte en *dogma*⁴⁶. El dogma es a su vez una proposición que exige *fe*. Esta fe es una convicción *de que* las cosas son como dice el dogma. De la convicción que conocimos antes se distingue tanto como la certidumbre absoluta de la *fides* se distingue de la belief. [203] La *convicción dogmática* se apoya directamente o con intervención de la revelación en la fides al igual que la convicción meramente intelectual se apoya en último término en los actos simples subyacentes al conocimiento natural y toma de ellos su fuerza. Hay, con todo, una imagen de ello aparente y engañosa. Una convicción de que las cosas son como enseñan los dogmas que no está anclada en la fides, sino por ejemplo en la confianza en la autoridad de hombres. Se “cree” porque “así se ha aprendido”. Un hombre semejante puede ser firme en los dogmas sin ser creyente, es decir, sin haber realizado ni una sola vez el acto religioso fundamental, y, con razón de más, sin vivir en él. Puede [204] dirigir su vida en el sentido de los dogmas sin vivir de la fe. Sus “obras” pueden ser enteramente correctas, pero no han sido hechas verdaderamente por Dios y no pueden tampoco ser gratas a Dios. Y dondequiera que falte la guía del dogma —ya sea porque éste deje un “margen de discrecionalidad” o porque la vida interior rompa las barreras de la disciplina— faltará también la coincidencia externa con el mandamiento de Dios. Pues lo distintivo de la fides y de cuanto descansa en ella es que repercute en la vida entera. Cuanto más firmemente esté uno en la fe, más penetrada y configurada estará su vida por la fe hasta las últimas consecuencias, [205] y tantos más “frutos del amor” se harán visibles en él.

Hemos hablado de que los dogmas, en la medida en que no beben de la *fides* misma, expresan verdades de revelación. Remiten a la fides en último término, porque sin ella no es posible revelación alguna. Para que la revelación como tal pueda ser aceptada tiene que haber fe en el que revela. Aquí hay todavía un punto poco claro. Las menos de las revelaciones son para nosotros revelaciones directas de Dios, al parecer. Sus mandamientos nos son dados a conocer por boca de sus profetas, a través de mediadores. Es *en ellos* en quienes tenemos que creer si es que vamos a aceptar sus [206] palabras como revelaciones. Lo que aquí es necesario no es la fe en un hombre de la que antes

46* Lo que es *elevado a dogma* en la Iglesia es una selección de lo que es un posible dogma en este sentido. Por ello es perfectamente posible que dentro de una Iglesia el número de dogmas vaya aumentando a lo largo del tiempo. Y también es posible que de distintas Iglesias cada una tenga un acervo distinto de dogmas *verdaderos*. Como es natural, esto sólo concierne a dogmas que no se afecten recíprocamente.

hablábamos. Esa fe no es suficiente para dar soporte a una revelación, es decir, por principio no es un fundamento que la justifique. Es necesaria fides auténtica. Y de hecho la fe en Cristo es fides; creer *en él*, *en* un profeta o santo no significa en modo alguno otra cosa que creer en Dios, que notar presente a Dios *en él*. Cristo es la revelación corporal de Dios. Conocer que es así es algo que sólo se puede hacer si se es tocado por la divinidad que hay en Él, es decir, precisamente si se cree en Él. Y de la misma manera: conocer a alguien como santo [207] o conocer que es un santo es algo que sólo se puede hacer si se nota en él al espíritu “qui locutus est per prophetas”⁴⁷.

La fe en el Dios corporalmente presente o la fe en el espíritu que habla desde los santos es después la base para la fe en sus palabras. Tal es la situación para aquellos a quienes los “mediadores” les están presentes corporalmente. También puede suceder que el espíritu nos hable directamente desde las palabras y que éstas se conviertan para nosotros en revelaciones porque creamos *directamente en ellas*. Este es el único camino que nos queda cuando no tenemos presentes mediadores personales. Y en ese caso se puede [208] invertir la situación, por cuanto serán las palabras las que nos lleven primero a la persona del mediador: como sucede cuando hoy desde las palabras de Cristo nos interpela su divinidad.

Parecido es lo que sucede con los medios de gracia exteriores, los sacramentos y la Iglesia. La convicción de que se trata de instituciones divinas puede fundarse en las palabras de las Escrituras, en las que creemos. Pero también es posible que *creamos en ellos* directamente, es decir, que en ellos notemos presente el espíritu de Dios.

<32. Fe, libertad y gracia>

Se cierra ahora lo que se dijo sobre la fe y lo que se dijo antes sobre la gracia. La gracia es el espíritu de Dios que viene a nosotros, [209] el amor divino que se abaja a nosotros. En la fe nos apropiamos subjetivamente la gracia de la que hemos sido hechos partícipes objetivamente. Esto además en sentido distinto. Adquirimos conciencia ahí por primera vez de algo que es eficaz en nosotros. La gracia que toma morada en el alma se hace visible para el espíritu, es asimilada

47 “Que habló por los profetas” (Símbolo „niceno-constantinopolitano“, que se proclamó en el concilio de Constantinopla (381), y que se solía proclamar en latín en las misas dominicales).

espiritualmente, en la fe. Además es asida activamente *por el alma*, recibida como propiedad de ésta. Y con ello al mismo tiempo el centro personal, en el cual y con el cual se recibe el amor divino, se convierte en un nuevo punto de partida desde el que irrumpe a su vez el amor divino: como amor a Dios y como amor al prójimo y a todas las criaturas en Dios. La [210] peculiaridad del acto de fe, ser a la vez conocimiento, amor y obra, vuelve a hacerse patente.

Podemos decir que la fe es el efecto de la gracia κατ' ἐξοχήν. Llegar a creer sin recibir la gracia es imposible. Lo único que se puede hacer en virtud de la libertad es estar dispuesto a creer. Por otra parte, la fe no puede desplegarse si la gracia no es asida con libertad. La gracia y la libertad llegan a ser constitutivas para la fe. Lo mismo comprobábamos también en la obra de la redención. Y, en verdad, creer y ser redimido son una y la misma cosa. Con la fe nos hacemos justos, es decir, *somos* justos en la precisa medida en que vivamos en la fe [211] y desde la fe. La separación de creer y actuar sólo es posible mientras no se haya captado la fe en toda su concreción y se la confunda con el momento teórico encerrado en ella. Mientras alguien meramente esté convencido de que la gracia divina es capaz de redimir al pecador, puede que lleve una vida igual de pecadora y de poco santa que sin esa convicción. Esa convicción no es suficiente para justificarle. Y tampoco el puro ser tocado por la gracia basta para ello, sino que hace falta necesariamente el asir. Sólo en virtud del asir llega a ser la fe concreta, viva y eficaz. [212] Y cuando lo es, es imposible continuar como hasta ese momento en el estado de la naturaleza y del pecado.

Afianzarse en la fe y avanzar por el camino de la perfección se co-pertenenecen indisociablemente. Sostenerse en Cristo es algo que no se puede hacer sin al mismo tiempo seguirle. Pero seguirle no significa sino hacerse justo.

VERDAD – ESPÍRITU - PALABRA

NOTA INTRODUCTORIA

En lo que respecta al origen y circunstancias históricas de este escrito se podría repetir en buena parte lo dicho sobre el manuscrito Naturaleza, libertad y gracia.

Estamos ante un escrito desconocido hasta ahora; por lo tanto, está claro que no ha sido publicado en ninguna lengua. La presente edición es la primera en dar a conocer este texto steiniano.

1) *Hallazgo del manuscrito.*

Al morir el P. Michael Linssen quedaron en Würzburg algunos paquetes de materiales recogidos en años anteriores; se desconocía la existencia de algunos textos de Edith en dichos paquetes; sin embargo, el 12 de febrero de 2006 la carmelita Antonia Sondermann llevó desde Würzburg a su convento de Colonia varios de esos paquetes; ese día me encontraba en Colonia. Así, pude hacerme con una copia del manuscrito autógrafo de Edith que estamos presentando.

2) *Título.*

El texto autógrafo de Edith es fragmentario, faltan las hojas 1-5, y por lo tanto no aparece el título que ella pudo dar a su escrito. Pero con el manuscrito hay una hoja con algunas indicaciones de la doctora Gelber, que presenta el contenido con las palabras, que podrían servir de título: "Verdad – Espíritu objetivo – Palabra y lenguaje". Nosotros simplificándolo titulamos: "Verdad – Espíritu – Palabra".

3) *Marco histórico de la redacción.*

En la mencionada hoja de la doctora Gelber se indicaba que el manuscrito habría sido redactado hacia 1932-1933; sin embargo, esto no es posible por las razones que indicaremos.

Tanto el tema como la grafía corresponden a la época del escrito Naturaleza, libertad y gracia.

Después de sus escritos fenomenológicos (1918-1920), en junio de 1921 Edith tuvo el encuentro providencial con la autobiografía de santa Teresa de Jesús; se decidió hacerse católica; era durante los meses en los que profundizaba en los fundamentos del catecismo católico; también comenzaba con nuevas reflexiones filosóficas con la intención de profundizar en el sentido del ser humano, pero teniendo en cuenta la doctrina católica. A esta época corresponde su estudio Naturaleza, libertad y gracia.

A esta misma época corresponde el escrito fragmentario Verdad – Espíritu – Palabra. Por esto mismo volvemos a recordar que buena parte de lo dicho en la nota introductoria a Naturaleza, libertad y gracia convendría tener muy en cuenta aquí. Por esto mismo no vamos a repetir lo dicho en la mencionada nota introductoria.

Sin embargo, no queremos dejar de recordar un punto muy significativo para fechar este escrito: en este manuscrito no aparece ni una sola vez la s fuerte o alta (ß); lo cual quiere decir que el manuscrito corresponde a una época anterior a la de su magisterio en Espira.

4) *Manuscrito autógrafo.*

El manuscrito (210 x 164 mm) se nos ha conservado fragmentariamente (ACC, T/A-I-13). Ya hemos dicho que faltan las primeras 5 hojas, también faltan las hojas 7, 18-20, y a partir de 44.

[6]

... esfera¹ no es un sujeto espiritual y ninguno llega más allá de su esfera por sí mismo. Pero es pensable que un sujeto tenga una esfera infinita que comprenda y penetre en cierto modo todas las demás y que pueda elevar a todos los demás sujetos a esa su esfera.

Desde aquí se puede iluminar alguna que otra cosa que en la primera descripción del nacimiento de la palabra se daba a entender de forma figurada y vaga. “Se hace la luz ante mi ojo espiritual, y al resplandor de esa luz me resulta patente una verdad”. La “verdad” que se hace patente ante mí no es un acto espiritual ni una esfera espiritual. Entra en mi esfera y se pone ante mí, no es ella misma espíritu, sino algo que puede ser captado por el espíritu, o, mirando la cosas desde más cerca: algo que un sujeto espiritual mediante un acto espiritual en su esfera [...] ²

[8] sólo es posible en la luz, y en ella se aquieta el acuciamiento. Llega a una quietud que no está en contraposición con el movimiento: no es la quietud de la muerte, sino de la vida más intensa, movimiento cósmico en contraposición con el caótico.

En el proceso de fermentación “algo se desliga del espíritu, y si la verdad está bien atravesada por la luz ella está ante él en una forma fija...”. ¿Cómo es posible que la verdad se separe del espíritu –pues eso es lo que nos parecía que sucedía– si no le pertenecía en modo alguno desde el principio, sino que entraba en contacto con él como algo ajeno?

§ 3.

Aquí se hace urgente reparar en la equivocidad de la palabra *verdad*. Lo que toca al espíritu y lo pone en movimiento en la oscuridad y lo que está ante él en la luz son cosas distintas. Distintas, y sin embargo la misma. Lo que me toca era lo que es y como es [9] ya

1 A esta palabra antecede otra que resulta ilegible.

2 Falta la hoja 7.

antes de tocarme. Su ser y su ser así es enteramente independiente del contacto con mi espíritu como tal. Eso ya no se puede decir tan pronto es ser o ser así aprehendido y mirado por el espíritu. El aprehender y mirar se realiza en pasos acentuados de una determinada forma que están *prescritos* al espíritu si quiere hacer suyas aquellas “verdades”, prescritos, sí, pero prescritos precisamente *al espíritu*, y esto quiere decir aquí: a un sujeto cuya vida se desarrolla en la forma de movimientos temporales en su esfera limitada. Esos pasos regulados del espíritu corresponden a formas fijas en las cuales se integran las verdades independientes de él a fin de poder ser conocidas por él y estar ante él. A estas verdades dotadas de forma las denominamos *estados de cosas*. Ellas y sus formas son tan poco “subjetivas”, están tan poco “creadas” [10] por el sujeto conocedor como las verdades originarias. Pero son relativas en un sentido contundente, relativas no a este o a aquel sujeto conocedor, sino al conocimiento como tal; sólo tienen sentido con vista a un espíritu conocedor. Para un espíritu infinito, un sujeto con esfera espiritual infinita que esté en posesión plena de toda verdad sin tener que apoderarse de ella, carecen de relevancia. Pero del espíritu finito se puede decir con el mismo derecho que las hace suyas y que ellas se desligan de él. Es el mismo proceso visto desde lados diferentes. Cuando lo que le tocó y “encadenó” toma la forma captable por él, comparece ante él, él se libera [11] de ello y precisamente por eso puede poner su mano sobre ello.

Ahora bien, con eso el proceso aún no ha alcanzado su final. El estado de cosas es correlato específico del espíritu conocedor, pero no creación suya, expresión suya, encarnación suya. Procedente del espíritu y en un sentido más propio desligada de él lo es sólo la *palabra* en la que expresa lo que ha conocido. Cuando el estado de cosas se desvela ante él en sus formas acentuadas de una manera determinada, el espíritu deja una impronta del primero en un material conforme a él, que se encuentra en su poder y está sometido a su acción. Por ese material cabe entender de nuevo dos cosas distintas: por un lado el *sentido*, y además los sonidos u otros signos sensibles en los que él es vertido.

§ 4.

El sentido, el λόγος, forma una región del ser específica [12] que tiene su lugar en el punto de contacto del espíritu con un mundo de objetos. El sentido no es ni espíritu actual ni —en su posición de ser

originaria— objeto del espíritu, sino que forma un reino intermedio. Sin embargo, él, en contraposición con la esfera de los estados de cosas, forma parte del dominio del espíritu. Todas las figuras de sentido llevan el sello de la espiritualidad que repercute en cada una de ellas, y sin una espiritualidad como esa que repercute en ellas y las configure tiene tan poco que pensar como esa espiritualidad misma sin un precipitado objetivo como ese. Espíritu y sentido se copertenece inseparablemente. Y esto es así no sólo en la limitación a espíritus finitos. Lo único que sucede es que la relación del sentido con el mundo de objetos es distinta en el *ρῶς ποιητικός* que en el espíritu cognoscente: en el primer caso el espíritu es lo primario frente a ese mundo, mientras que en el segundo se orienta por él [13] (También el espíritu finito puede ser *ποιητικός* de modo analógico, pero el crear y el conservar no es propiamente su relación con el mundo de objetos, como lo es en el caso del espíritu infinito). Pero de momento no digamos nada más sobre “la palabra por la que todo fue hecho”³, el *logos* en su prioridad respecto de los objetos, sino limitemos la consideración de momento al sentido en su función expresiva. También esta “función expresiva” es de doble naturaleza. El espíritu, el movimiento actual, precipita en figuras de sentido y encuentra en ellas una expresión; al mismo tiempo —de eso partíamos— da expresión a algo objetivo que él capta. Estamos ante dos caras de la misma moneda: el espíritu da expresión a lo que capta del modo en que lo capta, y precisamente con ello esa expresión se convierte en [14] expresión de él mismo. Existe aquí una relevabilidad unilateral. El espíritu no puede dar expresión a algo objetivo sin al mismo tiempo hablar de sí mismo. Pero también habla de sí mismo cuando no capta ni expresa nada objetivo: ese es el caso en el grito y en las expresiones faciales, en contraposición con lo que sucede con la palabra expositiva. Con ello ya estamos trayendo a colación el segundo material, el cuerpo sensible de la expresión. Pero esto sirve solamente para la puesta de manifiesto con claridad: las correspondientes diferencias se encuentran dentro de la esfera del sentido mismo. Si no hubiese este expresarse del espíritu independientemente de la expresión de algo objetivo, espíritu y sentido se desgajarían el uno del otro. Pues no en vano el captar, explicitar y expresar objetos es sólo una porción de la vida espiritual. Pero toda vida espiritual está dotada de sentido [15]. Podría parecer que ello pone en peligro el traslado de la región del sentido al punto de contacto de espiritualidad objetiva y mundo de objetos. Pero

el captar y conocer objetos no es el único contacto posible con él, y alguna forma de contacto con el mundo de objetos, alguna dirección a algo objetivo anida en toda vida espiritual; sólo en la medida en que esto le es propio está dotada de sentido. La ira, por ejemplo, al principio sólo quiere expresarse como tal, y no expresar aquello de los que nos airamos, y quizá puede torcerlo de tal modo en lo oscuro que no sea posible expresión alguna de ello. Pero *en calidad de ira*, en calidad de ese contenido, le es propio estar dirigida *contra algo*, tener un sentido objetivo. Dejemos a un lado provisionalmente esta expresión de espiritualidad actual desligada de la captación y reproducción de algo objetivo [16], permanezcamos en la palabra orientada por el mundo de objetos y considerémosla atendiendo a su espíritu vuelto hacia el mundo de objetos.

§ 5.

La figura verbal de sentido se mide con arreglo a un estado de cosas (o a un tejido de estados de cosas), lo copia en todas sus formas y en lo que ha pasado a integrarse en las formas. Lo que se ha integrado en las formas, lo que subyace a los estados de cosas y en lo que éstos se ponen de relieve —los objetos originarios— es accesible para el espíritu también sin explicación en el plano de los estados de cosas, en intuiciones concretas. Esas intuiciones concretas están dotadas de sentido ya en sí mismas; su sentido se solapa con lo que da plenitud a las formas verbales. Ahora bien, el sentido intuitivo y el sentido verbal son específicamente diferentes. De *ambos*, del sentido intuitivo y del verbal [17], se puede decir que mediante ellos o en ellos el espíritu toma posesión del mundo de objetos. Los objetos mismos permanecen intactos por mi intuición allí donde estaban; el espíritu no puede asimilárselos mediante operación alguna. Pero el sentido que se torna perceptible para él cuando su mirada descansa en objetos es verdaderamente su propiedad, que él puede conservar *en sí* y de la que puede disponer. El sentido intuitivo, el sentido de intuiciones concretas, es de modo enteramente propio posesión *individual*, lo que tiene para sí solo el sujeto aislado y que precisamente a ese respecto se halla en insuperable aislamiento, lo que no puede recibir de ningún otro ni comunicar a ningún otro: los contenidos de sus percepciones y fantasías y de los recuerdos a los que éstas trasladan. Son la expresión del espiritual [...]⁴

4 Faltan las hojas 18-20.

[21] (y, concretamente, o bien *en* el recuerdo o como una vivencia enteramente nueva). Para ese nuevo despertar es necesario un cierto abismarse en la figura o hechura de sentido, una mirada fugaz no permite llegar a ella. Pero si uno se mete de lleno ahí, el “salto a lo distinto” es la terminación natural de la consideración. Pues toda figura de sentido lleva en la frente el sello de su origen a partir del espíritu; *en calidad de* figura de sentido no es ahí lo que es *propiamente*, conforme a su ser originario, y lo que es propiamente sólo se nos abre cuando le devolvemos la forma de realización de su ser originario. Eso pertenece al sentido objetivo de una hechura como esa, y dado que toda consideración de algo objetual está guiada, gracias a la razón que reina en ella, por el sentido objetivo de lo considerado, la marcha [22] de la motivación racional lleva de la consideración de una figura de sentido a su actualización.

§ 7

Acabamos de hablar de “sentido objetivo” y tenemos que rendir cuentas de a qué nos referimos con eso y de qué relación guarda con lo que hasta ahora hemos designado como sentido. De entrada: el sentido objetivo no está vinculado a la individualidad, según dijimos del sentido intuitivo. Lo que constituye el sentido objetivo de un objeto o su *sentido de ser* es enteramente independiente de quién considere ese objeto. “El sentido de un objeto”: esto suena como si ese sentido perteneciese al mundo de objetos mismo, e invita a presumir que quizá esté libre de toda vinculación al espíritu. Una cosa está clara: todo objeto [23] *tiene* como tal un sentido que le es propio y que nadie puede tocar. Ahora bien, con eso no está dicho aún que ese sentido pertenezca al acervo del objeto mismo, ni, por otra parte, que no tenga nada que ver con el espíritu que lo capta. *Lo* que el objeto *es*, su acervo de ser, está realizado en él y, por tanto, en el mundo en el que él mismo está. Y lo que él es prescribe su sentido, o le es prescrito por su sentido. Pero el acervo de ser no es él mismo el sentido, y cuando se habla de una “realización” del sentido eso sólo puede significar que en el mundo real hay una consistencia de ser correspondiente a ese sentido, y no que el sentido mismo se ha integrado en la realidad. El sentido como tal tiene por principio solamente existencia [24] *ideal*. “Existencia ideal” *no* significa existencia espiritual. El espíritu mismo es algo existente *realiter*, y, por cierto, tanto la vida actual como el acervo del que dispone el sujeto espiritual.

§ 8

Con ello está trazada nítidamente la raya que separa el sentido objetivo de las figuras individuales de sentido, pero sigue sin estar clara la conexión entre uno y otras. Y ello es indispensable para nuestro problema propiamente dicho, la relación de palabra y espíritu.

Anteriormente hemos enfrentado el sentido intuitivo como posesión espiritual absolutamente individual al sentido verbal. Surge ahora la pregunta de qué relaciones guardan el sentido objetivo y el sentido verbal entre sí y con la intuición. Hemos orientado el sentido verbal por la esfera de los estados de cosas: como expresión del mundo objetivo explicitado en el plano de los estados de cosas. Esta vinculación [25] no existe para el sentido objetivo. Éste encierra en sí toda la plenitud de lo que constituye el acervo de ser de un objeto, de forma explicitable pero no explícita; la expresión explícita en figuras de sentido verbales lo presupone, y resulta posible gracias a él. El sentido verbal comparte con él la objetividad, la independencia respecto de una esfera espiritual individual, y está orientado por él: las palabras siempre hacen referencia a más cosas que a las que encierran como sentido; apuntan siempre a toda la plenitud del sentido, sin poder expresarla en la forma explícita. Ahora bien, por el sentido objetivo está orientado también, según ya hemos visto, el sentido intuitivo, y desde esta relación inmanente cabe entender que para todas estas figuras distintas pase de suyo a primer plano la denominación de “sentido”, pese a su diferencia óptica [26] por principio. El sentido objetivo —a diferencia de las figuras o hechuras orientadas por él— no se puede designar como “expresión”, e igual de poco como precipitado de una actualidad espiritual. (En todo caso, ello no es posible mientras limitemos la consideración a espíritus finitos. Qué relación guarda el sentido objetivo con el espíritu infinito es algo que ahora aún no investigamos). En cambio, las figuras de sentido verbales llevan siempre el sello de un espíritu creador que ha dejado su impronta en ellas. En la selección que efectúa dentro de la plenitud del sentido objetivo mediante la cual esas figuras tratan de captar esa plenitud se expresa a sí misma la peculiaridad del movimiento espiritual que se ha apoderado de aquel sentido objetivo. Este “apoderarse” tiene aquí un sentido específico. El sentido objetivo no se integra en una esfera espiritual al modo de una figura de sentido intuitiva o verbal. [27] Apoderarse de él no significa sino que se logra captarlo mediante una figura de sentido que es posible hacer propia verdaderamente.

§ 9

Hemos atribuido objetividad a las hechuras o formaciones de sentido verbales, y sin embargo las hemos reivindicado como expresión de un espíritu creador. Cómo cabe aunar ambas cosas es algo necesitado de aclaración. Resulta comprensible si traemos a colación las relaciones existentes entre palabra e intuición. Para ello, sin embargo, es necesario tomar el término “intuición” en un significado más amplio que el que le hemos atribuido hasta ahora al limitarlo a la intuición sensible de objetos individuales. Y sólo desde esta ampliación se ilumina la estructura de las intuiciones consideradas hasta ahora.

Como intuición en el sentido amplio de la palabra exigido por principio designamos todo acto [28] en el que el espíritu capta actualmente un objeto y lo tiene ante sí. (De qué tipo sea el objeto captado, si es una figura material, espiritual o ideal, y si está corporalmente a la vista del espíritu, o recordado o representado de alguna otra forma, es algo que carece de importancia en el plano de los principios). En toda intuición se abre para el espíritu un sentido objetual. El sentido no es perceptible con los sentidos tampoco en el caso de los objetos que son perceptibles con ellos, y así ninguna intuición sensible es *pura* intuición sensible, sino que todas ellas están llenas de sentido. El sentido objetual, empero, no es nunca absolutamente individual, y tampoco puede serlo la intuición en la medida en que ella esté en contacto con él. Qué significa aquí “individual” está necesitado de aclaración.

[29] De entrada se suele designar como individuales los objetos reales en los que un sentido objetivo ha tomado carne, por así decir. Uno y el mismo sentido puede, llegado el caso, estar encarnado en una serie de esos “individuos”, y por ello se suele designar las “ideas” como “universales”, en contraposición con sus realizaciones. Ahora bien, en el “reino de las ideas” cada una de ellas constituye a su vez un individuo, algo que en su ámbito de ser es igual de único e irrepetible que un objeto individual en el mundo real. Pero dentro del mundo de las ideas mismo hay una diferencia más que concierne a su relación con sus realizaciones: hay acervos de sentido que de suyo excluyen la realización en más de un ejemplar, frente a otros que son posibles en varios ejemplares, y quizá en cuantos ejemplares se desee, [30] “ideas individuales”, así pues, y dentro de la realidad individuos en un sentido contundente (como lo son, por ejemplo, las personas).

Si antes reivindicábamos el sentido intuitivo como posesión espiritual absolutamente individual, aquí es de considerar la individualidad en el sentido doble que puede tener dentro del mundo real: toda intuición *con* su acervo concreto de sentido es un *factum* singular, y cada una debe a su posición en la esfera espiritual de una persona una unicidad cualitativa que tiene su raíz en una “idea individual”.

Se ha señalado, empero, que esa individualidad no conviene a todo el acervo de sentido. En la medida en que éste está orientado por un sentido objetivo, tiene que ser posible obtener abstractivamente de él algo que no esté vinculado a la individualidad de la intuición concreta [31]. *El mismo* sentido objetivo (ya sea una idea “universal”, ya sea una “idea individual”) puede estar mentado en una pluralidad de intuiciones concretas, y lo que en ellas mienta ese mismo sentido objetivo puede y tiene que volver en cada una de esas intuiciones. Cada intuición individual contiene, así pues, un acervo desligable abstractivamente, *universal* frente a la intuición concreta. (Toda reproducción debe su posibilidad a esa construcción de las intuiciones). Y en ese acervo universal se funda la posibilidad de la palabra y su carácter. La palabra puede deber su origen a un movimiento espiritual individual, y sin embargo no tiene por qué permanecer necesariamente encerrada en la individualidad. En la palabra en la que él [32] deja su impronta el espíritu individual da expresión a lo que él capta en una intuición *tal y como lo capta*, pero le da una expresión *universal*, que sale de su esfera espiritual y puede ser acogida en otra esfera espiritual. También aquí —de forma análoga a lo que sucedía en el sentido objetivo— se separan lo que se desliga verdaderamente del espíritu individual y toma un ser independiente, la *palabra objetiva*, y algo que permanece como posesión individual del espíritu creador también tras el desligamiento, o lo que otro espíritu individual recibe como regalo y acoge a su vez verdaderamente en su esfera como posesión individual. Con palabras objetivas [33] se edifica lo que denominamos una *lengua*, y con palabras “individuales” el vocabulario personal del que dispone el individuo.

§ 10

La contraposición entre posesión muerta y vida actual a la que hemos prestado atención en la intuición regresa en la palabra. Primero en la palabra individual, y, por cierto, en la palabra creada originariamente. La palabra es la expresión del movimiento espiritual en virtud

del cual un objeto es hecho propio *explicitando*. En esa expresión el objeto "concebido" sigue siendo posesión del espíritu, sin ser mantenido por él actualmente en el espíritu. Puedo recurrir a él en diversas ocasiones y a través de ese medio volver a entrar en contacto con el objeto que entre tanto [34] se había alejado por completo de mí. La mediación es ahí doble: en la medida en que el objeto viene hacia mí atravesando el medio que es la palabra no lo tengo concreta-intuitivamente ante mí, tengo solamente la expresión de lo que de la plenitud de su acervo he captado, y no tengo la plenitud de la que está tomado. Y lo que del objeto he hecho mío explicitando lo tengo ahora no del modo explícito en que me saltó a la vista originariamente, sino sólo un residuo muerto de él. A ello corresponden diversas posibilidades de la actualización. El contacto actual con los objetos que se me proporciona mediante palabras vacías y solidificadas es sólo como una referencia ciega a ellos [35], sin verlos ni captarlos. Ese contacto tiende, con arreglo a la legalidad inmanente de la vida espiritual, a pasar a un movimiento que nos acerca al objeto: o bien a realizar una intuición, que nos lo pone ante los ojos en toda su plenitud y que, ciertamente, lleva a cumplimiento aquello a lo que hace referencia la palabra, pero de un modo enteramente libre, independiente de la palabra y de las directivas específicas que ésta encierra en sí. O bien a la reproducción de la actividad espiritual espontánea a la que la palabra debe su origen: el objeto es aprehendido otra vez, y, por cierto, aprehendido otra vez del modo que la palabra prescribe y captado de nuevo por el lado que la palabra prescribe. La *otra* mediación sigue [36] existiendo, y desde aquí puede tener lugar en calidad de ulterior irrupción el paso a la intuición, a una intuición guiada por la actividad espiritual encarnada en la palabra y que no sólo hace visible al objeto, sino que lo ilumina por los lados prescritos, o también de nuevo el paso a una intuición concreta enteramente libre.

§ 11

La palabra, en la que la vida se ha solidificado, se convierte así en lo que despierta a nueva vida. Y esta función suya recibe una mayor significación cuando se trata no de una palabra creada dentro de la esfera espiritual individual, sino de una *palabra recibida*. En el *entender*, la palabra —a diferencia de lo que sucede [37] con el hablar— es acogida como un objeto. Esto debe tomarse cum grano salis, pues tan pronto esté captado en su verbalidad ha salido ya de la posición pura como objeto. Con ello sólo se deseaba dar a entender

que el espíritu individual se topa aquí con la palabra como algo que viene hacia él desde fuera. Si la toma como palabra (qué significa esto mirando las cosas más de cerca y cómo es posible, es algo que aquí no vamos a estudiar), eo ipso está tendiendo a más allá y se ve incluido en un movimiento espiritual que no es reavivamiento de una actividad propia anterior. Puede ser llevado a la intuición de un objeto desconocido para él y a una concepción (llegado el caso, conocimiento) de ese objeto que le es sugerida [38] por la actividad espiritual ajena encarnada en la palabra entendida. En ambos casos la palabra aporta vida nueva. También es posible que la palabra sea acogida en la forma vacía y solidificada, como vimos que sucedía en el recurrir a palabras propias. En ese caso sigue siendo palabra que hace referencia a algo, proporciona un contacto remoto con un objeto, pero esa acogida muerta es infecunda, con ella no se aporta vida al espíritu. Es posible, ciertamente, que la acogida esté muerta de forma meramente aparente o meramente provisional: que la palabra quede como un grano de semilla del que inopinadamente acabe germinando vida algún día. Pero a fin de que se pueda entender esto es necesario [39] aclarar aún muchas cosas que provisionalmente se han dejado a un lado.

§ 12

Hasta ahora, a fin de encontrar solamente un primer acceso, todo el problema se ha tratado de una forma fuertemente simplificada. Tanto al hablar como al entender no nos las habemos con palabras aisladas, sino con el *lenguaje*. La palabra misma no subsiste por sí, sino que sólo es palabra en el contexto lingüístico. Seguramente se tiene derecho a hablar de la creación de una palabra, pero las palabras sólo son creadas desde el lenguaje y dentro de él, e igualmente son entendidas, acogidas⁵. Hablar y entender —esto guarda una estrecha relación con ello— se engranan constantemente uno en otro. Al igual que los objetos no están por ellos mismos, sino que son [40] lo que son en el contexto de un mundo objetual, así también el lugar propio de las palabras es el interior del lenguaje. Seguramente tiene sentido hablar de la concepción de *un* objeto, de *una* palabra: el trasfondo⁶ objetual,

5* Humboldt.

6 Aquí en el texto autógrafo se halla una pequeña cruz, indicando que habría que añadir en este lugar el texto que se halla en el margen derecho; sin embargo como después, líneas más abajo, existe otro signo igual, hemos interpretado que el texto del margen debe ir en este segundo lugar.

o lingüístico, puede permanecer entonces como obviamente perteneciente, pero en ese caso específico queda sin consideración como carente de relevancia.

Hablar de “el” lenguaje es equívoco. Con ello se puede estar haciendo referencia a aquello que es el lenguaje como tal y que convierte en lenguaje a todo lenguaje, o bien se puede tener a la vista “todo lo que es lenguaje”, o bien una figura o hechura de lenguaje concreta y determinada, o bien, finalmente, *el* lenguaje como objeto “universal” pero no colectivo, como realización de la quiddidad del lenguaje que está plasmada en y con la existencia de distintas lenguas. Seguramente, en los estudios relativos al “origen del lenguaje” no siempre se ha prestado la suficiente atención a esas distinciones. Para la quiddidad del lenguaje [41], que está encarnada en todas las lenguas, el problema del origen carece seguramente de sentido. En cambio uno se pregunta en lo relativo a los demás significados posibles a qué se estará haciendo referencia cuando se habla de cómo “ha llegado la humanidad a la posesión del lenguaje”, o de cómo se ha formado el lenguaje a lo largo de la evolución histórica. Esto suena casi como si fuera de las lenguas individuales y por encima de ellas hubiese además *un* lenguaje “universal”. Pero eso es un absurdo; *el* lenguaje sólo se puede “desarrollar” en la medida en que se desarrollen lenguas individuales, y, así, el problema genético del origen sólo tiene sentido —si es que tiene alguno— para las lenguas concretas individuales. Y también en lo que a ellas respecta hay que examinar aún si está justificado el planteamiento de la pregunta. El niño llega “a la posesión del lenguaje” cuando aprende a entender y hablar el lenguaje que se habla [42] a su alrededor. Pero ese lenguaje objetivo no “surge” cuando el individuo lo aprende. Hemos visto, con todo, que el individuo puede colaborar “creando lenguaje” en el desarrollo del lenguaje objetivo. El lenguaje concreto no es una figura cerrada y solidificada, puede “crecer”, acoger en sí constantemente nuevos elementos. ¿Se puede quizá pensar su surgimiento de modo análogo a su crecimiento? La situación quizá resulte más clara si tratamos de ver con mayor nitidez qué significa que el individuo llegue a la posesión del lenguaje. Antes hemos distinguido el vocabulario personal del lenguaje objetivo. Lo que el individuo hace suyo del lenguaje objetivo y lo que, en su caso, enriquece, lo que [43] pertenece verdaderamente a su esfera espiritual. ¿Se puede decir de ese “lenguaje individual” que *surja*? Cabe hablar de surgimiento dondequiera que algo que hace un determinado momento (aunque quizá ese momento no sea constatable fácticamente) no existía existe en cualquier momento posterior de una duración

continuada (limitada o ilimitada)⁷. Al parecer eso es aplicable al lenguaje individual. Con la primera palabra que el niño entiende o que pronuncia entendiéndola comienza a existir su lenguaje. Y sin embargo algo se rebela en nosotros contra esa concepción. Ahí se ha dejado sin considerar algo esencial. El lenguaje del individuo surge y crece no como algo independiente⁸, sino que su surgimiento y su crecimiento es a priori *nacimiento desde el espíritu*. El despertar del espíritu es lo primario. Tan pronto él ha despertado, habla y se forma su lenguaje. Independientemente de esta génesis a priori, la pregunta por el [...] ⁹.

7* Cf. Reinachs Ges. Schriften (obras completas de Reinach), 447.

8 En el margen derecho, paralelo a este texto, Edith escribió con lápiz "Humboldt".

9 El resto de las hojas de Edith se han perdido.

¿QUÉ ES FENOMENOLOGÍA?

2

22

•

2

2.

4

4

11

 $\hat{\mu}_L = 2$

1

10

1

1

44

1

10

11

1

4

22

2.

— 27 —

456

2

95

1000

•

3

2

4.

NOTA INTRODUCTORIA

Este artículo apareció en 1924 en la revista Wissenschaft/Volksbildung - Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfälzischen Landes-Zeitung (Nº. 5; 15 de mayo 1924, 4 cols. en dos pp.). Esta revista, dirigida por A. Fink, aparecía en Ludwigshafen a. Rh. Desde abril de 1923 Edith se hallaba en Espira dedicada a la enseñanza en las Dominicas de Santa Magdalena. El artículo se publicó con el título Was ist Phänomenologie? (¿Qué es fenomenología?).

Apenas tenemos noticias de este artículo; tampoco existe su correspondiente texto autógrafo.

En el texto impreso hay numerosos errores de imprenta, por ejemplo, un cambio de línea, palabras mal formadas, algunas comas, etc.; pero sólo de dos haremos mención en nuestras notas a pie de página.

En nuestra presentación respetamos el texto tal como se publicó con sus divisiones y títulos intermedios.

En este tan breve artículo Edith trata de presentar simplemente lo que es la fenomenología. El artículo se divide en dos partes. En la primera se nos presenta la historia del origen y primer desarrollo de la fenomenología. La segunda tiene tres apartados con los temas: la objetividad del conocimiento, la intuición y el idealismo.

Este texto se publicó en castellano en: Edit STEIN, La Pasión por la verdad, Buenos Aires 1994, pp. 39-48. (Trad. y notas del Dr. Andrés Bejas).

En las columnas de esta publicación aparecen ya algunos estudios sobre la fenomenología y los fenomenólogos, sobre todo lo cual me hubiera gustado decir algunas palabras. Así, por ejemplo, vi hace poco que se citaba a Husserl¹ como *neokantiano* juntamente con Rickert², con quien aquél apenas está más relacionado que por la circunstancia de que este último fue su sucesor en la cátedra de la universidad de

1 Edmund Husserl (Prossnitz 1859 – 1938 Friburgo). Obtuvo su doctorado en filosofía en 1882, y continuó sus estudios con el filósofo y psicólogo Franz Brentano en Viena en 1883. En 1887 Husserl consiguió también la *habilitación* en la universidad de Halle en la que tuvo una lección inaugural sobre metafísica. En 1900 escribió *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*, 1]) que abría las puertas de la fenomenología; un método de análisis que era revolucionario en el campo de la filosofía. Edith fue alumna de Husserl durante los últimos años de éste en Gotinga; ella nos proporciona los detalles de la marcha de Husserl a Freiburg-im-Breisgau. Edith recibió de Husserl el encargo de examinar y organizar sus papeles sobre las segunda parte de *Ideas*: a) El primero tomo apareció en 1913 en Halle (en “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, vol. I, 1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*; en castellano apareció en 1949; últimamente ha vuelto a aparecer: Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, 1993, 531 p. (Fondo de Cultura Económica). b. El segundo apareció en alemán mucho más tarde, en 1952 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, editado por M. Biemel en 1952); ha aparecido en castellano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, 1997, 520 p. (Universidad nacional autónoma de México).

2 Heinrich Rickert (Danzig 1863 – 1936 Heidelberg), en esta ciudad fue profesor desde 1916. Edith le menciona en su *Autobiografía* y en la carta 108 (cf. *Obras Completas*, I, pp. 467, 487, 723). Edith cita en su escrito *Individuo y comunidad* dos obras de él: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Los límites de la formación de los conceptos científicos], (Friburgo, 1896); y *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [Ciencia cultural y ciencia natural], (Friburgo, 1899); también podemos mencionar otras obras: *Der Gegenstand der Erkenntnis* [El objeto del conocimiento], (Friburgo, 1892); *Philosophie des Lebens* [Filosofía de la vida], (Tubinga, 1920); *Die Logik als Prädikat und das Problem der Ontologie* [La lógica del predicado y el problema de la ontología], (Heidelberg, 1930); etc.

Friburgo – un hecho que en la vida filosófica de Friburgo significó una revolución. Aquí me parece conveniente hacer algunas observaciones aclaratorias.

I

En primer lugar, habrá que decir algo sobre el *origen de la Escuela Fenomenológica*. Su fundador es *Edmund Husserl*; este hecho no debe pasarnos inadvertido por la circunstancia de que muy pronto un grupo específico, partiendo de ideas afines e intensísimamente influido por Husserl, pero movido también en buena parte por otros impulsos, se agrupara en torno³ a *Max Scheler*⁴ y causara en la opinión pública mayor sensación que la actividad del riguroso especialista Husserl.

El querer asignar a Husserl un puesto entre las filas de las escuelas filosóficas tradicionales es un empeño inútil. La filosofía de la Edad Moderna se divide en dos grandes campos: el de la filosofía *católica*, que es la continuadora de las grandes tradiciones de la Escolástica, principalmente de *santo Tomás*⁵, y el de la filosofía que enfáticamente se denomina a sí misma la filosofía *moderna*, que

3 En la publicación alemana en lugar de “en torno a” (*um*), se lee “una” (*eine*).

4 Max Scheler (Munich 1874 – 1928 Frankfurt), filósofo y sociólogo. Durante la primera guerra mundial Scheler sirvió en labores diplomáticas tanto en Suiza como en Holanda. Después de la guerra, volvió a la vida académica; recibió una cátedra especial de filosofía y sociología en la universidad de Colonia, donde enseñó desde 1919 hasta su muerte en 1928. Edith le conoció personalmente y le menciona en su autobiografía y cartas; mencionemos algunas obras de Scheler: *Die transzendente und psychologische Methode* [El método trascendental y el método psicológico], Leipzig, 1900; *Vom Umsturz der Werte* [De la inversión de los valores], Leipzig, 1919; *Vom Ewigen im Menschen* [De lo eterno en el hombre], Leipzig, 1921; *Wesen und Formen der Sympathie* [Esencia y formas de la simpatía], Bonn, 1923; *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [Las formas del saber y la sociedad], Leipzig, 1926; *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [El puesto del hombre en el cosmos], Darmstadt, 1928; etc. En la obra de la *Empatía* Edith cita las siguientes obras de Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [El formalismo en la ética y la ética material de los valores], Halle, [1913-1916]; *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* [Sobre la fenomenología y la teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio], Halle, 1913, este texto quedó refundido en la edición de 1923, en Bonn; *Idole der Selbsterkenntnis* [Ídolos del propio conocimiento], 1912; se halla dentro de *Vom Umsturz der Werte*; *Über Ressentiment und moralische Werturteil* [Resentimiento en la moral], Leipzig, 1912.

5 Tomás de Aquino (1225-1274), cf. nota 36, p. 113.

comienza con el Renacimiento, culmina en Kant⁶ y hoy día se escinde en toda una serie de diversas interpretaciones y desarrollos de la doctrina kantiana. Hasta hace pocos años, estos dos campos no se habían preocupado gran cosa el uno del otro. Aquel que no era católico no solía estudiar la Escolástica; el estudioso católico normal no se preocupaba de Kant. Tan sólo durante los últimos años se fue abriendo camino cada vez más la idea de que esa doble contabilidad respecto a los problemas de la filosofía, a la larga no era aceptable. Y en los sectores no-católicos, nadie contribuyó más que Husserl a preparar el camino para esta idea, sin que él se la propusiera como un objetivo.

Husserl mismo no se formó en el seno de ninguno de los dos campos de la filosofía. Fue matemático, trabajó como auxiliar de Weierstraß⁷ en Berlín y, como alumno de la más rigurosa de todas las ciencias, sintió cierto menosprecio hacia la filosofía, que no le parecía ser en absoluto una ciencia. Las cosas cambiaron cuando – después de su⁸ doctorado – asistió en Viena a las lecciones impartidas por Franz Brentano⁹. Allí es donde él vislumbró el espíritu de lo que es

6 Immanuel Kant (Königsberg 1724 – 1804 Königsberg), filósofo. Su criticismo fue inspirador punto de partida de nuevas corrientes filosóficas. Entre sus obras podemos citar divididas en tres épocas, la anterior a su época de crítica, la de la crítica, y la época posterior: a) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [Historia general de la naturaleza y teoría del cielo], Königsberg, 1755; *Träume eines Geistessehers* [Sueños de un visionario], Riga, 1766; b) *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], Riga, 1781; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fundamentación de la crítica de las costumbres], Riga, 1785; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [Principios metafísicos de la ciencia natural], Riga, 1786; *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica], Riga, 1788; *Kritik der Urteilskraft* [Crítica del juicio] Berlin, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [La religión dentro de los límites de la mera razón], Königsberg, 1793; c) *Das Ende aller Dinge* [El fin de todas las cosas], Berlin, 1794; *Metaphysik der Sitten* [Metafísica de las costumbres], Königsberg, 1797; *Opus postumum*, 2 t., Berlin, 1911-1913.

7 Karl Weierstraß (Ostenfelde 1815 – 1897 Berlín), matemático alemán; llevó a cabo escritos originales sobre la teoría de las funciones; escribió numerosas obras.

8 En la publicación alemana se lee: “un” (*einer*) doctorado, en vez de *seiner* (su).

9 Franz Brentano (Boppard 1838 – 1917 Zurich), filósofo, desde 1874 profesor en Viena; allí siguió sus clases durante varios semestres E. Husserl. Brentano publicó en Viena en 1874 la obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [Psicología desde el punto de vista empírico], obra aparecida en tres tomos en Leipzig en los años 1924-1928; véanse también otras obras suyas: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* [Sobre el origen del conocimiento moral], Leipzig, 1889; *Versuch über die Erkenntnis* [Ensayo sobre el conocimiento], Leipzig, 1925. Edith también habla de él en su conferencia “Los tipos de psicología y su significado para la pedagogía” (*Obras Completas* IV, p. 92); le menciona asimismo en una carta (Ct 368, de 31-VII-1933).

rigurosamente científico y se sintió movido a conocer más de cerca la filosofía. Se hizo discípulo de Brentano, y aunque este hombre siguió caminando por sus propios derroteros, sin embargo el espíritu de la Escolástica marcó una impronta en su pensamiento. Y, así, aparecen aquí ciertas líneas de conexión entre la *philosophia perennis* y la rama más moderna de la filosofía, la cual no tenía, al parecer, predecesores. Claro que esto afecta únicamente al espíritu del filosofar, ya que Husserl no aceptaba determinadas doctrinas.

Cuando comenzó a filosofar de manera independiente, no se dejó guiar por cualesquiera escritos de tiempos antiguos, sino por los problemas mismos. En primer lugar le sedujo la idea de someter a un esclarecimiento filosófico los conceptos fundamentales de la ciencia de la que él se había ocupado hasta entonces: de las matemáticas. Su primera obra fue la "*Filosofía de la Aritmética*". Desde allí el camino le condujo con la mayor naturalidad, según la conexión objetiva de los problemas, hasta las cuestiones fundamentales de la lógica. Y de esta manera surgió, durante el siguiente decenio, la gran obra que granjeó a Husserl fama mundial: las *Logische Untersuchungen* ["Investigaciones lógicas"], (Halle, 1901¹⁰). En ella Husserl aplicó ya con plena conciencia un *método* nuevo, específicamente suyo, al que designó como *método fenomenológico*. Tan sólo mucho más tarde expuso sistemáticamente este método en una obra muy posterior: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* ["Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica"], (Halle, 1913). En el tiempo que transcurre entre la aparición de estas dos obras, Husserl fue llamado desde Halle, donde había vivido hasta entonces como profesor no titular, para desempeñar una cátedra en *Gotinga*, y aquí reunió en torno suyo un círculo de discípulos, del cual salió pronto una serie de colaboradores muy capacitados. Para los estudios elaborados por esta escuela y por los investigadores cercanos a ella — junto a M. Scheler, principalmente los filósofos de Munich A. Pfänder¹¹ y

10 El primer volumen apareció en 1900 y el segundo en 1901.

11 Alexander Pfänder (Iserlohn 1870 – 1941 Munich), filósofo, promovió en Munich bajo la dirección de Theodor Lipps, fue el elemento central del círculo de los fenomenólogos de Munich. Trabajó especialmente en el tema de la lógica y de la psicología. Entre sus trabajos podemos citar: en primer lugar la obra citada aquí por Edith *Abhandlung über "Motiv und Motivation"* [Tratado sobre "motivo y motivación"], en: "Münchener Philosophische Abhandlungen", Festschrift zu Th. Lipps' 60. Geburtstag (Leipzig 1911); véanse también: *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse* [La fenomenología de la voluntad. Un análisis psicológico], Leipzig, 1901; *Zur Psychologie der Gesinnungen* [Sobre la psicología de las disposi-

M. Geiger¹² — se fundó en el año 1913 el “*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*” [“Anuario para la filosofía y para la investigación fenomenológica”], del cual se han publicado hasta ahora seis volúmenes (en la editorial M. Niemeyer¹³ en Halle). En 1916 Husserl fue llamado a desempeñar una cátedra en Friburgo de Brisgovia, donde volvió a desarrollar desde el final de la guerra una extensa actividad docente. Los resultados de sus investigaciones del último decenio no se han publicado todavía.

II

Esto es lo que había que decir sobre la historia de la fenomenología. Diremos ahora algunas cosas sobre *la particularidad de su método*.

En primer lugar, una observación previa sobre el nombre de fenomenología. Es una triste suerte el que esta denominación haya dado origen casi necesariamente a malentendidos. En efecto, a los fenomenólogos no les interesan los “fenómenos” en el sentido corriente de la palabra, las “simples manifestaciones”, sino que lo que les interesa precisamente son las últimas y objetivas esencialidades. Pero la denominación ha llegado a hacerse histórica durante estos últimos veinte años, y ya no es posible volverse atrás y cambiarla.

ciones], (1ª parte en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, t. 1, 1913; 1ª parte en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, t. 2, (Halle) 1916; *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie* [El alma del hombre. Ensayo de psicología de la comprensión], Halle, 1933, etc.

12 Moritz Geiger (Frankfurt 1880 — 1937 Seal Harbour/EE.UU.). Perteneció al círculo de los fenomenólogos de Munich y fue coeditor del *Anuario* de Husserl (JPPF: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*). Hasta su emigración fue profesor en Gotinga y Munich. Fue el primero de los fenomenólogos que estableció contacto con la filosofía estadounidense. Se encontró con W. James y J. Royce en 1907, cuando estudió un año en Harvard. Fue profesor invitado en la universidad de Stanford en 1926. Por ser judío, le quitaron su cátedra de la universidad de Göttingen en 1933; pasó a ser presidente del departamento de filosofía del colegio Vassar. Entre sus obras podemos citar: *Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre* [Contribuciones metodológicas y experimentales a la teoría de la cantidad], in: *Psychologische Untersuchungen* (ed. por Theodor Lipps) I (1907) 325-522; *Das Unbewusste und die psychologische Realität* [Lo inconsciente y la realidad psíquica], en: “*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*” I (1913) 1-138; *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik* [La realidad de las ciencias y la metafísica], Bonn, 1962.

13 En la publicación alemana se lee: H. Wiemeyer.

En lo que respecta al método, no es posible que en tan corto espacio ofrezcamos una introducción propiamente tal. El que quiera conocer el método, tendrá que recurrir a las obras fundamentales en que éste se expone. Yo desearía destacar tan sólo algunos puntos característicos, a fin de esclarecer de algún modo la relación de la fenomenología con las dos orientaciones fundamentales de la filosofía, mencionadas por mí al principio: la orientación escolástica tradicional y la orientación kantiana.

1. La objetividad del conocimiento

Es el mérito histórico de las "Investigaciones lógicas" de Husserl —un mérito que es reconocido aun por aquellos que no sienten simpatía hacia su método— el que Husserl elaborara en toda su pureza la *idea de la verdad absoluta* y el *conocimiento objetivo* correspondiente a ella, y sometiera a revisión profunda todos los relativismos de la filosofía moderna: el naturalismo, el psicologismo y el historicismo. El espíritu *encuentra* la verdad, no la *engendra*. Y la verdad es *eterna*, cuando la naturaleza humana cambia, cuando el organismo psíquico cambia y cuando el espíritu de los tiempos cambia, podrán cambiar las opiniones de los hombres, pero la verdad no cambia.

Esto significa un retorno a las grandes tradiciones de la filosofía. Y, así, en el campamento de los atacados se escuchó en seguida un grito de alarma: ¡Eso es platonismo! ¡Eso es aristotelismo! ¡Eso es una nueva escolástica! (Exclamaciones que en aquellos sectores se consideraban ya como una refutación). Pero, desde entonces, entre los filósofos serios la idea del conocimiento objetivo se tiene en mucho aprecio. Los kantianos tratan de demostrar que también ellos reclaman para sí tal conocimiento. Y nadie quiere ser ya un psicologista.

2. La intuición

El nuevo método tiene una peculiaridad que no permite subordinarlo claramente a ninguno de los grandes nombres del pasado, aunque con seguridad este método determinó la práctica de todos los grandes filósofos, desde que en el mundo se filosofa. Este es su carácter intuitivo. ¿Qué quiere decir esto? La filosofía —según la concepción de los fenomenólogos— *no es una ciencia deductiva*; no deduce sus proposiciones, con arreglo a las leyes de la lógica —como hacen las matemáticas—, de un número determinado de axiomas, de principios

que por sí mismos no admiten demostración, de cadenas ininterrumpidas de pruebas. El número de las verdades filosóficas es infinito, y, por principio, pueden hallarse incesantemente nuevas verdades, sin que se deduzcan, por la vía de la lógica, de verdades ya conocidas. Uno se sentiría inclinado a ver el modelo de este método en el método de las ciencias naturales, el cual, por la vía indirecta – emergiendo de hechos proporcionados por la experiencia sensible – llega a alcanzar verdades universales. Pero tampoco es ése el caso. La filosofía no es tampoco una ciencia inductiva. La inducción y la deducción pueden tenderle, en cierto modo, una mano auxiliadora para obtener su material y exponer sus resultados, pero su instrumento específico es un procedimiento “sui generis”, un *conocer intuitivo* de las verdades filosóficas, las cuales en sí mismas son ciertas – “evidentes” – y no necesitan deducirse de otras. Esta intuición, esta contemplación espiritual, no debe confundirse con la intuición mística. No es una iluminación sobrenatural, sino un medio de conocimiento natural, como lo es también la percepción sensible. Es el medio de conocimiento específico de las verdades ideales, como la percepción sensible es el medio de conocimiento específico de las realidades del mundo material. No es una intuición mística, pero tiene cierta afinidad con ella; es, en cierto modo, su trasunto en el ámbito del conocimiento natural.

Con la formación sistemática y la aplicación del conocimiento intuitivo y con su acentuación teórica, la fenomenología se aleja de la filosofía kantiana y se aleja, a la vez, de la tradición aristotélico-tomista. Se encuentran ciertos puntos de enlace con Platón¹⁴ y con la orientación neoplatónica-agustiniana-franciscana dentro de la filosofía y de la teología eclesiásticas de la Edad Media.

3. El idealismo

¿Cómo es posible que, a pesar de las radicales diferencias entre la filosofía fenomenológica y la filosofía kantiana, llegue a encontrarse constantemente una vinculación entre ambas? Esto tiene su razón de ser –aparte de todos los elementos comunes que han de encontrarse finalmente en toda filosofía como filosofía– en el *idealismo de Husserl*. (En la terminología filosófica, el idealismo significa la con-

14 Platón (428/427-347 a.d.C.), discípulo de Sócrates; entre otras muchas podríamos resaltar: *Phaidon*, *Phaidros*, *Parmenides*, *Theaitetos*, etc.

cepción que admite una dependencia del mundo con respecto a una conciencia cognoscitiva). Ya en la obra sobre las "Ideas" se encontraba la ominosa proposición: "Si suprimimos la conciencia, entonces suprimimos el mundo".

Durante los últimos años esta convicción idealista fundamental de Husserl ha ido adquiriendo un significado cada vez más central. Ahí reside de hecho una aproximación a Kant, y una diferencia radical con respecto a la filosofía católica, a la cual le consta firmemente la independencia óntica del mundo. Ahora bien, esta concepción idealista encontró sus primeros adversarios entre los discípulos de Husserl en Gotinga y también en Scheler, así como en los denominados "investigadores de Munich". Él mismo acentuó siempre anteriormente —si hoy día sigue haciéndolo, no lo sé, porque desde hace algunos años no he hablado con Husserl—: "La fenomenología no depende íntimamente del idealismo". El idealismo, según mi concepción, es una convicción fundamental de carácter personal y metafísico; no es el resultado indiscutible de una investigación fenomenológica. El que quiera convencerse de que con los medios del método fenomenológico es posible una filosofía de la más estricta objetividad y con tendencia fundamental realista, ese tal debe leer los trabajos de los más notables discípulos de Husserl: *Adolf Reinach*¹⁵ ("Obras completas", Halle, 1921) y *Hedwig Conrad-Martius*¹⁶, de Bergzabern ("Sobre la ontología y la

15 Adolf Reinach (Maguncia 1883 – 1917 Dixmuiden); uno de los primeros discípulos de E. Husserl, quien apreció como al hombre de cerebro claro y de corazón cálido, al filósofo que había comprendido y asimilado profundamente el método fenomenológico en el sentido de *Logische Untersuchungen*. La muerte de Reinach en el frente en 1917 truncó no solo una vida prometedora sino también en buena parte la vida de la Sociedad Fenomenológica de Gotinga. Entre sus escritos mencionamos: *Zur Theorie des negativen Urteils* [Sobre la teoría del juicio negativo], en "Münchener Philosophische Abhandlungen", Leipzig, 1911; *Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung* [Reflexión: sobre su significado ético y jurídico], en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, t. 148, en 1912; *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* [Los fundamentos apriorísticos del derecho civil], en "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", t. 1, Halle, 1913; Edith misma trabajó para que se publicaran las obras de Reinach: *Gesammelte Schriften*, Halle, 1921; una edición crítica en dos tomos (*Sämtliche Werke*) en Munich en 1989 fue publicada por K. Schuhmann y B. Smith.

16 Hedwig Conrad-Martius (Iserlohn/Berlín 1888– 1966 Starnberg), filósofa, discípula de Husserl. Estudió en Gotinga. En 1912 se casó con otro filósofo y discípulo de Husserl, Theodor Conrad. El matrimonio fue a vivir a Bergzabern, donde tenían una plantación de frutales. Muy amiga de Edith Stein, da la que fue madrina del bautismo del 1-I-1922. Enseñó desde 1949 en la universidad de Munich. Entre sus obras mencionemos: *Die Erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus* [Fundamentos epistemológicos del positivismo], Bergzabern, 1912; *Zur Ontologie*

doctrina de la manifestación del mundo exterior real", en el volumen tercero, y la "Ontología real", en el volumen sexto del mencionado anuario, así como los "Diálogos metafísicos", Halle, 1921). Entre los escritos propios de Husserl hay que acentuar que aquella convicción metafísica resalta únicamente en unas cuantas secciones y que no afecta a lo principal de su obra. Y esta obra posee aun hoy día una importancia difícil todavía de medir. El penetrar en el espíritu de Husserl requiere un estudio continuado durante años. Pero el que, con sentido verdaderamente filosófico, lea a fondo tan sólo una de las "Investigaciones lógicas" o un capítulo de las "Ideas", ese tal no podrá sustraerse a la impresión de que tiene en sus manos una de aquellas obras clásicas maestras con las que comienza una nueva época en la historia de la filosofía.

und Erscheinungslehre der realen Außenwelt [Sobre la ontología y teoría de la manifestación del mundo exterior real], en: JPPF, 3.t., (1916); *Metaphysische Gespräche* [Conversaciones metafísicas], Halle, 1921; *Realontologie*, en: JPPF, 6.t., (1923); *Die Geistseele des Menschen* [El alma espiritual del hombre], Munich, 1960, etc.

with with

214

13

house

• **Healthcare**

2. *Abies*

6

2

•

2

2

 δ_{H}

1

100

4.3.3

10

Enrichment

01/04/2008

Don

100

4.

2

1

1

4

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

UN DIÁLOGO ENTRE EDMUND HUSSERL Y TOMÁS DE AQUINO



NOTA INTRODUCTORIA

1) Marco histórico.

Con motivo del 70 cumpleaños de Edmund Husserl (nacido el 8 de abril de 1859), sus discípulos y compañeros prepararon un libro-homenaje dentro del anuario creado por el mismo Husserl: así, en 1929 salió el "*Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*": en este homenaje participaron con sus trabajos filosóficos Hermann Ammann, Oskar Becker, L. F. Clauß, Martin Heidegger, Gerhart Husserl, Roman Ingarden, Fritz Kaufmann, Alexandre Koyré, Hans Lipps, Friedrich Neumann, Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein. Uno de los responsables de este libro-homenaje era Martin Heidegger.

En 1928 los trabajos ya estaban preparados, según nos da a entender la misma Edith. Ésta empleó el verano de 1928 para terminar su artículo de colaboración¹; y añade entre paréntesis una frase referente a lo que le había ocurrido con el artículo: "(La historia completa de este pequeño opúsculo puedo contársela ocasionalmente, si pronto tuviéramos que vernos)".

Aunque aquí no se aclara mucho, su amigo y filósofo Erich Przywara nos cuenta lo que había ocurrido con la colaboración de Edith: ésta tenía la intención de confrontar entre sí la fenomenología de E. Husserl y la filosofía de Tomás de Aquino; y lo hizo "en una importante, también artística, conversación" entre Husserl y Tomás; pero esta forma no satisfizo a Martin Heidegger, de manera que Edith tuvo que cambiar la forma y "transformar en un artículo neutral"²,

1 Cf. Cta 178 (a Roman Ingarden, 1-XI-1928), OC I, p. 815.

2 Erich Przywara, *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Nürnberg, 1955, 63; véase también Carta 189, a Roman Ingarden. Espira, 11 de mayo de 1929.

que fue el que se publicó en 1929 con el título "La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Ensayo de confrontación".

Sin embargo, en la carta de Edith, ya mencionada, se dice que ella se decidió "a presentar en una forma aceptable el pequeño ensayo que escribí en vacaciones para este fin y que, al principio, no me pareció tan presentable". Con todo, no aclara concretamente la situación.

El libro ya lo tenía Edith en sus manos a primeros de mayo de 1929³.

Ésta es la historia que nos aclara la existencia de dos redacciones de este artículo filosófico. Y la redacción que ahora nos ocupa es la primera, la que está redactada en forma de diálogo, que a Edith le parecía más asequible y atractiva, y que no se ha publicado hasta el año 1993.

El título de la primera redacción, cuyo texto presentamos ahora, es "Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino" (¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino).

2) *El manuscrito autógrafo.*

El hecho de que tengamos dos redacciones diferentes ya publicadas y un solo manuscrito autógrafo, que al mismo tiempo incluye ambas redacciones publicadas, fácilmente nos hará pensar que se trata de un manuscrito autógrafo lleno de dificultades a la hora de transcribir con minuciosidad el texto, atendiendo a dos intenciones distintas o dos redacciones de la Autora.

El autógrafo, que se halla en el archivo steiniano de las Carmelitas Descalzas de Colonia (P/A-1-9) consta de 41 hojas (210 x 165 mm), escritas por ambas caras, que suman 75 páginas numeradas; la que lleva el número 20 sólo está escrita por una cara, y hay dos páginas con el número 58. Además tenemos otras dos hojas: una con el título: "Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino. Von Edith Stein (Speyer)" (= ¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino).

3 Cf. Cta. 189 (a Roman Ingarden, 11-V-1929), OC I, p. 826.

Por Edith Stein (Espira)". Y hay otra hoja contiene un índice con seis capítulos.

Así pues, tenemos el manuscrito entero de la primera redacción. Sin embargo, presentar el texto de la primera redacción, que se halla en forma dialogada, en su integridad y exactamente según la intención de la Autora es mucho más difícil de lo que puede parecer. Pues ella hizo muchísimas correcciones para acomodar el texto primitivo para la publicación de 1929, haciendo desaparecer la forma dialogada de los discursos: esto implicaba cambiar las frases a estilo indirecto, eliminar observaciones circunstanciales y personales; esto es, acomodar a un texto neutral o normal de discurso filosófico; para todo lo cual Edith tuvo que suprimir unos textos y añadir otros.

Sin embargo, el asunto resulta más complicado, si consideramos que ella pudo hacer algunas correcciones pensando sólo en su primera redacción o forma dialogada del texto, pero que ahora resulta difícil distinguir si la corrección se debe a esta primera intención o a la posterior segunda etapa de correcciones, con las que resultaría la segunda redacción. Si se hubiera conservado el texto original enviado a la imprenta, esto es, el texto dactilografiado y con algunas correcciones de Edith misma, como lo hacía de ordinario, se nos hubiera puesto el asunto algo más fácil. Sin embargo, este vacío podría llenarlo de alguna manera el texto impreso en 1929.

3) Edición alemana.

Este autógrafo, en su primera redacción, ha quedado inédita hasta 1993, año en el que la doctora L. Gelber lo publicó en Edith STEIN, Erkenntnis und Glaube, Freiburg-Basel-Wien, 1993, pp. 19-48 (ESW, XV).



Índice

1. La filosofía como ciencia estricta.
2. Razón natural y sobrenatural; el creer y el saber
3. Filosofía crítica y filosofía dogmática
4. Filosofía teocéntrica y filosofía egocéntrica
5. Ontología y metafísica, método empírico eidético.
6. La cuestión de la "intuición". El método fenomenológico y el método escolástico.

Personajes: Santo Tomás de Aquino¹ [= T.]

Edmund Husserl² [= H.]

Lugar: Despacho del excelente señor Husserl en Friburgo

Fecha: Día 8 de abril de 1929, a últimas horas de la tarde

H. (hablando a solas): Las personas amables tienen excelentes intenciones al venir a verme para felicitarme. Y, desde luego, no querría echar de menos a ninguno de ellos. Pero, después de un día así, es difícil hallar tranquilidad, y siempre me ha gustado descansar sereno durante la noche. Desde luego, después de tanta charla, me gustaría tener una conversación filosófica como es debido, a fin de que en mi mente todo vuelva a marchar por el buen camino.

(Llaman a la puerta) ¿Quién será tan tarde? ¡Entre, por favor!

[T.] (un fraile con hábito de túnica blanca y capa negra): Perdóneme que le moleste, siendo ya tan tarde, excelente señor. Pero he oído sus últimas palabras [2] y, de acuerdo con ellas, pensé que podía atreverme. Me gustaría mucho conversar con usted hoy, a solas, porque en presencia de otros no me atrevo a hacerlo. Pero desde primeras horas de la mañana no he tenido hasta ahora ningún rato libre para encontrarme a solas con usted.

H. (con mucha amabilidad, pero un poco extrañado): Sea usted bienvenido, Reverendo Padre, pero debo confesarle sinceramente que he tenido a algunos frailes entre mis discípulos, pero no recuerdo que

1 Tomás de Aquino, cf. nota 36, p. 113.

2 Edmund Husserl, cf. nota 1, p. 149.

ninguno de ellos llevara el mismo hábito que usted. Por favor, tenga la bondad de ayudar un poco a mi flaca memoria.

[T.] (el Padre con una ligera sonrisa): Yo no me he sentado nunca en su clase para escuchar sus lecciones magistrales. Sólo a distancia he ido siguiendo con gran interés la formación y el desarrollo de su filosofía, y alguno de sus discípulos ha venido a verme y me ha hablado de usted. Soy Tomás de Aquino.

[3] H.: Ésta es la mayor sorpresa del día. Por favor, tome asiento. Le ruego que me perdone, si no sé con qué tratamiento debo dirigirme a usted. Por favor, ayúdeme a hacerlo correctamente.

T.: Por favor, hágalo con toda espontaneidad. Tráteme como a cualquiera de los visitantes que vienen a mantener una conversación filosófica con usted. Porque a eso he venido precisamente.

H.: Entonces le ruego que tome asiento aquí al lado, en el viejo sofá forrado de cuero. Es de los tiempos en que yo era todavía profesor no titular, pero es muy cómodo y no pienso deshacerme de él. ¿Me permite que me siente cerca de usted, en mi viejo sillón? Ahora podemos comenzar ya a conversar. ¿De qué cuestión quiere que tratemos? Pero hay algo que pesa sobre mi espíritu – y antes que nada [4] debo confesárselo con rubor. Cuando se publicaron mis “Investigaciones lógicas” – pienso que es una obra bien conocida –, mis adversarios, que se las daban de modernos, me echaron en cara: ¡Pero si no es más que una nueva Escolástica! Yo les repliqué: Yo no conozco la Escolástica. Pero si en sus escritos se habla de todo eso, ¡tanto mejor para la Escolástica! (Me siento realmente muy avergonzado de repetirle ahora esas cosas. Bueno, usted se sonríe tan bondadosamente y lleno de comprensión. Creo de veras que no debo sonrojarme ante usted por este motivo). Pero, a lo que iba: hasta el día de hoy no he llegado a estudiar a fondo la Escolástica. Recomendando a mis alumnos que estudien las obras que usted ha escrito, y me alegro cuando ellos llegan a [5] conocerlas bien. Pero lo que es yo, nunca he tenido tiempo de hacerlo.

T.: Tranquilícese usted, estimado colega. Lo sé muy bien y entiendo perfectamente que, dado su estilo de trabajo, no haya sido posible otra cosa. Precisamente por eso he venido hoy a verle. Para dedicarse a estudios de historia de la filosofía no tendrá usted tiempo en los próximos decenios, como tampoco los tuvo en los pasados. Usted se halla demasiado absorbido por la tarea de realizar la obra de su vida. Por otra parte, conozco de sobra el gran empeño que usted toma en hacer ver claramente las relaciones de su filosofía con las de otros grandes filósofos. Usted viene dedicándose muy amablemente a los jóvenes

filósofos que, en sus trabajos de doctorado, deben descubrir tales relaciones [6] y no fue posible que lo logaran, porque ellos – apenas comenzados a volar – querían dedicarse a investigaciones independientes y sistemáticas, y todo lo demás, muy a pesar de usted, lo dejaba a un lado. Pero ahora, cuando mi filosofía, como casi me atrevería a decir, se ha puesto muy de moda, ahora, cuando después de siglos de menosprecio y olvido, la “Escolástica” y “Tomás de Aquino” son palabras que hay que pronunciar con respeto, si es que uno quiere que le tomen en serio en el campo filosófico, ahora tiene usted ciertamente mucho más empeño en que su filosofía y la mía queden expuestas nítidamente y deslindadas la una de la otra. ¿Qué camino más sencillo para lograrlo que el que yo le diga algunas [7] palabras sobre todo ello? Lo haré tan sólo brevemente, a grandes rasgos, en cuanto un ratito de conversación lo permita a esta hora tan desacostumbrada.

H.: Como alumno respetuoso, estoy dispuesto a escuchar las palabras del maestro. Pero me siento tan solemnemente tímido como en otros tiempos, cuando me hablaba mi maestro Franz Brentano³.

<1. La filosofía como ciencia estricta>

T.: Franz Brentano: ahí tenemos precisamente un punto para enlazar ideas. Claro que, en sí, no es tarea nada fácil el partir del mundo de las ideas de usted para encontrar un camino hasta el de mis ideas. Así me lo han asegurado también constantemente los alumnos de usted. Pero aquí tenemos un punto de enlace. Usted mismo escribió en sus recuerdos de Brentano cómo usted, por la manera que este pensador tenía de plantear las cuestiones filosóficas, se sintió antaño atraído definitivamente hacia la filosofía. La manera de pensar y de enseñar de Brentano le mostraron que [8] la filosofía podía ser algo muy distinto de un hablar ingenioso; que la filosofía, cultivada debidamente, puede satisfacer las más altas exigencias del rigor científico, esas exigencias que usted – como matemático – suele requerir. Ahora bien, ¿de dónde procedía en Brentano aquel rigor inexorable en su manera de pensar, que a usted, en el campo filosófico, le pareció cosa tan nueva y que llegó a cautivarle? ¿De dónde procedía aquella claridad cristalina de la formación de los conceptos? ¿Qué eran sino herencia escolástica? Porque, aunque aquel hombre anduviera sus propios caminos, sin embargo se crió en nuestra escuela, formó su espíritu con arreglo a

3 Franz Brentano, cf. nota 9, p. 151.

nuestra manera de pensar, su espíritu y también el de usted. Esto no se opone en nada a la manera independiente que usted tiene de pensar.

Usted entenderá que, [9] en relación con esto, yo no pienso en la transmisión de tradiciones doctrinales. Cuando se habla corrientemente de una *philosophia perennis*, se habla generalmente de un sistema compacto de enseñanzas, y pienso que a usted le ha irritado algunas veces el que le achaquen algo así. Pero lo de "*philosophia perennis*" significa, además, algo distinto: me refiero al espíritu del auténtico filosofar que vive en todo filósofo auténtico, es decir, en todo aquel que cultiva irresistiblemente una necesidad interna de indagar el λόγος o la ratio (como yo solía traducir el término) de este mundo. Este espíritu lo trae consigo a este mundo como *potencia* el filósofo nato —porque el verdadero filósofo *tiene que* haber nacido como filósofo—, como yo diría para expresarlo según mi manera de hablar. [10] La potencia llega a convertirse en acto, cuando la persona se encuentra con un filósofo maduro, con un "*maestro*". De esta manera llegamos más allá de todos los límites del espacio y del tiempo. Y así fueron mis maestros Platón⁴ y Aristóteles⁵ y San Agustín⁶. Fíjese bien: no sólo Aristóteles, sino también Platón y Agustín. Y para mí no hubo más posibilidad que la de filosofar en constante confrontación con ellos.

Y de esta manera usted tuvo también sus maestros. Algunos de ellos los ha mencionado usted mismo claramente: recuerdo a

4 Platón, cf. nota 14, p. 155.

5 Aristóteles (384-321 a.d.C.), filósofo griego, tuvo por maestro a Platón. El es fundador de la propiamente ciencia filosófica; ha sido el que más ha influenciado en la historia de la filosofía. Las bases de su filosofía eran la Lógica y la Metafísica.

6 San Agustín, doctor de la iglesia (Tagaste 354 - 430 Hipona). Hijo de padre pagano y madre cristiana (Santa Monica). En los años de estudios se alejó de la fe de su madre. A los 18 años tuvo un hijo, Adeodato. Se dedicó a la literatura y filosofía. Se convirtió y se dio a la vida monacal y se bautizó (386). En 391 recibió el sacerdocio, y en 395 era consagrado obispo primero coadjutor y después titular de Hippo. Moría mientras su ciudad estaba asediada por los Vándalos. Uno de los mayores escritores latinos de la Iglesia; y es uno de los Santos Padres que más han influenciado en la vida y doctrina de la Iglesia. Gran cantidad de escritos, de la más diversa índole (Cf. E. HENDRIKX, *Augustinus, Heiliger u. Kirchenlehrer*, in: LThK 1 (1986) 1094-1101).

7 René Descartes (La Haye 1596 - 1650 Estocolmo), filósofo francés, matemático y dedicado también a ciencias naturales; se le llama padre de la filosofía moderna: Entre sus obras importantes citemos: *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences* [Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias], (París, 1637); *Meditationes de prima philosophia*, (París, 1641); *Principia philosophiae* [Principios de la filosofía], (Amsterdam, 1644); etc. Respecto a lo que aquí habla Edith hay que tener en cuenta la importante división de Descartes hacer entre *res cogitans* (la cosa pensan-

Descartes⁷, a Hume⁸ y nuevamente a Brentano; algunos influyeron en usted a través de canales ocultos, sin que usted se diera verdadera cuenta de ello. Y entre éstos me cuento yo. Por tanto, estamos completamente de acuerdo en un punto: en el de cultivar la *filosofía como ciencia estricta*, tal como usted la ha denominado. [11] Casi hay que tener un poco de miedo de pronunciar esta expresión, porque ha tenido también la desdicha de convertirse en una frase de moda, interpretada erróneamente tanto por impugnadores como por defensores, pero cada uno a su manera. Nosotros dos, al utilizarla, pensamos, con razón, en la analogía con cualquier otra ciencia. Entendemos únicamente que la filosofía no es cuestión de sentimiento y de imaginación, de una fantasía de altos vuelos, sino que es cuestión de la razón que indaga seria y sobriamente. Los dos estamos convencidos de que hay un *λόγος* que impera en todo cuanto existe, y de que a nuestro conocimiento le es posible ir descubriendo progresivamente y de manera incesante algo de ese *λόγος*, cuando el conocimiento procede según el principio de la más estricta honradez intelectual. Claro que acerca de los límites que se imponen a este procedimiento a la hora de descubrir el *λόγος*, sobre eso [12] nuestras respectivas concepciones podrían ser divergentes.

<2. *Razón natural y sobrenatural; el creer y el saber*>

[T.] No hemos dudado nunca ninguno de los dos de la *fuerza de la ratio*. La gran hazaña de usted ha consistido en desenmascarar el escepticismo en todos sus modernos disfraces, y en arremeter enérgicamente contra él. Pero la *ratio*, para usted, no ha significado nunca nada más que la *razón natural*, mientras que yo, en este punto, hago distinción entre razón natural y *razón sobrenatural*. Usted levanta la mano en actitud de protesta y piensa que yo le he entendido mal. Yo estaba esperando ya esa protesta. Usted quiere decir que lo que usted entiende por razón es algo que queda más allá de la oposición entre lo “natural” y lo “sobrenatural”. Se trataría de diferencias empíricas.

te, “espíritu”) y *res extensa*, materia. Esta separación influyó en Kant y así colaboró de forma considerable a la fundación del idealismo.

8 David Hume (Edimburgo 1711 – 1776 Edimburgo), el filósofo más famoso de la ilustración inglesa. Entre sus trabajos principales citamos: *Treatise of Human Nature* [Tratado de la naturaleza humana], I-III, Londres, 1739-1740; *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* [Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano], Londres, 1748; *Enquiry Concerning the Principles of Morals* [Investigación sobre los principios de la moral], Londres, 1751; *Dialogues Concerning Natural Religion* [Diálogos sobre religión natural], Londres, 1779, etc.

Usted no hablaba de la razón del hombre, [13] ni de la de un ser sobrenatural, sino de la *razón como tal*, de lo que – a pesar de todas las diferencias empíricas – tiene que hallarse realizado dondequiera que se habla con sentido de la razón. Sin embargo, la crítica trascendental, en el sentido en que usted la entiende, no fue cosa mía. Yo me ocupé siempre – “ingenuamente”, como usted diría – de las realidades. Pero si me sitúo ahora en este punto de vista – ¿y por qué no iba a hacerlo? – entonces tendré que decir: sí, es posible ciertamente el decir algunas cosas acerca de la esencia de la razón como tal – acerca de la ratio de la *ratio* –, que no se vea afectado por las diferencias entre los distintos seres cognoscentes. Pero eso no basta para fijar los límites de nuestro conocimiento. [14] En efecto, tenemos que trabajar siempre con *nuestros* órganos cognoscitivos. No podemos desligarnos de ellos como tampoco podemos deshacernos de nuestra propia sombra. Si se nos ha concedido el penetrar con nuestra mirada en la estructura de las mentes superiores, eso no quiere decir que sea accesible para nosotros lo que es accesible para ellas. De este hecho me ocupé yo siempre serenamente.

Usted procede como si, por principio, no hubiera límites para nuestra razón. Ciertamente, la tarea de la razón es infinita, el conocimiento es un proceso infinito, pero se encamina a su meta, que es la plena verdad, la cual, como idea reglamentadora, prescribe la dirección del camino. No hay otro camino para llegar a la meta, según el punto de vista de la filosofía de usted. Yo opino [15] que éste es, desde luego, el camino de la *razón natural*, su camino es infinito, y esto quiere decir que ella no llega nunca a la meta, sino que únicamente puede aproximarse paso a paso a la meta. De ahí se deriva también el carácter necesariamente fragmentario de toda filosofía humana.

Ahora llega mi gran pero: jamás podré yo conceder que ése sea el *único* camino para el conocimiento en general; que la verdad no sea otra cosa que una idea, que ha de realizarse en un proceso infinito, es decir, que nunca ha de realizarse plenamente. *Existe* la plena verdad, hay un conocimiento que la abarca totalmente, que no es un proceso infinito, sino una plenitud infinita y quiescente: tal es el *conocimiento divino*. Este conocimiento puede comunicar de su plenitud a otros espíritus y [162] puede hacerlos partícipes de hecho, en la medida en que esas mentes son capaces de captar. La comunicación puede acaecer de diversas maneras. El conocimiento natural es sólo *un* camino. Se le han trazado determinados límites – que pueden concretarse más –. Pero no todo lo que es inaccesible para él, es inaccesible en gene-

ral para nuestro espíritu, según la estructura original de la misma. Nuestro espíritu se halla ahora en peregrinación por esta vida, y alguna vez llegará a la meta, a la patria celestial. Una vez que llegue a la meta, captará todo lo que sea captable para ella (no todos los abismos de la Verdad divina, que Dios solo puede captar por completo); y, por cierto, todo eso lo contemplará en una sola intuición. Algo de lo que sea necesario para ella a fin de no errar el camino hacia la meta – se le comunicará por medio de revelación; [17] el espíritu capta en la fe, que durante la peregrinación terrena es un segundo camino, junto al del conocimiento natural, para conseguir saber. No sólo lo que conocemos ahora, sino también lo que creemos ahora, lo conoceremos de otra manera cuando hayamos llegado a la meta. La posible medida de nuestro saber durante la peregrinación por la tierra, está fijada para nosotros; no podemos desplazar los límites. Está fijado igualmente lo que puede alcanzarse por medio del conocimiento, lo que puede alcanzarse por medio de la fe. En general, lo que sucede es que únicamente lo que es cuestión de la fe queda sustraído por principio a nuestro conocimiento terreno. Sin embargo, se comunican también por revelación algunas cosas que, por el camino del conocimiento, podrían ser conocidas únicamente por unos cuantos o no podrían ser conocidas con suficiente seguridad.

H.: Jamás se me ocurrió impugnar el derecho de la fe. [18] La fe (en unión con otros actos religiosos que pueden también considerarse, porque yo he mantenido siempre abierta la posibilidad de una intuición visionaria como fuente de experiencia religiosa) es la instancia competente en el terreno religioso, como los sentidos lo son en el terreno de la experiencia externa. Pero con esta analogía se expresa también implícitamente: la fe es instancia competente *para la religión, no para la filosofía*. La *teoría* de la fe, lo mismo que la teoría de la experiencia sensible, no es cosa propia de esos actos especiales, sino que lo es del conocimiento natural, el cual es capaz de reflexionar *acerca de y sobre* esos actos, lo mismo que sobre todos los demás actos posibles. Creo que nos entendemos terminológicamente: yo pienso que por “conocimiento racional” no se entiende aquí ningún procedimiento especial, por ejemplo, el procedimiento que deduce conclusiones lógicas, en contraposición al conocimiento [19] intuitivo, sino que se entiende en sentido muy general: el conocimiento racional global y, según la manera en que usted, Padre, se expresa, yo añadiría: el conocimiento racional *natural*.

T.: Nos entendemos. Yo no eludo tampoco ese doble significado de lo que es la ratio.

[H.:] Si yo he de insistir también, con respecto a la filosofía de la religión, en que ésta debe considerarse como cuestión propia de la razón, no como cuestión propia de la fe, no se me ocurre ni mucho menos que en otras disciplinas filosóficas la fe tenga algo que ver. Y lo que usted decía, me parecía que iba a parar precisamente a que la fe tenga una voz determinante en las cuestiones decisivas acerca de la teoría del conocimiento.

T.: Usted menciona el punto capital. En efecto, no se trata de una cuestión [20] filosófica especial, sino de marcar los límites de la razón natural y con ello, a la vez, los límites de una filosofía que brota de la razón natural. El que haya que marcar los límites de la razón natural, antes de que ésta pueda abordar su tarea propia, eso ya lo dijo también Kant. Pero para él, lo mismo que para toda la filosofía moderna, era obvio que es cuestión de la razón natural “autónoma” el marcar sus propios límites. Yo podría formular aquí la pregunta de si la razón, para resolver esta cuestión, no tendría que poseer un punto de Arquímedes fuera de sí misma, y cómo sería posible para ella llegar hasta ese punto. Pero no me voy a meter en esa cuestión; en mis escritos yo, de hecho, no he tratado nunca acerca de ella, porque para mí tal cuestión *se hallaba resuelta*, aun sin tal procedimiento crítico. [21] Ese procedimiento que excluya la fe es perfectamente comprensible, si por fe se entiende un sentimiento o alguna otra cosa “irracional”. Si la fe significara eso para mí, entonces yo no le concedería tampoco la palabra para hablar en cuestiones filosóficas. Porque la filosofía es también para mí cuestión de la ratio (entendida en el sentido amplio que abarca la razón natural y la sobrenatural). Ahora bien, según lo que dije anteriormente, usted verá que la fe no es para mí, en absoluto, nada irracional, es decir, algo que no tenga nada que ver con la verdad y con la falsedad. Todo lo contrario, la fe es un camino hacia la verdad, y, por cierto, un camino en primer lugar hacia verdades que de otra manera quedarían ocultas para nosotros, y en segundo lugar el camino *más seguro* hacia la verdad, porque no hay mayor certeza que la de la fe, más aún: no existe para el hombre que se encuentra *in statu viae*, ningún [22] conocimiento que posea una certeza igual a la que es propia de la fe, aunque es una certeza no intuible. Con ello la fe adquiere un doble significado para la filosofía.

La filosofía quiere alcanzar la verdad en la extensión más amplia posible y con la mayor certeza posible. Si la fe desvela verdades a las

que no se puede llegar por otro camino, entonces la filosofía no puede renunciar a esas verdades de la fe, sin abandonar en primer lugar su pretensión de verdad universal y, además, sin exponerse al peligro de que en el conjunto de conocimientos que le quedan, se deslice la falsedad, porque, en la conexión orgánica de toda verdad, aquel conjunto parcial puede situarse a una falsa luz, si se corta la conexión con la totalidad. Así, pues, se deduce que *la filosofía se halla en dependencia material de la fe*.

[23] Luego, si es propia de la fe la suprema certeza que el espíritu humano puede alcanzar, y si la filosofía tiene la pretensión de proporcionar la suprema certeza asequible, entonces la filosofía tiene que hacer propia la certeza de la fe. Esto sucede en primer lugar cuando la filosofía acoge en sí las verdades de la fe, y además, cuando a todas las demás verdades las mide por esas verdades por considerarlas como el criterio último. Con ello se deduce también que *la filosofía se halla en dependencia formal de la fe*.

Usted se habrá dado cuenta de que en estas exposiciones el nombre mismo de filosofía tenía un doble significado. Éste se ve afectado por la división de la razón en razón natural y razón sobrenatural. Podría hablarse precisamente de filosofía natural y de filosofía sobrenatural, de manera parecida a como es corriente dividir la teología en teología natural y teología sobrenatural. Hay un conjunto de verdades que [24] es accesible a la razón natural. Para fijar sus límites, la razón no se basta ya por sí misma, sino que ha de añadirse para ello la razón sobrenatural (en qué forma deban entrelazarse ambas, eso habría que dilucidarlo más concretamente); además, es tarea de la razón sobrenatural el examinar las distintas verdades que se adquieren por medio de la razón natural. Prescindiendo de esta acción metódica de la razón sobrenatural, que en lo esencial tiene el sentido de preservar de error a la razón natural, aquélla tiene que completar materialmente a las verdades de la razón natural: una comprensión racional del mundo, es decir, una metafísica – y a ella se encamina últimamente, de manera oculta o abierta, la intención de toda filosofía – puede adquirirse tan sólo por medio de la acción conjunta de la razón natural y de la razón sobrenatural. [25] (Por haberse dejado de entender esto se explica el hecho del carácter abstruso de la filosofía moderna y, de manera plenamente consecuente, el temor de tantos pensadores modernos a la metafísica). El análisis filosófico de las verdades de la fe es, a su vez, tarea de la razón natural, claro que nuevamente bajo la acción metódica de la razón sobrenatural. Esta acción no hay que concebirla como

un constante y explícito acto de medir y comparar. La razón natural iluminada por la fe recorre de ordinario por sí misma los caminos que se hallan en armonía con la verdad sobrenatural, y tan sólo en casos de duda es necesario un examen concreto.

Por lo demás, debo decirle que usted apenas encontrará en mis escritos algo de lo que acabo de decir acerca de las relaciones entre la fe y la razón. [26] Todo ello era para mí un punto de partida evidente. Ahora hablo a impulsos de una reflexión posterior sobre mi manera efectiva de proceder, reflexión que es necesaria hoy día para que uno pueda entenderse con las personas modernas.

H.: El adentrarme en esa manera de pensar exige de mí un cambio tan radical, que por el momento yo no querría decir nada a propósito de ello. Tan sólo desearía hacer una pregunta: Si la fe es el criterio último de todas las demás verdades, ¿qué criterio habrá para ella misma? ¿Qué es lo que me garantiza la autenticidad de la certeza que la fe me proporciona?

T.: Es muy natural que usted tenga que formular esta pregunta. Yo suelo decir principalmente: la fe se garantiza a sí misma. También podría decir: Dios, que nos da la revelación, nos garantiza su verdad. [27] Pero eso no sería más que la otra cara de la misma cuestión. Porque si quisiéramos entenderlo como una verdad aparte, entonces caeríamos en un círculo vicioso, porque sólo en la fe llegamos a tener certeza acerca de Dios. El recurso a las pruebas acerca de la existencia de Dios tampoco nos ayudaría, porque, al servirse éstas del conocimiento natural, lo único que nos proporcionan es la certeza del conocimiento natural, y no la certeza – propiamente tal – de la fe. Lo único que podemos señalar es que para el creyente, las verdades de la fe poseen una certeza tal, que queda relativizada con ello cualquier otra certeza; y que el creyente no puede menos de abandonar cualquier supuesto conocimiento que se halle en contradicción con la fe. La certeza específica de la fe es un don de la gracia. El entendimiento y [28] la voluntad deben sacar de ahí las consecuencias teóricas y prácticas correspondientes. Entre las consecuencias teóricas se halla la construcción de una filosofía a partir de la fe.

<3. Filosofía crítica y filosofía dogmática>

[T.] Usted entenderá que la actitud fundamental de un filósofo que adopte tal punto de partida, tendrá que ser enteramente diferente de la actitud del filósofo moderno que descarta la fe y pretende arreglarse-

las únicamente con el conocimiento natural. Nosotros *tenemos* desde un principio la certeza absoluta que uno necesita para erigir una construcción sólida; ustedes tienen que buscar primeramente tal punto de partida. Y, así, es muy obvio que, en la filosofía moderna, la crítica del conocimiento tenga que ser la disciplina fundamental, y que los esfuerzos principales de los grandes filósofos [29] vayan encaminados a ella. Así le ha pasado a usted también. Partiendo de cuestiones específicas, usted se vio forzado a remontarse paso a paso y a esforzarse por hallar la seguridad de un método absolutamente fiable. Usted trató de descartar todo lo que pudiera ser fuente de faltas: los errores procedentes de conclusiones defectuosas; y lo hizo renunciando a todos los resultados de un pensamiento mediato, y queriendo servirse tan sólo de hechos inmediatamente evidentes. Quiso sustraerse al engaño de los sentidos, al poner trabas a la experiencia natural y crear un método para la investigación de las esencias puras. Yendo más allá de la duda metódica de Descartes, liberando de sus elementos no críticos a la crítica kantiana de la verdad, usted llegó a trazar la esfera de la conciencia trascendentalmente purificada como el campo de investigación de su “prima philosophia” (en el sentido [30] en que usted la entiende). Sin embargo, usted no pudo quedarse tranquilo con ello. Usted descubrió transcendencias incluso en esa esfera, y hasta el día de hoy se ha venido esforzando por deslindar dentro de ese terreno un ámbito de genuina inmanencia, es decir, un conocimiento que sea absolutamente una sola cosa con su objeto y que, por tanto, quede asegurado contra toda duda. Seguramente estará claro para usted el que yo no considere esa meta como alcanzable. El ideal del conocimiento, tal como yo lo he caracterizado hace poco, está realizado en el conocimiento de Dios: para Él ser y conocer son una misma cosa. Pero para nosotros están desligados.

No piense usted por eso que yo considere sin valor alguno su procedimiento crítico. Ni mucho menos. Es una selección y ordenación de los medios de adquirir conocimiento, y – si se aplica [31] de manera tan rigurosa como usted mismo hizo – hace posible una pureza metodológica como la que quizás no se haya conocido hasta ahora. Para una doctrina del conocimiento, entendida en el sentido de tal ordenación y clasificación de los medios cognoscitivos, hay también espacio en mi filosofía. Pero esa doctrina fue para mí cura posterior, y podía serlo. En la serena certeza de que disponemos de una serie de legítimos medios para el conocimiento, yo podía hacer uso, sin dificultad alguna, de todos ellos para conseguirme un tesoro de conocimientos filosóficos que fuera lo mayor posible. A mí lo que me inte-

resaba era el qué, no el “cómo”. Usted lo denomina procedimiento “dogmático”. Cualquier camino era bien acogido por mí, con tal de que únicamente condujera a la verdad. Yo pude dejar al orden objetivo de los problemas el hacer que las cuestiones relativas al conocimiento hablaran en [32] su lugar adecuado. Yo tuve que hacer lo que era necesario para mi tiempo. Una multitud de saber hasta entonces desconocido me fue aportado. Los ánimos estaban excitados ante la pregunta: *¿Podemos apropiarnos algo de ello, y qué es lo que podemos apropiarnos?* Para servir a la causa de la verdad y a la paz de las almas de las personas, había un solo camino: acumular y examinar todo el conjunto del saber de nuestro tiempo. Yo no podía detenerme en una labor previa de la que podía prescindirse desde mi punto de vista y en consonancia con mi tiempo. De lo contrario yo no podría haber llevado a cabo mi tarea. Reuní lo que era doctrina de la Iglesia, de la Sagrada Escritura y de los Padres, pero también lo que habían enseñado filosofías más antiguas y más recientes. Yo ordené, comparé y examiné. Para [33] este examen utilicé también todos los medios que me resultaban apropiados: los principios formales, los principios lógicos, la intuición objetiva, la medición efectuada con arreglo a la verdad de la fe. Un recorrido fugaz por mis escritos podría dar la impresión de que el juicio de autoridades fuera en ellos un criterio importante. Pero eso es únicamente una apariencia. Desde luego, para mí fue siempre de mucho peso el que Aristóteles, *el filósofo*, como yo solía llamarlo, o de que Agustín se declararan en favor de algo. Yo estaba convencido siempre de que en lo que ellos decían, tenía que esconderse un núcleo de verdad. Y, por eso, el argumento de autoridad fue también para mí un importante argumentum ad hominem en la confrontación con otros: un argumento que yo no me avergonzaba de aducir, poniéndolos a ellos como testigos. Pero yo nunca acepté, basándome en simple autoridad humana, lo que era accesible en general a mi [34] inteligencia.

En tal labor recopiladora, clasificadora y ordenadora nació lo que se denomina mi sistema. El conjunto del saber de mi época se organizó en mi espíritu. Yo no escribí un “sistema de filosofía”, y el sistema que se halla detrás de mis escritos, no se ha escrito hasta ahora. Pero el que estudia mis escritos, encuentra en ellos una respuesta clara y determinada a más cuestiones de las que él mismo es capaz tal vez de plantearse. Y lo que es más todavía que eso: encuentra el organon que yo llevaba en mí y que me hizo posible ultimar un gran número de cuestiones con un firme y sereno: respondeo dicendum; es algo que penetra en el “discípulo” y que le hace capaz de responder – con arre-

glo a mi espíritu – a cuestiones que yo no me planteé y que eventualmente [35] no se habían planteado en absoluto en mi tiempo. Ésta es también seguramente la razón de que hoy día vuelva a recurrirse a mis escritos. Es un tiempo en el que la gente no se da ya por satisfecha con reflexiones metodológicas. Los hombres se sienten inestables y buscan una apoyatura. Quieren una verdad palpable y llena de contenido, que se acredite en la vida; quieren una “filosofía de la vida”. La encuentran en mí. Claro que de lo que hoy día se denomina con este nombre, mi filosofía se halla tan alejada como lo está el cielo de la tierra. Será inútil buscar en mí un impulso ditirámico. En mí no se encuentra más que una verdad formulada sobriamente y en conceptos abstractos. Considerada superficialmente, esa verdad aparece muchas veces como una “sutileza” puramente teórica, con la que no hay “nada se puede emprender”. Incluso [36] en un estudio serio no se observa fácilmente que con esa verdad se logran cosas en la práctica. Pero cuando se convive conmigo, durante un tiempo algo prolongado, habiéndolo en mi mundo espiritual, la persona irá viendo cada vez con más frecuencia que, en difíciles situaciones teóricas o prácticas, ante las cuales uno se sentía anteriormente desamparado, va encontrando ahora con rapidez y seguridad la decisión correcta. Y cuando la persona, con verdadera sorpresa, reflexiona luego acerca de cómo fue posible tal cosa, entonces descubre que Tomás, con alguna de sus “sutilezas”, le proporcionó el fundamento para todo ello. Claro está que yo mismo no sospechaba, al tratar de tal o cual cuestión, para qué iba a “ser bueno” aquel estudio, y no me preocupaba de ello. Yo siempre me atenía únicamente a la ley de la verdad. Y la verdad produce sus frutos por sí misma.

<4. Filosofía teocéntrica y filosofía egocéntrica>

[37] [T.:] De la diferente fijación de una meta y de la diferente concepción del fundamento de la certeza tenía que seguirse una orientación completamente diferente de toda la filosofía. De que a la idea de la verdad le pertenece un existir objetivo, que es independiente de quien en cada caso indaga y conoce, de eso partimos ambos. Pero en la cuestión acerca de la *primera* verdad y, con ello, acerca de la filosofía primera, allí se separan nuestros caminos. La primera verdad, el principio y el criterio de toda verdad, es Dios mismo – tal es, si usted quiere llamarlo así, mi primer axioma. Toda verdad que nosotros podemos llegar a poseer, procede de Él. De ahí se deduce la tarea de la filosofía: ha de tener como objeto a Dios. Ha de desarrollar la idea

de Dios y el sentido de su ser; además, la relación en que todo lo demás que es se halla con Dios en virtud de su propia esencia y existencia, [38] e igualmente el conocimiento de todos los demás seres cognoscentes en su relación con el conocimiento divino. Para dilucidar estas cuestiones, hemos de aportar *todo* lo que podemos saber sobre ello, no sólo lo que podemos deducir del conocimiento natural, sino también lo que podemos aprender por la revelación. En la conexión del conocimiento propio de las criaturas, hay que dilucidar también los caminos por los cuales los seres de nuestra estructura anímica pueden llegar al conocimiento de Dios, al conocimiento de ellos mismos y al conocimiento de otras criaturas.

Y, así, la doctrina del conocimiento, que ustedes sitúan al comienzo para “justificar” todo lo demás, resulta ser parte de una doctrina universal del ser. Por tanto, en el fondo, todas las cuestiones se reducen a cuestiones acerca del ser, y todas las disciplinas filosóficas llegan a ser partes de una gran ontología o metafísica. Pues para todo ser, *lo que él es*, y la índole de su ser, la esencia y la existencia, están comunicados por Dios; [39] en consonancia con su esencia y existencia se hallan también la medida de su conocer y tender, la verdad y la perfección que son asequibles para él. Por tanto, la lógica, la doctrina del conocimiento y la ética, por su contenido material, se hallan incluidas en la ontología, aunque se las puede construir también en otra forma, utilizadas normativamente, como disciplinas específicas. Usted verá también seguramente dónde se halla, en este *organom*, el lugar para su “fenomenología trascendental”, que es su creación más propia. Ésta es la ontología universal con un cambio radical de signos (según la manera que usted tiene de expresarse), porque corresponde al distinto punto en que uno se sitúa. Para usted es la cuestión de saber cómo se establece el mundo para una conciencia que yo puedo investigar en inmanencia: el mundo interior y el mundo exterior, el mundo de la naturaleza y el mundo espiritual, el mundo libre de valores y el mundo de los bienes, y – final y supremamente – también el mundo dominado por el sentido religioso, el mundo de Dios.

Usted, con una labor infatigable, fue puliendo el método [40] que hizo posible indagar esos problemas “constitutivos”, mostrar cómo la actividad espiritual del sujeto, actuando en un material de puras sensaciones, va estableciendo su “mundo” en múltiples actos y conjuntos de actos. Aquella ontología que asigna a cada ser espiritual su actividad específica, tiene espacio seguramente para estas investigaciones constitutivas. Pero no puede admitir su significación “fundamentado-

ra". El camino de usted le ha conducido a situar al sujeto como punto de partida y como punto central de la investigación filosófica. Todo lo demás está relacionado con el sujeto. El mundo, que se edifica sobre actos del sujeto, permanece siempre como un mundo para el sujeto. Según le objetaron constantemente voces procedentes precisamente del círculo de sus discípulos, usted no fue capaz de recuperar de la esfera de la inmanencia *aquella* objetividad de la que usted había partido y que se [41] trataba de asegurar. En la reinterpretación que era resultado de la investigación trascendental, y que consistía en equiparar la existencia con el mostrarse para una conciencia, el intelecto que busca la verdad no se tranquilizará jamás. Y ella [reinterpretación] – principalmente porque relativiza a Dios mismo – se halla en contradicción con la fe. Así que ésta es seguramente la más viva contraposición entre la fenomenología trascendental y mi filosofía: en esta última hay una orientación *teocéntrica*; en aquella, la orientación es *ego-céntrica*.

H.: No quiero iniciar una discusión sobre este punto. Contra él, contra mi "idealismo" tan decantado, se dirigieron los ataques desde la publicación de mis "Ideas", en las que éste se expresaba por vez primera. Yo lo he dilucidado con harta frecuencia en compañía de aplicados discípulos, y debo confesarle a usted: los raciocinios que para mí eran decisivos, [42] se mostraban casi siempre en tales diálogos como raciocinios ineficaces para convencer al adversario, e incluso cuando alguno de ellos se declaró vencido de momento, solía regresar al cabo de poco o de mucho tiempo con sus antiguas objeciones o con otras nuevas. Por eso, durante estos últimos años me he ido esforzando cada vez más por profundizar e intensificar los análisis que me condujeron a este resultado, e incluso ahora sigo buscando una forma concluyente de exposición que haga que las conexiones aparezcan para otros con la misma claridad luminosa con que a mí mismo me parece verlas. Como usted ve, yo no me doy por vencido. Pero hoy no soy yo profesor, sino oyente. Así que desearía pedir información sobre otro punto distinto.

<5. *Ontología y metafísica, método empírico y eidético*>

[H.:] Usted hablaba de ontología o [43] metafísica. Yo estoy habituado a hacer una separación entre ambos términos. Lo que yo designaba como ontologías formales y materiales, aquellas disciplinas que se presuponen para todos los procedimientos de las ciencias positivas

— la lógica pura, la matemática pura, las ciencias naturales puras —, quise yo asentarlas como ciencias de las esencias, que no hacen uso de constataciones empíricas. Por el contrario, me parece a mí que la metafísica en el sentido tradicional es esencialmente ciencia acerca de *este mundo*. ¿Qué piensa usted acerca de esta distinción entre la *esencia* y el *hecho*, entre la *eidética* y la *empírica*?

T.: Yo no realicé metodológicamente la distinción con la agudeza de principio con que usted la llevó a cabo. Como usted decía muy acertadamente, y como yo realcé con anterioridad, se trataba de conseguir una imagen lo más abarcante posible de *este mundo* (*este mundo*, en el sentido en que usted lo entiende, [44] es el mundo que existe de hecho, en contraposición a cualesquiera mundos posibles, no como un mundo terreno en contraposición al mundo supraterráneo). En efecto, para el filósofo de la Edad Media, la filosofía no era nunca un asunto meramente teórico, aunque él apareciera, lo mismo que aparecí yo, como puro teórico, sino que se buscaba una comprensión del mundo como fundamento para un comportamiento recto y práctico en el mundo. No era éste el único motivo, ni siquiera el motivo más excelso para el filosofar (por lo demás, yo sé muy bien que ese motivo no está muy alejado de usted) — porque se reconocía plenamente el derecho de la pura teoría: en el conocer la verdad el intelecto realiza el sentido de su existencia y alcanza la mayor semejanza posible con Dios y la mayor felicidad posible — algo ciertamente importante.

Para esta meta práctica, pero también para la meta teórica [45] de un conocimiento del mundo, para un conocimiento que fuera lo más abarcante posible, era necesario utilizar conocimientos empíricos y eidéticos. En efecto, aquello en lo que la fe contribuye a la visión del mundo, es en forma predominante un saber acerca de hechos, aunque sea un saber de una valencia diferente que el adquirido por la experiencia sensible. Sin embargo, la distinción era completamente corriente para mí. Yo hablaba de lo que corresponde a las cosas “en sí” por su “esencia” — esencialmente, como usted dice — y lo que les corresponde “accidentalmente”, en virtud de la constelación en la que se hallan inmersas por el transcurso práctico del acontecer. Yo hice recaer el peso principal sobre las verdades esenciales. En efecto, lo que a las cosas les corresponde por su esencia, eso es, como quien dice, la armazón fundamental del mundo. Y lo que les llega accidentalmente, se encuentra ya predesignado en su esencia como una posibilidad. En este sentido usted insertó también lo fáctico en sus reflexiones sobre la esencia. Existe, pues, una amplia actitud común [46]

entre sus investigaciones y las mías – usted se asombraría al ver con cuánta frecuencia hay coincidencias en el método de los análisis particulares – y eso realzaron con toda razón sus adversarios, cuando sintieron y designaron su método como una renovación de la Escolástica.

Por otro lado subsiste el hecho de que a mí lo que me interesaba era destacar la esencia de *este* mundo y de todas las cosas de este mundo; era que se mantuviera siempre la tesis de la existencia, como usted suele expresarse. Yo nada tenía que ver con un juego de libres posibilidades. Cuando hablo del conocimiento de los ángeles, del conocimiento de los primeros seres humanos, del conocimiento del alma después de la muerte, etc., mis exposiciones no tienen meramente el sentido de situar *posibles* [47] tipos de conocimiento junto al conocimiento humano fáctico, que es conocido por experiencia, y con ello llegar hasta la amplitud de variaciones que se dan en el conocimiento como tal (ese significado se atribuyó en los sectores de los alumnos de usted a las investigaciones escolásticas, y puesto que uno se ocupaba preferentemente de tales problemas de posibilidad, se tenía a partir de ahí un acceso al mundo de nuestras ideas, mientras que las demás direcciones de la filosofía moderna no sabían qué hacer con todo ello), sino que son enunciados acerca de la realidad.

Existe el doble sentido en estas exposiciones, y seguramente sería posible indagar el sentido por separado, y sintetizar y desarrollar por separado lo que en mis escritos se contiene en materia de "ontología" y en materia de "metafísica". Por otro lado, [48] habría que recopilar lo que en los escritos de usted y en los de sus discípulos existe ya para que se cumpla lo que usted exige en materia de una ontología formal y de una serie de ontologías materiales. Entonces se vería hasta qué punto existe concordancia. Mientras se hable únicamente, en general, de la "esencia" frente al hecho, y del "en sí" frente a lo accidental, no es posible una genuina contraposición, porque estas expresiones generales apenas son sino designaciones breves de multitud de problemas ontológicos muy difíciles.

<6. La cuestión de la "intuición". El método fenomenológico y el método escolástico>

[T.:] En este contexto habría que avanzar también hasta la cuestión que los que están lejos esperarían como la primera cuestión planteada en un diálogo entre nosotros dos, la cuestión de la tan decantada *intuición* o *visión de la esencia*. En efecto, ésta ha sido seguramen-

te, tanto para los kantianos como para los neoescolásticos, [49] la primera piedra de tropiezo en la filosofía de usted. Es muy comprensible que, en una consideración superficial, se llegue a recibir la impresión: el método fenomenológico y el método escolástico son fundamentalmente diferentes; en este último se efectúa la elaboración lógica y la utilización de la experiencia sensible (si nos limitamos al terreno del conocimiento natural); en aquél hay un contemplar supuestamente inmediato de las verdades eternas, que, según la concepción escolástica, está reservado para los espíritus puros. Sin embargo, yo he de decir que con usted y conmigo se tomaron las cosas algo a la ligera, cuando se creía que con ello quedaba zanjada la cuestión. En primer lugar, se tropezó con las expresiones “intuición” y “contemplación”. En efecto, estas expresiones están de hecho sobrecargadas históricamente. Y es muy natural que alguien que haya hecho un recorrido por la literatura mística, entienda por ellas algo así como una visión intelectual, [50] una anticipación de la *visio beatifica*. Tales visiones son un privilegio concedido por gracia a almas escogidas, que suelen ser las que, por un alto grado de santidad y por una vida ascética rigurosa, están preparadas para ello, pero sin que la santidad más excelsa ni la ascética más rigurosa confieran derecho a tal don de la gracia o conduzcan hacia él. Son un don completamente gratuito de la *liberalitas Dei*. Y ahora parece como si filósofos seculares, sin que se tenga en cuenta su cualidad personal, puedan alzarse con la pretensión de hacer que desciendan sobre ellos tales iluminaciones, según su propio antojo cuando se hallan sentados junto a su escritorio.

Esto, como es natural, tuvo que suscitar extrañeza y rechazo. Por otro lado, en los filósofos modernos increyentes, para quienes tales experiencias místicas no eran otra cosa que estados anímicos morbosos sin ninguna [51] significación para el conocimiento, la intuición fenomenológica, si se concebía en este sentido, no podía contar sino con una sonrisa burlona. Pero quien interpretaba así el término, ese tal no sabía utilizar la interpretación viva que existía en el proceder práctico de usted. El que leía los escritos de usted con verdadera comprensión objetiva, y no con una vacía comprensión de lo literal, y lo que es más todavía, lo acompañaba a usted por medio del diálogo en su camino, esa persona tenía que ver claramente que usted no se sentaba junto a su escritorio y esperaba iluminaciones místicas, sino que el intelecto de usted elaboraba para sí con seriedad sus “intuiciones”.

El método fenomenológico es el procedimiento de un análisis sumamente agudo y que llega hasta lo más profundo de un material

dado. Primeramente se podrían destacar a grandes rasgos tres puntos en los cuales, detrás de una aparente oposición, existe completo [52] acuerdo entre el procedimiento de usted y el mío.

1) Todo conocimiento comienza por los sentidos. Tal es el principio fundamental que yo tracé para el conocimiento humano, y es tal vez la proposición más citada de toda la filosofía escolástica. Parece como si usted dijera lo contrario de esto, cuando usted acentúa que para una visión de la esencia no se precisa ninguna base en la experiencia. Pero esta afirmación no tiene el sentido de que el fenomenólogo pueda arreglárselas sin todo el material sensible. Usted pretende decir únicamente que el filósofo, cuando filosofa, por ejemplo, sobre la naturaleza de la cosa material, no necesita para su análisis ninguna experiencia actual de una cosa material; que él, cuando se sirve de una percepción actual o de un recuerdo de una cosa percibida de hecho, entonces no hace uso de la posición de realidad que reside en la [53] percepción y en el recuerdo; que a él lo que le interesa no es *esta* cosa existente de hecho, sino que únicamente tiene que haber alguna intuición clara de una cosa material como material que sirva como punto de partida; una clara intuición de la fantasía podría prestar eventualmente mejores servicios que una percepción actual difusa. Pero de cualquier índole que sea la intuición de la que uno se sirva, cada una de ellas incluye en sí material sensible, de tal manera que aquella proposición no queda excluida. Por otro lado, estaba, desde luego, muy lejos de mí el reclamar como base para cualquier conocimiento una determinada clase de intuición sensible, por ejemplo, una percepción externa actual.

2. Yo afirmo: Todo conocimiento natural se adquiere mediante elaboración intelectual de material sensible. En este sentido amplio, el procedimiento de usted no se halla en contradicción con [54] este enunciado. ¿Pero habrá quizás oposición en la manera especial de la elaboración? Usted afirma que la intelección filosófica no se adquiere por medio de una inducción. Para seguir en el ejemplo elegido, no sería tarea del filósofo el observar y comparar una serie de cosas materiales y destacar las cualidades comunes, cuando él quiera constatar la "esencia" de la cosa material. Mediante semejante comparación y "abstracción" no se llegaría a la esencia; por otro lado, no es necesaria una pluralidad; bastaría eventualmente una sola intuición ejemplar para efectuar, a partir de ella, una "*abstracción*" de índole completamente distinta, la cual sería realmente el acceso a la esencia. Esta abstracción sería un "prescindir" de lo que de manera puramente "casual"

corresponde a la cosa, es decir, un prescindir de lo que pudiera ser también de otra manera sin que la cosa dejara de ser una cosa material; [55] y, positivamente, sería una fijación de la mirada en lo que corresponde a la cosa material como tal, en lo que pertenece a la *ratio* de la cosa material (como me gusta decir a mí) o a su idea. Jamás se me ocurrió negar la posibilidad de tal procedimiento, y lo he practicado yo mismo, cuando había que descubrir “rationes” (en el sentido que acaba de determinarse). Ésta es – según mi manera de expresarme – la labor del *intellectus dividens et componens*; lo de *dividere* es un analizar, y la separación abstractiva entre los elementos esenciales y los accidentales es tal analizar. Tan sólo no habrá que entender mis termini en sentido estricto; sería una inadmisble simplificación de mi metodología el querer fijar el *dividere et comparare* en conclusiones de la inducción y de la deducción en el sentido de las ciencias naturales empíricas y de las formas tradicionales del silogismo.

[56] Por otro lado, mediante la acentuación que usted hace del carácter *intuitivo* del conocimiento de la esencia, no se descarta *cualquier* rendimiento del pensar; no se trata de un simple “intuir”, sino que se designa con ello únicamente la oposición al procedimiento de conclusiones lógicas; no se trata de un deducir unas proposiciones de otras, sino de un penetrar en los objetos y conexiones objetivas que puedan ser sustrato de proposiciones. Cuando yo designo como la genuina tarea del intelecto el *intus legere* = el leer en el interior de las cosas, entonces ésta será con seguridad una expresión acertada para lo que usted entiende como intuición. Así que podríamos estar de acuerdo en que la *visión* de la esencia no se halla en contraposición al pensar, con tal de que lo de “pensar” se conciba con la necesaria amplitud; y en que esa visión de la esencia es el rendimiento del *intelecto*, con tal [57] de que nuevamente el “intelecto” (*intellectus*) se entienda en el sentido recto, y no se piense con ello en aquella caricatura que el Racionalismo o sus adversarios hicieron del intelecto.

Así que yo pienso que podemos llegar a estar de acuerdo también acerca del carácter activo o pasivo de la intuición. Cuando, en el procedimiento que desde el material de partida trata de penetrar hasta la esencia, yo veo una actuación del *intellectus agens*, una auténtica *acción* del entendimiento, sin embargo lo de “*intus legere*”, la *intuición* intelectual, al que se encamina supremamente todo el movimiento del entendimiento, tiene el carácter del recibir. Usted realizó especialmente este elemento pasivo, porque designa la oposición en que se halla el modo de investigación de usted, que se deduce de la *ratio*

objetiva, la oposición – digo – que contrasta con todas las tendencias filosóficas modernas, para las cuales el pensar es un “construir”, el conocimiento es una “creación” del intelecto investigador. En el rechazo de toda arbitrariedad subjetiva [58] volvemos nosotros a encontrarnos, e igualmente en la convicción de que aquel intuir que es un recibir pasivo, es el rendimiento propio del intelecto, y toda acción es únicamente una preparación para ello⁹.

[58a] Ahora bien, con esta primera constatación de un sentido de la intuición, en el que pudiéramos estar de acuerdo, no está decidido aún si yo puedo admitir lo que usted entiende en general por intuición, y si puedo pensar que se trata de una forma de conocimiento asequible para el intelecto humano *in statu viae*. Para adquirir claridad sobre todo ello, vamos a examinar la cuestión de la *inmediatez* del entendimiento. Se puede hablar de “inmediatez” en sentidos muy diferentes. La inmediatez puede significar en primer lugar que la comprensión se puede alcanzar sin más; que no exige una labor previa; que uno no necesita irse aproximando a ella paso a paso. Tal inmediatez la atribuí yo al *intellectus principiorum*, a la comprensión de las verdades fundamentales que yo consideraba como un equipamiento natural de la mente humana. Esas verdades no se deducen de ninguna otra cosa, sino que son aquello de lo que se deduce [59] todo lo demás, y por lo que debe medirse toda verdad deducida. Cuando yo las designaba como “innatas”, no quería decir con ello, claro está, que el hombre las conozca actualmente desde el comienzo de su existencia; sino que se halla en posesión de ese conocimiento de manera “habitual” – como un “hábito”, según denominó yo a esa clase de existencia – y en cuanto el entendimiento entra en acción, éste realiza sus actos en virtud de la certeza de tales verdades, y existe en todo momento la posibilidad de que él dirija su mirada hacia ellas y las entienda de manera actual.

9 A continuación en el manuscrito está tachado el resto de los renglones de esta página 58: “La cuestión es únicamente en que *extensión* es posible esa intuición intelectual del intelecto humano, cuando éste se halla *in statu viae*. Para los espíritus superiores, es decir, para Dios, para los ángeles y para los seres humanos que han alcanzado ya la meta de la vida eterna, ésta es la única forma de la actualidad intelectual. Para ellos no hay ningún avanzar progresivo, sino tan sólo un entendimiento inmediato sin posibilidad de engaño. Para el entendimiento humano, el entendimiento significa el *límite ideal* de su capacidad de rendimiento. Con lo de ‘ideal’ yo no quiero decir que ese límite sea absolutamente inasequible *in statu viae*. Es un límite en el genuino sentido: el espíritu humano *toca* en él la esfera de los espíritus superiores. En mis escritos yo hablé con frecuencia de un ‘*intellectus principiorum*’: para los”.... La continuación debía ser en otra hoja que ya no existe. La siguiente página de este manuscrito lleva el número “58”.

En contraste con esta comprensión inmediata se halla la comprensión mediata de verdades averiguadas, que también llegan a ser entendidas, que no se saben ciegamente, si es que las deducimos de premisas evidentes mediante el acto vital en que, por la conexión existente, se sacan conclusiones. La excelencia del conocimiento inmediato consiste en ser un conocimiento que se halla libre de error y que no puede perderse. En la deducción, uno puede dar [60] pasos en falso y con ello puede surgir el error.

La inmediatez de los principios no quiere decir que sean temporalmente lo primero que se conozca actualmente. Si quisiéramos afirmar tal cosa, entraríamos en conflicto con nuestra proposición fundamental de que el conocimiento comienza a partir de los sentidos. Lo primero que es conocido, son cosas sensibles. Pero, aunque la experiencia sensible se presupone *en cuanto al tiempo* para el conocimiento de los principios, sin embargo este conocimiento no se legitima, ni mucho menos, por medio de la experiencia sensible. *Objetivamente* los principios son la primera verdad. Esto quiere decir: los principios son lo primero que es asequible naturalmente para el conocimiento humano. En sentido absoluto, Dios mismo es la Primera Verdad. Los principios y la "luz" del intelecto, es decir, la capacidad cognoscitiva que se nos ha concedido para ir avanzando a partir de los principios, son lo que la Primera Verdad nos ha otorgado desde sí misma, son la "imagen" de la Verdad Eterna que llevamos en nosotros mismos.

Parece que usted reclama la comprensión inmediata para lo que usted llama verdades esenciales: [61] ese entendimiento inmediato que yo concedo para los principios. Porque usted exige que esas verdades sean entendidas directamente, y que no deban deducirse de otras. Y usted les atribuye el ser insuprimibles, en todo caso insuprimibles por medio de la experiencia; y usted las denomina verdades a priori. Por tanto, habrá que examinar si todo lo que usted, por su parte, designa como verdad esencial, tiene realmente el carácter de principios.

H.: Tradicionalmente no se ha entendido por principios sino los principios de la lógica formal. Sin embargo, eso se ha concebido seguramente en sentido muy estrecho. En efecto, para la deducción de verdades se requieren no sólo proposiciones fundamentales *según las cuales* haya que deducir las demás proposiciones, sino también proposiciones fundamentales *de las* que haya que deducir las demás proposiciones: junto a los principios lógicos tiene que haber principios que posean un contenido (en un sentido determinado). Y, así, en el

terreno del conocimiento práctico, yo declaré que el conocimiento universal del bien es un conocimiento de principio, es decir, un conocimiento originalmente propio, [62] exento de error e irrefutable.

La diferencia aparece clarísima en el campo de las matemáticas, donde junto a los principios de derivación se hallan los axiomas, de los cuales se derivan los teoremas. Claro que es una cuestión debatida, que no podemos dilucidar aquí, la de saber si los axiomas de las matemáticas son proposiciones evidentes y si quedan distinguidas con anterioridad a los teoremas y se hallan predestinadas (por decirlo así) para que sean axiomas, de tal manera que fuera imposible una inversión de la conexión de derivación. Habría que investigar, además, si otros campos de objetos admiten, y hasta qué punto, una estructura axiomática. Yo siempre he opinado que en la filosofía tenemos que vérmolas con una pluralidad abierta de "axiomas", de tal manera que la filosofía no puede convertirse nunca en una axiomática. A mí me parece indiscutible: 1) que aquí existe la distinción entre verdades evidentes [63] y verdades derivadas; 2) que, entre las verdades inmediatamente evidentes, se encuentran algunas que están determinadas por su contenido; 3) que la evidencia de esas proposiciones determinadas por su contenido es una evidencia *intelectual*, no una evidencia dada por los sentidos; que, por tanto, su contenido no puede deducirse, al menos no puede deducirse totalmente, a partir de la experiencia sensible.

T.: Lo primero, como es natural, yo puedo admitirlo sin más. Acerca de lo segundo, yo querría decir que hay seguramente verdades determinadas por su contenido que poseen carácter evidente — aquellas que exponen lo que pertenece a la verdad de una cosa; y en ellas pensaba usted seguramente de manera primordial, cuando hablaba de las verdades esenciales —, pero no son "inmediatamente" evidentes en el sentido que acaba de fijarse, es decir, no son accesibles sin más al conocimiento humano *in statu viac*, sino que han de ser elaboradas. El que esa elaboración no haya de concebirse como una inducción, [64] eso se lo he concedido ya a usted, y con ello he concedido implícitamente que las verdades elaboradas no deben su legitimidad a la experiencia, de tal manera que en este sentido pueden denominarse verdades apriorísticas. La *misma* immediatez que al *intellectus principiorum*, se lo he concedido yo a la mente humana en *un solo* punto: el conocimiento *universal* del bien (en contraste con lo que en un caso particular es bueno y digno de que se tienda a ello) lo considero yo también como un equipamiento natural de nuestras mentes, como

infalible e inamisible, como un *a priori* del conocimiento práctico, lo mismo que los principios lógicos lo son para el conocimiento teórico.

Como inmediatamente evidente, aunque no dotado con el carácter de necesidad evidente como lo están los principios, consideré yo el hecho de la propia existencia. También este hecho lo poseemos "sin más", sin deducirlo de otros y sin tener que elaborarlo. [65] Sin embargo, con respecto a él – lo mismo que con respecto al conocimiento de los principios – afirmamos que ese hecho no es temporalmente lo primero que se realiza de manera actual; la dirección original del acto es hacia objetos externos, y tan sólo reflexionando hay que adquirir conocimiento de los actos mismos y de nuestra propia existencia.

Pues bien, a esta experiencia de la propia existencia le corresponde también inmediatez en otro sentido: el conocer inmediatamente puede significar: el conocer sin medios; esto no significa aquí sin una labor previa del conocimiento, sino sin un medio que funcione, él mismo, en el conocimiento actual. Pueden considerarse tres clases de tales medios: 1) la luz del intelecto, en virtud del cual conocemos; 2) las formas o especies por medio de las cuales el intelecto conoce las cosas (es decir, no sólo cosas materiales, sino „res“, realidades en general); 3) objetos de la experiencia, *por medio de* los cuales nosotros conocemos otros objetos de experiencia, como, por ejemplo, las imágenes reflejadas en un espejo y los efectos [66] reales de cualquier clase que conducen hasta las causas de los mismos.

El medio indicado en (1) es preciso para todo conocimiento humano, pero un medio como los indicados en (2) y en (3) no se requiere para el conocimiento de la propia existencia; es decir, yo no conozco mi existencia por medio de *species*, aunque en cierto sentido se presuponga la existencia de *species*, porque – como quedó dicho – la propia existencia no es lo primero que yo conozco, y porque el conocimiento humano primero en sentido temporal, las cosas externas, es un conocimiento por medio de *species*. El conocimiento de *lo que* es el alma, es decir, primeramente el alma como tal, según su naturaleza propia, no es tampoco, desde luego, un conocimiento *por medio de species*, sino un conocimiento *debido a species*; es decir, por la naturaleza de las *species*, que funcionan en el conocimiento de las cosas externas, y por el espíritu humano, el cual, al reflexionar, se convierte a sí mismo en el objeto y conoce su propia naturaleza; por consiguiente, este [67] conocimiento es un conocimiento reflejo y mediato. Reflejo y mediato, aunque de manera algo diferente, es tam-

bién el conocimiento de las condiciones individuales de la propia alma.

Un conocimiento mediato en el sentido de un conocimiento *por medio de species* es, como ya se mencionó, el conocimiento del mundo exterior. En todo ello hay que distinguir entre la experiencia sensible, que conoce lo que incide desde el exterior en los sentidos por medio de una species sensible, de una "imagen", según sus accidentes, y el conocimiento intelectual, que penetra en el interior de la cosa real, en su esencia. El elaborar, partiendo del material sensible, la forma intelectual, la species intelligibilis, por la cual llega a ser posible ese „intus legere“, es la labor propia del intellectus agens. (Si fuera intención nuestra el llegar a un entendimiento acerca de la estructura de la percepción de las cosas y del conocimiento racional de la naturaleza, [68] entonces tendríamos que dilucidar más concretamente qué es lo que hay que entender por species sensible y por species espiritual. Pero de momento lo único que interesa es constatar el múltiple sentido de la mediatez y de la immediatez). Por consiguiente, el conocimiento de la esencia de las cosas reales es mediato en el sentido de la mediación por medio de las species. El conocimiento de las species mismas no es de nuevo un conocimiento por medio de species. Pero es mediato en el primer sentido (del elaborar); en efecto, la mente humana *in statu viae* no se halla originalmente en posesión de las species, como lo están los ángeles. (Para éstos, lo mismo que para Dios y para todos los espíritus bienaventurados, no existe aquella primera mediatez; para ellos no hay un progresivo ir adquiriendo conocimientos; para ellos todo es accesible "sin más". Pero en el segundo sentido el conocimiento que los ángeles y los bienaventurados poseen de otras criaturas, es un conocimiento mediato, es decir, un conocimiento por species. La immediatez en *cualquier* sentido es sólo propia únicamente del conocimiento divino). [69] El conocimiento de las species mismas es, además, un conocimiento reflexivo.

Como tercer ámbito del conocimiento, junto al mundo exterior y al mundo interior, hay que considerar el conocimiento de Dios, de su esencia y su existencia. Este conocimiento – si nos limitamos al conocimiento natural – no sólo es un conocimiento mediato en el sentido de la elaboración, y no lo es tampoco únicamente en el sentido del conocimiento por medio de species, sino que está mediado por el conocimiento de las demás realidades, de las criaturas. El hombre conoce naturalmente la existencia de Dios únicamente por sus efectos. Para el conocimiento humano natural no existe en absoluto un cono-

cimiento *positivo* de la *esencia* divina. Tan sólo de manera negativa es posible, nuevamente por el camino de la mediación a través de las criaturas, definir los atributos esenciales de Dios. El conocimiento positivo de la esencia [70] divina, tal como lo confiere Dios mismo en la visio beatifica, es un conocimiento inmediato, en contraposición a ese conocimiento mediatizado, y en oposición también a aquella mediatización del elaborar; en cierto sentido, lo es también en contraste con el conocimiento por medio de *species*, porque la esencia divina no es conocida, como lo son las criaturas, por medio de particulares *species*, sino que es ella misma objeto y forma de la *visio beatifica*. Pero no es un conocimiento *tan* inmediato como el que tiene Dios, que se contempla a sí mismo. Dios *es* la luz y hace partícipes *de* esa luz a los bienaventurados, y en la luz divina ellos contemplan la luz, pero en distinta medida y en distinto grado, en consonancia con la medida de lo que les es comunicado. Tan sólo Dios mismo *es* el conocimiento, en el cual coinciden, por tanto, plenamente conocimiento y objeto del mismo.

Claro está que, con arreglo a *esta* medida, todo conocimiento humano es mediato, ora en uno de los significados del término, ora en el otro significado. Pero también *a* la inmediatez [71] que es propia del conocimiento de los bienaventurados – el hecho de que sin actividad progresiva se hallen en su posesión o la consigan – llega el conocimiento humano únicamente por medio de los principios. Esa inmediatez no corresponde al gran número de los conocimientos de las esencias. Y también en otro punto distinto, ellos se encuentran por detrás de la visión de que gozan los bienaventurados. Esos conocimientos no son un contemplar “cara a cara”. Los bienaventurados conocen la esencia de las cosas, al contemplar en Dios los arquetipos de las mismas, al contemplar las ideas. No es posible ninguna duda de que esas ideas contempladas son las ideas de las cosas reales. En nosotros existe una discrepancia entre la *species* de las cosas, que el intellectus agens elabora, y la esencia de la cosa, tal como ella es en sí. En primer lugar, en el juicio que propone una *species* como *species* de *esta* cosa, es posible cometer una equivocación. (Este cometer errores por parte del intelecto que juzga, es algo que usted elude, cuando renuncia a aplicar las verdades esenciales a la realidad, y cuando limita los enunciados [72] esenciales al ámbito de las *species* mismas, al concebirlas únicamente como “noemáticas”, no como ontológicas.) Además, la visión de los bienaventurados abarca en una intuición simple, *uno intuitu*, toda la esencia. Para el conocimiento humano se desliga la *intuición* de la esencia y el *enunciado* acerca de la esencia o la

labor con la esencia. La intuición de la esencia se dirige, sí, a *toda* la esencia, pero a esta intención corresponde tan sólo un *cumplimiento* parcial. Los enunciados acerca de la esencia descomponen lo que se contiene en la intuición simple, y realzan explícitamente unas veces un rasgo, y otras veces otro rasgo. Con ello se alcanza para los elementos parciales – y con ello también para la totalidad – un nivel superior de claridad, pero entonces la sencilla intuición queda sustituida por un proceso desmembrador, y jamás el todo se encuentra presente en una intuición que lo vea completamente.

Así que lo único que queda como sentido de la inmediatez que hay que conceder a las verdades esenciales [73] es: 1) la contraposición a aquella mediatez que existe en el conocimiento de las realidades por sus efectos; [2)] la intuitividad o visión evidente frente a un "vacío" pensar o saber.

Sobre esta cuestión de la inmediatez he utilizado relativamente buena parte del escaso tiempo de que disponemos. Y lo hice porque es una cuestión especialmente debatida. Con todo lo que se ha dicho, no hemos llegado hasta el final. Pero podría haber quedado claro que la cuestión de las relaciones entre el método escolástico y el método fenomenológico no se puede dar por zanjada con unos cuantos tópicos. No hay que tener miedo al esfuerzo de emprender por ambas partes análisis particulares "sutiles", a fin de llegar en unos lugares y en otros a un verdadero entendimiento, el cual es la primera condición previa para el conocimiento de las relaciones recíprocas. [74] Hoy lo único que me interesaba era subrayar algunos puntos de importancia fundamental que permitan ahondar con la mirada en la manera que usted tiene de filosofar y en la mía.

Permítaseme decir sintetizando: los dos consideramos como tarea de la filosofía el adquirir una comprensión del mundo que sea lo más universal posible y que esté fundamentada lo más sólidamente posible. El punto de partida "absoluto" lo busca usted en la inmanencia de la conciencia; para mí lo es la fe. Usted quiere asentar la filosofía como ciencia de las esencias, y quiere mostrar cómo, para una conciencia, en virtud de sus funciones espirituales, puede establecerse un mundo y eventualmente diversos mundos posibles. "Nuestro" mundo, en esta conexión, se comprendería como tal posibilidad. Lo de investigar cuál es su condición de hecho, eso se lo deja usted a las ciencias positivas, cuyos presupuestos objetivos y [75] metodológicos se dilucidan en aquellas investigaciones de la filosofía acerca de la posibilidad. Para mí no se trata de mundos posibles, sino de una imagen de

ese mundo que sea lo más perfecta posible; como fundamento de la comprensión tuvieron que insertarse conjuntamente aquellas investigaciones sobre la esencia, pero tuvieron también que añadirse los hechos que la experiencia natural y la fe nos desvelan. El punto de partida que da unidad, y desde el cual se revela toda la problemática filosófica y al cual ésta se halla remitiendo sin cesar, es para usted la conciencia purificada trascendentalmente; para mí lo es Dios y su relación con las criaturas.

Con eso terminaremos por hoy. Pero nos veremos de nuevo y entonces nos entenderemos a fondo¹⁰.

10 En la edición alemana (ESW, XVI, p. 48) se añade un fragmento como apéndice, diciendo que la hoja que lleva los números de páginas 63 y 64, podrían ser las descartadas del texto-ms. (ACC, A-I-9) que hemos presentado. Por esto mismo damos este fragmento en esta nota: „(...) frente [a ello] suelen decir los adversarios que esta proposición es, sí, indiscutible, pero que contiene una trivialidad. Las otras exposiciones no encuentran el mismo consensus omnium. Con ello no se determina el valor de su validez. Pero hay cierta referencia a que no se alcanza aquella “ultimidad” a la que tiende el conocimiento. Usted mismo habla de grados diversos de “intención” y de “cumplimiento”. ¿Afirmaría usted que en algún punto se habría alcanzado el cumplimiento último? ¿Que no sería ya concebible una plenitud mayor, un grado superior de claridad? Si no, entonces nosotros estaríamos también de acuerdo en que existe tan sólo un análogo de la más excelsa visión de la verdad, no la visión misma que contempla cara a cara.

Como quedó dicho, esto fue tan sólo una exposición muy superficial y provisional de los puntos de contacto que hay entre nuestros métodos. Para una comparación a fondo, serían necesarios primeramente por ambas partes un inventario de los resultados y un examen que considerara la índole especial de la evidencia de los mismos“.

5

**LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL
Y LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS
DE AQUINO**

ENSAYO DE UNA CONFRONTACIÓN

NOTA INTRODUCTORIA

a) Marco histórico.

En la nota introductoria al escrito “¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino” hemos señalado las circunstancias históricas en que surgió este artículo “La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación”, esto es, con motivo de 70 cumpleaños de Edmund Husserl para el Libro-homenaje que se publicó en 1929.

También en la mencionada nota introductoria hemos señalado el origen de estos dos artículos, que son dos redacciones de un mismo contenido presentadas en formas algo distintas.

Desde que Edith tuvo el Libro-homenaje de E. Husserl, esto es, desde primeros de mayo de 1929, ella mencionará varias veces este libro en sus cartas, por ejemplo, a Román Ingarden¹, a Edmund Husserl², a Hedwig Conrad-Martius³, etc.

b) Manuscritos y edición alemana y castellana.

También en la mencionada nota introductoria ha quedado explicado el complicado estado en que se halla el manuscrito de Edith: en un mismo manuscrito se hallan, por así decirlo, dos redacciones, esto es, con innumerables correcciones; pues lo que había escrito en forma dialogada tuvo que transformarlo en un artículo o discurso

1 Cf. Cta 189 (11-V-1929), OC I, p. 826; Cta 193 (11-VII-1929), Cta 344 (25-I-1933).

2 Cf. Cta 195 (10-IX-1929), OC I, pp. 832-833.

3 Cf. Cta 349 (24-II-1933), OC I, p. 1009.

normal, esto es, eliminando la forma de diálogo y algunas circunstancias personales.

Ya quedó también descrito el manuscrito en cuestión. Ahora quisiera añadir unos detalles respecto a algunas hojas autógrafas que pertenecen a esta redacción publicada en 1929.

Además del manuscrito autógrafo mencionado, existen unas pocas hojas autógrafas correspondientes a este texto publicado en 1929; por ejemplo:

– Una hoja con el título: “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung” (La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación).

– Una hoja escrita por ambas caras que corresponde a la primera nota de doce renglones que se imprimió explicando el título.

El artículo apareció en 1929 con el título ya indicado en el número especial del anuario fenomenológico en honor de Husserl: “Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”.

Este texto ya se publicó en castellano en: Edit STEIN, La Pasión por la verdad, Buenos Aires 1994, pp. 97-137. (Trad. y notas del Dr. Andrés Bejas).

Nosotros nos basamos en la publicación alemana de 1929, llevada a cabo por Edith misma, pero tenemos también en cuenta los textos autógrafos.

1. La filosofía como ciencia estricta

No es nada fácil, cuando se llega del mundo de ideas de Edmund Husserl¹, encontrar un camino hacia el mundo de ideas de Santo Tomás². Enlazando con Franz Brentano³, es posible descubrir quizás cierta vinculación. Husserl mismo describió en sus recuerdos de Brentano cómo él, por la manera en que Brentano trataba las cuestiones filosóficas, se sintió ganado para la filosofía. El modo de pensar y de enseñar de Brentano le dijo que la filosofía podía ser algo distinto de una disertación ingeniosa; que la filosofía, cultivada correctamente, podía satisfacer las más altas exigencias del rigor científico, que él requería como matemático que era. Ahora bien, ¿de dónde le venía a Brentano aquel rigor inexorable en la manera de pensar, que a Husserl le parecía tan nuevo en el campo filosófico, y que a él tanto le cautivó, y de donde procede la claridad cristalina de la formación de los conceptos? ¿No fue una herencia escolástica? [316] Brentano había ido creciendo en la rigurosa escuela de la filosofía católica tradicional; su manera de pensar de esta filosofía había plasmado su espíritu, y algo parecido volvemos a encontrar en la manera exacta de pensar que es propia de Husserl, en la densidad de su expresión. Claro está que, a este propósito, no hay que pensar en ninguna transmisión de contenidos doctrinales. Cuando se habla corrientemente de una *philosophia perennis*, se piensa generalmente en un sistema doctrinal compacto, y a esto se opone ya notablemente la manera fenomenológica de filosofar. Pero “*philosophia perennis*” significa también algo más: me refiero al espíritu del genuino filosofar, que vive en todo verdadero filósofo, es decir, en todo aquel que cultiva irresistiblemente una necesidad interna de indagar el λόγος o la ratio (como tradujo Tomás

1 Edmund Husserl, cf. nota 1, p. 149.

2 Tomás de Aquino, cf. nota 36, p. 113.

3 Franz Brentano, cf. nota 9, p. 151.

el término) de este mundo. Este espíritu lo trae consigo al mundo – como *potencia* (hablando en términos tomísticos) – aquel que ha nacido como filósofo. La potencia se convierte en acto, cuando él encuentra un filósofo maduro, un “*maestro*”. Y, así, los genuinos filósofos extienden sus manos más allá de todos los límites del espacio y del tiempo. De este modo, Platón⁴ y Aristóteles⁵ y San Agustín⁶ fueron los maestros de Santo Tomas – fijémonos bien: no Aristóteles sólo, sino también Platón y Agustín –, y santo Tomás no pudo menos de filosofar en constante confrontación con ellos. En este sentido, también Husserl, a pesar de toda la independencia de su proceder, tuvo también sus maestros. Algunos de ellos los mencionó él mismo expresamente: por ejemplo, en consciente confrontación con Descartes y Hume, formó él su propio método; otros influyeron en él a través de canales ocultos, sin que él fuera seguramente muy consciente de ello. Entre estos últimos hay que contar también a Tomás.

Por tanto, en un punto se observa una completa concordancia: el de cultivar *la filosofía como ciencia rigurosa*, tal como la denominó Husserl. Y es que no hay que tener casi miedo de pronunciar estas palabras, porque, como algunos términos fenomenológicos, tuvo la desgracia de convertirse en tópico de moda, que tanto los defensores como los impugnadores interpretaron erróneamente, cada uno a su manera. No se trata de una analogía con alguna otra ciencia. Significa tan sólo que la filosofía no es cosa del sentimiento ni de la fantasía, no lo es de una exaltación de altos vuelos ni de una opinión personal; no es, como quien dice, cuestión de gusto, sino que es cosa de la razón que investiga seria y sobriamente. Tanto en Husserl como en Tomás domina la convicción de que un λόγος impera en todo lo que es, y que a nuestro conocimiento le es posible descubrir progresivamente y de manera incesante algo de ese λόγος, si procede según el principio [317] de la más rigurosa honradez intelectual. Claro que sobre los límites que están fijados para ese proceder en el descubrimiento del λόγος, las concepciones de uno y de otro pueden ser divergentes.

2. Razón natural y razón sobrenatural; el creer y el saber

Ninguno de los dos puso jamás en duda la *fuerza de la ratio*. Se celebra como una gran hazaña de Husserl la de haber detectado el

4 Platón, cf. nota 14, p. 155.

5 Aristóteles (384-321 a.d.C.), cf. nota 5, p. 168.

6 San Agustín (354-430), cf. nota 6, p. 168.

escepticismo en todos sus revestimientos modernos y la de haber arremetido vigorosamente contra él. Pero la ratio no significó nunca para él sino la *razón natural*, mientras que en Santo Tomás encontramos en este punto la distinción entre la razón natural y la *razón sobrenatural*. Husserl objetaría en contra de ello que lo que él entiende por razón queda más allá de la oposición entre lo “natural” y lo “sobrenatural”. Se trataría de diferencias empíricas. Él no habla ni de la razón del hombre ni de la de un ser sobrehumano, sino de la *razón como tal*, de lo que – a pesar de todas las diferencias empíricas – tiene que hallarse realizado dondequiera que se hable con sentido acerca de la razón. Pero la crítica trascendental, entendida en el sentido de Husserl, no fue tema de Santo Tomás. Él se ocupó siempre – “ingenuamente”, como dice Husserl – de realidades. Pero si suponemos que él viviera hoy día y se situara en este punto – lo cual sería perfectamente concebible –, entonces diría: ciertamente es posible decir algunas cosas acerca de la esencia de la razón como tal – la ratio de la ratio –, algunas cosas que no se vean afectadas por las diferencias entre los distintos seres cognoscentes. Pero eso no basta para marcar los límites de nuestro conocimiento. En efecto, hemos de trabajar siempre con *nuestros* órganos cognoscitivos. No podemos desligarnos de ellos, como tampoco podemos hacerlo de nuestra propia sombra. Si nos es dado el penetrar con nuestra mirada en la estructura de espíritus superiores, eso no quiere decir todavía que sea accesible para nosotros lo que es accesible para ellos. Con esta realidad efectiva contó siempre serenamente Tomás de Aquino. La fenomenología procede como si, por principio, no hubiera límites para nuestra razón. Ciertamente, se concede que la tarea de la razón es infinita; que el conocimiento es un proceso infinito; pero el conocimiento camina derechamente hacia su meta, es decir, hacia la plena verdad, la cual – como idea reguladora – prescribe la dirección del camino. Otro camino hacia la meta no puede concebirse desde el punto de vista de esta filosofía. También Tomás es de la opinión de que éste es el camino de la [318] *razón natural*: su camino es un camino infinito, y esto quiere decir que ese camino no puede llegar nunca a la meta, sino que únicamente puede irse aproximando paso a paso a ella.

Ahora bien, aquí llega su gran pero: nunca concedería él que éste sea el único camino del conocimiento en general; que la verdad no sea otra cosa que una idea que haya de realizarse en un proceso infinito, es decir, nunca plenamente. *Existe* la plena verdad; hay un conocimiento que la abarca plenamente, un conocimiento que no es proceso infinito, sino plenitud quiescente infinita; tal es el *conocimiento divi-*

no. Este conocimiento puede comunicar de su plenitud a otros espíritus, y se la comunica de hecho a ellos, según sea la medida de la capacidad de captación que ellos posean. La comunicación puede efectuarse de distintas maneras. El conocimiento natural es tan sólo *un* camino. Se le han fijado determinados límites, que habrá que indicar más detalladamente. Pero no todo lo que es inaccesible para él, es inaccesible en general para nuestro espíritu, conforme a su estructura original. El espíritu lleva un buen tiempo peregrinando por esta vida; pero una vez llegará a la meta, a la patria celestial. Llegado a la meta, abarca todo lo que es capaz de captar (no todos los abismos de la Verdad divina, que sólo Dios abarca por completo), y, por cierto, lo contempla todo eso en una única intuición. Algunas cosas de las que el espíritu contemplará entonces, y en cuanto le son necesarias para no errar el camino que conduce a la meta, – ésas se le comunican ya ahora, durante su existencia terrena, por medio de la revelación. El espíritu las capta en la fe, que durante la peregrinación terrena es un segundo camino, junto al del conocimiento natural, para adquirir saber. No sólo lo que nosotros conocemos “*in via*”, sino también lo que creemos “*in via*”, lo conoceremos de otra manera, cuando hayamos llegado a la meta. La medida posible de nuestro saber durante la peregrinación por la tierra, está fijada para nosotros; no podemos desplazar esos límites. Está fijado igualmente lo que es alcanzable por medio del conocimiento, lo que es alcanzable por medio de la fe. En general sucede que es únicamente cosa de la fe aquello que por principio está sustraído a nuestro conocimiento terreno. Sin embargo, por medio de la revelación se comunican también algunas cosas que por el camino del conocimiento sólo podrían ser conocidas por unos pocos y no con suficiente seguridad.

Todos estos raciocinios se hallan muy alejados de toda la filosofía moderna. Claro que a Husserl no se le ocurrió nunca impugnar el derecho de la fe. La fe, según su concepción (en asociación con los demás actos religiosos, que todavía puedan considerarse – porque Husserl dejó siempre en suspenso la posibilidad [319] de una contemplación visionaria como fuente de experiencia religiosa), es la instancia competente en el terreno religioso, como los sentidos lo son en el terreno de la experiencia externa. Pero con esta analogía se ha expresado ya también implícitamente: la fe es una instancia competente *para la religión, no para la filosofía*. La *teoría* de la fe, como la teoría de la experiencia sensible, no es cosa de esos actos especiales, sino del conocimiento racional, que puede reflexionar *acerca y sobre* esos actos, lo mismo que sobre todos los demás actos posibles. (Para pre-

venir malentendidos terminológicos: no entiendo aquí por “conocimiento racional” ningún procedimiento especial, por ejemplo, el que deduce conclusiones lógicas, en contraposición al procedimiento intuitivo, sino que lo entiendo en sentido totalmente universal: como el conocimiento racional en general, es decir, según la distinción efectuada anteriormente: como el conocimiento *natural* de la razón. Contra esta ambigüedad de la ratio tuvo que luchar también Tomás de Aquino). Pero cuando el filósofo moderno, refiriéndose ya a la filosofía de la religión, insiste plenamente en que ésta debe considerarse como cosa de la razón, no de la fe, entonces no lo hace ni mucho menos para negar que la fe tenga también algo que decir en otras disciplinas filosóficas. Ahora bien, por lo que se dijo anteriormente, vemos con evidencia que en las cuestiones epistemológicas fundamentales la fe tiene una voz decisiva. Con ello señalamos un punto en el que hay una diferencia determinante. Cuando se aduce la voz de la fe, no se trata de una cuestión filosófica específica, sino de fijar los límites de la razón natural y, con ello, al mismo tiempo los de una filosofía que brote de una razón puramente natural. El que haya que fijar los límites de la razón, antes de que ella se dedique a lo que es su propia tarea, eso lo dijo también Kant⁷. Pero para él, lo mismo que para toda la filosofía moderna, era obvio que fuera cuestión de la razón natural “autónoma” el fijar sus propios límites. Podríamos formular la pregunta de si la razón natural, para poder resolver esta cuestión, no necesitaría también un punto de Arquímedes situado fuera de sí misma, y cómo le sería posible llegar a él. Pero no tenemos por qué adentrarnos aquí en esta cuestión, porque Tomás, en sus escritos, no trató nunca de hecho acerca de ella, ya que esta cuestión *estaba* resuelta para él sin tal procedimiento crítico. Aquel procedimiento que excluya a la fe es plenamente comprensible, cuando por fe se entiende un sentimiento o alguna otra cosa “irracional”. Si la fe hubiera significado esto para Santo Tomás, entonces él no le habría concedido tampoco el uso de la palabra en cuestiones filosóficas, porque también para él la filosofía es cuestión de la ratio (en el sentido amplio que abarca a la razón natural y a la sobrenatural). [320] Pero, por lo que se dijo anteriormente, está bien claro que la fe no es en absoluto para él nada irracional, es decir, algo que no tuviera nada que ver con la verdad y la falsedad. Todo lo contrario: la fe es un camino hacia la verdad, y, por cierto, es en primer lugar un camino hacia verdades que de otro modo quedarían ocultas para nosotros, y, en segundo lugar, es

7 Immanuel Kant (1724-1804), cf. nota 6, p. 151.

el camino *más seguro* hacia la verdad, porque no existe certeza mayor que la de la fe; más todavía: no existe para el hombre *in statu viae* ningún conocimiento de igual certeza que la que es propia de la fe, aunque se trate de una certeza no evidente. Con ello la fe adquiere para la filosofía un doble significado. La filosofía quiere alcanzar la verdad con la mayor amplitud posible y con la mayor certeza posible. Cuando la fe desvela verdades que no pueden alcanzarse por otro camino, entonces la filosofía no puede renunciar a esas verdades de la fe sin abandonar su propia pretensión de alcanzar la verdad universal y, además, sin exponerse al peligro de que en el acervo de los conocimientos que le restan se deslice la falsedad, porque, en la conexión orgánica de toda verdad, aquel acervo parcial puede verse a una luz errónea, cuando se corta su vinculación con el todo. Se deduce, pues, que *la filosofía se halla en dependencia material de la fe*.

Además, si es propia de la fe la más alta certeza que el espíritu humano puede alcanzar, y si la filosofía pretende ofrecer la más alta certeza asequible, entonces la filosofía tendrá que hacer suya la certeza de la fe. Esto sucede en primer lugar, cuando la filosofía acoge en sí las verdades de la fe, y sucede también cuando la filosofía mide todas las demás verdades por aquellas verdades de la fe, al considerarlas como el criterio último. Se deduce, pues, que *la filosofía se halla también en dependencia formal de la fe*.

Se observará que en estas exposiciones el nombre mismo de filosofía tenía un doble significado. Éste se ve determinado por la distinción de la razón entre razón natural y razón sobrenatural. Precisamente podría hablarse de filosofía natural y de filosofía sobrenatural, de manera parecida a como es corriente dividir la teología en teología natural y teología sobrenatural. Hay un acervo de verdades que son accesibles a la razón natural. Para fijar sus límites, no se basta a sí misma la razón natural, sino que debe añadirse la razón sobrenatural (en qué forma deban entrelazarse ambas, eso habrá que dilucidarlo todavía). Además, es tarea de la razón sobrenatural el comprobar las distintas verdades que se adquieren por medio de la razón natural. Prescindiendo de [321] esta prestación metodológica de la razón sobrenatural, que en lo esencial tiene el significado de preservar del error a la razón natural, razón sobrenatural debe completar materialmente las verdades de la razón natural: una comprensión racional del mundo, es decir, una metafísica – y a ello se encamina, oculta o abiertamente, la intención de toda filosofía – puede alcanzarse sólo por medio de la acción conjunta de la razón natural y de la razón sobrena-

tural. (Por haberse dejado de comprender este hecho se explica el carácter abstruso de toda la metafísica moderna y, de manera plenamente consecuente, la aversión que tantos pensadores modernos sienten hacia la metafísica). La utilización filosófica de las verdades de la fe es a su vez tarea de la razón natural, claro que de nuevo bajo la prescripción metodológica de la razón sobrenatural. A esta última no hay que concebirla como una constante acción de medir y comparar. La razón natural iluminada por la fe suele adentrarse espontáneamente por los caminos que se hallan en armonía con la verdad sobrenatural, y tan sólo en casos dudosos es necesaria una comprobación efectiva.

Debo mencionar aquí que en los escritos de santo Tomás apenas se encuentra algo de lo que acaba de decirse acerca de las relaciones entre la fe y la razón. Todo ello era para él un punto de partida obvio. Lo que me atreví a exponer acerca de ello, se basa en una reflexión posterior acerca del procedimiento efectivo de Santo Tomás, una reflexión que es necesaria hoy día para entenderse con los pensadores modernos.

Al filósofo de la actualidad que adopte una actitud "crítica", le asaltarán entonces la pregunta siguiente: Si la fe es el criterio último de todas las demás verdades, ¿cuál será el criterio para medir a ella misma: el criterio que garantice la autenticidad de la certeza de la fe? En el sentido en que lo entiende santo Tomás, lo mejor será decir: La fe se garantiza a sí misma. Podríamos decir también: Dios, que nos da la revelación, nos garantiza la verdad de la misma. Pero no sería más que otra manera de decir lo mismo. Porque, si quisiéramos considerar estos enunciados como distintos, entonces incurriríamos en un círculo vicioso, ya que en la fe llegamos a tener certeza de Dios, a quien la revelación nos enseña a conocer, y que está personalmente cerca de nosotros. No nos ayudaría tampoco el recurso a las pruebas de la existencia de Dios; hay, desde luego, caminos para demostrar la existencia de Dios, elevándose a partir de la existencia de las criaturas. Y también de esta manera se puede adquirir – aunque sólo sea de manera negativa y analógica – cierta imagen de la Esencia divina. Ahora bien, como esos "preambula fidei" se sirven del conocimiento natural, vemos que por medio de ellos se alcanza únicamente la certeza del conocimiento natural y no la certeza peculiar [322] de la fe. Lo único que se puede señalar es que, para el creyente, las verdades de la fe poseen tal certeza, que cualquier otra certeza queda relativizada por ella, y que el creyente no puede menos de abandonar cualquier otro supuesto conocimiento que se halle en contradicción con la fe. La cer-

teza específica de la fe es un don de la gracia. El entendimiento y la voluntad deben deducir de ahí las consecuencias teóricas y prácticas. Entre las consecuencias teóricas se halla la construcción de una filosofía a partir de la fe.

3. Filosofía crítica y filosofía dogmática

Habrà quedado claro que la actitud fundamental de un filósofo que haya adoptado este punto de partida, será completamente diferente de la actitud del filósofo moderno que descarte la fe y que quiera arreglárselas solamente con el conocimiento natural. El filósofo que se sitúe sobre el terreno de la fe, *posee* de antemano la certeza absoluta que uno necesita para construir un edificio sólido. Los demás filósofos tienen que buscar primeramente tal punto de partida, y por eso resulta totalmente obvio que en la filosofía moderna la crítica del conocimiento tuviera que convertirse en la disciplina fundamental, y que los esfuerzos principales de los grandes filósofos tuvieran que dedicarse a ella. Así le sucedió también a Husserl. Partiendo de cuestiones especiales, Husserl se vio obligado a remontarse gradualmente y a esforzarse por asegurar la posesión de un método absolutamente fiable. Este método trataba de descartar todo lo que pudiera ser fuente de faltas: los errores de conclusiones defectuosas, renunciando a todos los resultados del pensamiento mediato y haciendo uso únicamente de realidades que resultaban inmediatamente evidentes. Yendo más allá de la duda metódica de Descartes, liberando a la crítica kantiana de la razón de lo que eran sus elementos no críticos, Husserl llegó a deslindar la esfera de la conciencia purificada trascendentalmente como campo de investigación para su "prima philosophia". Pero tampoco pudo detenerse en ello. Incluso en esa esfera se mostraban trascendentes, y los esfuerzos de los últimos años estuvieron orientados a deslindar, dentro de ese terreno, un ámbito de genuina inmanencia, es decir, un conocimiento que fuera absolutamente una sola cosa con su objeto y que, por tanto, estuviera asegurado contra toda duda. Está claro, seguramente, que, desde el punto de vista de santo Tomás, esa meta no puede considerarse como alcanzable. [323] El ideal del conocimiento, tal como acaba de caracterizarse, se halla realizado en el conocimiento de Dios: para Él ser y conocer son una sola cosa; pero para nosotros quedan desligados.

Sin embargo, no hay por qué pensar que, desde el punto de vista de Santo Tomás, el procedimiento crítico careciera de valor. Ni

mucho menos. Partiendo de él se puede reconocer que, por medio de este procedimiento, llega a ser posible una separación y ordenación de los medios del conocimiento y — si se procede en la aplicación con el mismo rigor radical con que lo hizo el mismo Husserl — una pureza metodológica, como la que quizás no se había conocido nunca hasta entonces. Para una doctrina del conocimiento, en el sentido de tal ordenación y separación de los medios del conocimiento, habría también lugar en la filosofía de santo Tomás. Pero tal doctrina era para él *cura posterior* y podía serlo. En la serena certeza de que disponemos de una serie de medios legítimos de conocimiento, él podía hacer uso de todos ellos sin dificultad alguna, para acumular un tesoro de conocimiento filosófico que fuera lo más grande posible. A él lo que le interesaba era el *quid*, no el *cómo*. La fenomenología denomina a esto: procedimiento “dogmático”. Cualquier camino era bien acogido por ese espíritu sintético, con tal de que condujera a la verdad. Se podía dejar a merced del orden objetivo de los problemas, el expresar en su lugar las cuestiones relativas al conocimiento. Pero él tenía que hacer por sí mismo lo que era una necesidad para su tiempo. Una multitud de elementos del saber, hasta entonces desconocidos, se había acumulado en aquella época. Los ánimos estaban *excitados* ante la pregunta: *¿Podemos apropiarnos algo de ello, y qué es lo que podemos apropiarnos?* Para prestar servicio a la causa de la verdad y a la paz anímica de los hombres no había más que un camino: recopilar y examinar todo el acervo del saber de la época. Tomás no podía detenerse en un trabajo previo del que se podía prescindir desde su punto de vista y para los fines que él se proponía, porque de lo contrario él no hubiera podido cumplir su tarea. Tomás reunió lo que era la doctrina de la Iglesia, de la Sagrada Escritura y de los Padres, pero también lo que habían enseñado los filósofos más antiguos y más recientes. Ordenó, comparó y examinó. Para este examen utilizó todos los medios que le resultaban apropiados: los principios formales, los principios lógicos, la intuición objetiva, la acción de medir con arreglo a la verdad de la fe. Al echar una ojeada superficial a sus escritos, puede parecer que el juicio de autoridades humanas fuera también un criterio importante. Pero eso no es más que simple apariencia. Es verdad que para él fue siempre importante el que Aristóteles, *el* filósofo, como él lo llamaba a secas, o el que Agustín se manifestaran en favor de algo. Estaba siempre convencido de que en lo que ellos enseñaban, tenía que encerrarse siempre un meollo de verdad. Y por eso [324] este argumento fue también un importante *argumentum ad hominem* en las controversias con otros pensadores,

un argumento que él no desdeñaba: el citar a esas personas como testigos. Pero Santo Tomás no aceptó nunca, basándose en simple autoridad humana, algo que fuera accesible a su propia inteligencia. En tal labor recopiladora, seleccionadora y ordenadora nació lo que se denomina el sistema de santo Tomás. El acervo del saber de su época se organizó en su espíritu. Él no escribió ningún "sistema de filosofía", y el sistema que se halla detrás de sus escritos, no se ha escrito hasta el día de hoy. Pero el que estudie sus escritos, encontrará en ellos una respuesta clara y determinada a más cuestiones de las que él mismo hubiera sido capaz de plantearse. Y lo que es más todavía: el organon que él llevaba en sí, y que le permitió dar por concluidas, con un sólido y sereno respondeo dicendum, multitud de cuestiones, se trasmite al "discípulo" de este maestro y le capacita para dar respuesta, según el espíritu del maestro, a preguntas que Tomás no se planteó y que posiblemente no podían plantearse en absoluto en su época. Ésta es seguramente la razón de que hoy día se recurra de nuevo a sus escritos. Es una época que no se da ya por contenta con reflexiones metodológicas. Los hombres sienten que les falta base y buscan una base en que apoyarse. Quieren verdades palpables, llenas de contenido, que se acrediten en la vida; quieren una "filosofía de la vida". La encuentran en Tomás. Claro que de lo que hoy día se conoce con el nombre de "filosofía de la vida", la filosofía de santo Tomás se halla tan alejada como lo está el cielo de la tierra. En él será inútil buscar impulsos ditirámicos. En ella no se encuentra nada más que la verdad sobria y expresada en conceptos abstractos. Cuando se la considera superficialmente, esa filosofía aparece muchas veces como una "sutileza" puramente teórica que "no sirve" para nada. Incluso en un estudio serio no es fácil apreciar que se ha conseguido algo práctico. Pero aquel que durante bastante tiempo vive con este espíritu en su mundo claro y agudo, sereno y juicioso, ese tal experimentará cada vez con más frecuencia que, cuando se encuentra en difíciles cuestiones teóricas o situaciones prácticas, ante las cuales se sentía antes desvalido, encuentra ahora con facilidad y seguridad la decisión correcta. Y cuando en tales casos, lleno él mismo de sorpresa, reflexiona después sobre cómo fue posible tal cosa, entonces descubre que Tomás le proporcionó la base para ello con alguna de sus "sutilezas". Claro que el mismo santo Tomás, al tratar de tal o cual cuestión, no presentía para qué "iba a valer" ese estudio, y no se preocupaba tampoco de ello. El se atenía siempre y únicamente a la ley de la verdad. Y la verdad produce por sí misma sus frutos.

[325]

4. Filosofía teocéntrica y filosofía egocéntrica

De la diferente meta propuesta y de la diferente concepción del fundamento de la certeza tuvo que nacer una orientación completamente diferente de toda la filosofía. El que a la idea de la verdad le pertenece un existir objetivo, independiente de quien en cada caso investigue y conozca, de ahí partieron ambos [Husserl y Tomás de Aquino]. Pero en la cuestión acerca de la *primera* verdad y, con ella, acerca de la primera filosofía, allí se separan los caminos. La primera verdad, el principio y el criterio de toda verdad, es Dios mismo – tal es, si queremos llamarlo así, el primer axioma filosófico para Tomás. Toda verdad que nosotros podamos poseer, procede de Dios. De ahí se deduce cuál es la tarea de la primera filosofía: tiene que tener por objeto a Dios. Tiene que desarrollar la idea de Dios y el *modus* de su ser y conocer. Luego hay que determinar la relación en la que todo lo demás que es, se halla con su esencia y existencia con respecto a Dios, y la relación en que se encuentra el conocimiento de otros seres cognoscentes con el conocimiento divino. Para todas estas cuestiones hay que recurrir a *todo* lo que nosotros podemos saber acerca de ello, no sólo a lo que nos proporciona el conocimiento natural, sino también a lo que podemos saber por la revelación. En el contexto del conocimiento de las criaturas, hay que dilucidar los caminos por los cuales los seres de nuestra estructura anímica pueden llegar al conocimiento de Dios, al conocimiento de ellos mismos y al conocimiento de otras criaturas. De este modo, la doctrina del conocimiento, que por los modernos es situada al comienzo, a fin de “justificar” todo lo demás, resulta ser parte de una doctrina general del ser. En el fondo, todas las cuestiones se reducen a cuestiones acerca del ser, y todas las disciplinas filosóficas se convierten en partes de una gran ontología o metafísica. Pues Dios es quien comunica a todo ser *lo que éste es*, y la índole de su ser, la esencia y la existencia. Pero también en consonancia con su esencia y existencia se halla la medida de su conocer y tender, la verdad y la perfección asequibles para él⁸. Así, pues, la lógica, la doctrina del conocimiento y la ética están incluidas, por su contenido material, en la ontología, aunque utilizadas en otra forma, en sentido normativo, se las pueda establecer como disciplinas propias. Es

8* La perspectiva ofrecida aquí se atiene en lo esencial a los razonamientos que aparecen en las *Quaestiones disputatae de veritate*. Esta obra, en versión alemana – *Untersuchungen über die Wahrheit* [“Investigaciones sobre la verdad”], será publicada este año por la Editorial Herder.

fácil ver cómo en este *Organon* se halla el lugar para la “fenomenología trascendental” de Husserl, que es su creación más genuina. [326] *Es* esta ontología universal con un cambio radical de signos (según la manera propia que tiene Husserl de expresarse), tal como corresponde al diferente punto en que él se sitúa. Para la contemplación trascendental, es la cuestión acerca de cómo se estructura el mundo para una conciencia que puede indagar el yo en inmanencia: el mundo interior y el mundo exterior, el mundo natural y el mundo espiritual, el mundo libre de valores y el mundo de los bienes, finalmente, y de manera suprema, también el mundo dominado por el sentido religioso, el mundo de Dios. Husserl, con una labor incansable, fue puliendo el método que le permitió a él y a sus discípulos indagar esos problemas “constitutivos”, mostrar cómo la actividad espiritual del sujeto, actuando en un material de puras sensaciones, y mediante múltiples actos y estructuras de actos, va edificando su “mundo”. Aquella ontología, que asigna a todo ser espiritual su actividad específica, tiene cabida seguramente en estas investigaciones constitutivas. Pero no puede admitir su significación “fundamental”. El camino de la fenomenología trascendental condujo a situar al sujeto como punto de partida y como centro de la investigación filosófica. Todo lo demás se halla relacionado con el sujeto. El mundo, que se edifica en actos del sujeto, sigue siendo siempre un mundo para el sujeto. Por este camino – como objetaron constantemente al fundador de la fenomenología voces que procedían precisamente del círculo de sus discípulos – el sujeto no pudo lograr recuperar, desde la esfera de la inmanencia, *aquella* objetividad de la que había partido y que él trataba de asegurar: una verdad y realidad libres de toda relatividad del sujeto. En la reinterpretación que fue el resultado de la investigación trascendental, que equiparó la existencia con el mostrarse para una conciencia, el intelecto que busca la verdad no se tranquilizará nunca. Y esa reinterpretación – precisamente por el hecho de relativizar a Dios mismo – se halla en contradicción con la fe. Así que ésta es seguramente la diferencia más viva entre la fenomenología trascendental y la filosofía católica: en esta última se halla una orientación *teocéntrica*; en aquella otra, una orientación *egocéntrica*.

De hecho, contra este punto, contra el “idealismo” tan decantado de Husserl, se dirigieron los ataques principales contra él, en los años que siguieron a la publicación de sus “Ideas”, obra en la que él lo había expresado por primera vez. Precisamente esta cuestión fue dilucidada constantemente en el diálogo con apasionados discípulos, sin que se llegara a un resultado: los raciocinios que eran decisivos para

Husserl, demostraron casi siempre ser ineficaces en tales diálogos para convencer al adversario. E incluso cuando uno de ellos se declaraba vencido por el momento, solía retornar al cabo de poco o de mucho tiempo con [327] sus antiguas objeciones o también con otras objeciones nuevas. De esta manera Husserl se vio obligado a desplegar durante los últimos años toda su energía en profundizar e intensificar los análisis que le habían conducido a este resultado, y a encontrar una forma de exposición convincente, que hiciera que apareciesen también para otros las conexiones con tan luminosa claridad como él pensaba que le aparecían a él mismo. Así que en esta cuestión el camino de la fenomenología se fue distanciando cada vez más de la trayectoria de la filosofía medieval.

5. Ontología y metafísica

Anteriormente se habló de ontología o metafísica. Los fenomenólogos suelen establecer una separación entre ambos términos. Lo que Husserl denomina ontología formal y material, aquellas disciplinas que se presuponen para todo procedimiento en materia de ciencias positivas – la lógica pura, las matemáticas puras, las ciencias naturales puras, etc. –, quiso él verlas fundamentadas como ciencias de la esencia, que no hacen uso de constataciones empíricas. Por el contrario, la metafísica en el sentido tradicional le parece a él que, en oposición a ello, es esencialmente ciencia de *este mundo*. En realidad, en Tomás esta distinción entre *esencia* y *hecho*, eidética y empiria, no está realizada con aquella nitidez fundamental que la fenomenología exige. Con anterioridad ya se acentuó que, para él, se trataba de lograr una imagen lo más abarcante posible de *este mundo* (*este mundo* es, en el sentido en que Husserl lo entiende, el mundo que existe de hecho, en contraoposición a cualesquiera mundos posibles; no es el mundo terrenal en contraposición al mundo supraterranal). En efecto, para el filósofo de la Edad Media, la filosofía no era nunca un asunto puramente teórico, aunque el tal filósofo, como hizo Santo Tomás, procediera como teorizante puro, sino que la comprensión del mundo se buscaba como fundamento para un comportamiento recto y práctico en el mundo. No era éste el único motivo, ni siquiera el motivo supremo del filosofar (por lo demás, es un motivo que en Husserl desempeñó siempre un papel), – pues se reconocía plenamente el derecho de la teoría pura: en el conocimiento de la verdad, el intelecto cumple el sentido de su existencia y alcanza el grado mayor posible de semejanza con Dios y de felicidad – pero era, no obstante, un motivo

importante. Para esta finalidad práctica, pero también para la meta teórica de un conocimiento lo más abarcante posible del mundo, era necesario utilizar el saber empírico y el saber eidético. En efecto, aquello con lo que la fe contribuye a la visión del mundo, es predominantemente [328] un saber acerca de hechos, aunque sea un saber de valencia distinta que el saber que se adquiere por la experiencia sensible. Sin embargo, la distinción no era muy corriente para el filósofo medieval. Éste habla de lo que corresponde “en sí” a las cosas, es decir, según su “esencia” – esencialmente, como dicen los fenomenólogos – y lo que les corresponde “accidentalmente”, en virtud de la constelación en que se hallan situadas por el transcurso factual del acontecer. El peso principal lo hace él recaer sobre las verdades esenciales. En efecto, lo que corresponde a las cosas por su esencia, eso es, por decirlo así, la armazón fundamental del mundo. Y lo que les corresponde accidentalmente, está prediseñado como posibilidad en la esencia de las cosas. En este sentido, Husserl integró también lo factual en sus consideraciones acerca de la esencia. Existe, pues, una amplia actitud común entre las investigaciones fenomenológicas y las investigaciones escolásticas – a veces se siente uno asombrado al ver hasta qué punto llega la concordancia en cuanto al método en los análisis particulares –; y esto lo vieron muy correctamente los adversarios de la fenomenología, cuando sintieron y designaron el método del análisis de las esencias, tal como se practicaba en las “Investigaciones Lógicas”, como una renovación de la Escolástica. Por otro lado, sigue siendo verdad el que a Tomás lo que le interesaba era poner de relieve la esencia *de este* mundo y de las cosas de este mundo; que, por consiguiente, se mantuvo siempre la tesis de la existencia, como Husserl suele decir. A él no le interesaba para nada un juego con libres posibilidades. Cuando habla del conocimiento de los ángeles, del conocimiento del primer ser humano, del conocimiento del alma después de la muerte, etc., entonces tales exposiciones no tienen meramente el sentido de situar junto al conocimiento factual del hombre, conocido por la experiencia, *posibles* tipos de conocimiento, y llegar así a ver la amplitud de las variaciones del conocimiento como tal – esa significación se la concedió a las investigaciones escolásticas el círculo de los fenomenólogos, y puesto que la gente se ocupaba con predilección de tales problemas de posibilidad, se tuvo a partir de aquí un acceso al mundo de ideas de la Edad Media, mientras que las demás orientaciones de la filosofía moderna no veían ninguna utilidad en todo ello – sino que son enunciados acerca de la realidad. *Existe* el doble sentido en estas exposiciones, y sería posible investigarlo por

separado y sintetizar y desarrollar aparte lo que en los escritos de santo Tomás se contiene como "ontología" y como "metafísica". Por otro lado, habría que recopilar lo que se encuentra ya en los escritos de Husserl y de sus discípulos y que puede contribuir a satisfacer la exigencia de una ontología formal y de una serie de ontologías [329] materiales. Entonces se vería hasta qué punto se da una concordancia. Mientras se hable únicamente en sentido general acerca de la "esencia" frente al hecho, y del "en sí" frente a lo accidental, no será posible establecer una verdadera contraposición, porque estas expresiones generales apenas son otra cosa que breves designaciones de una multitud de problemas ontológicos difícilísimos.

6. La cuestión de la "intuición". El método fenomenológico y el método escolástico

En este contexto tropezaríamos con la cuestión que los que están alejados considerarían quizás como la más importante para una confrontación entre Tomás de Aquino y Husserl: la cuestión acerca de la tan decantada *intuición* o *visión de la esencia*. En efecto, esta cuestión fue la mayor piedra de tropiezo que los materialistas y los positivistas, los kantianos y los neoescolásticos encontraron en la fenomenología. Es muy comprensible que en una consideración superficial se reciba la impresión: el método fenomenológico y el método escolástico son fundamentalmente distintos; en el segundo se halla la elaboración y utilización lógica de la experiencia sensible (si nos limitamos al terreno del conocimiento natural); en el primero encontramos una intuición supuestamente inmediata de verdades eternas, la cual, según la concepción escolástica, está reservada para los espíritus bienaventurados, más aún, si se entiende lo de "inmediatez" en sentido estricto, está reservada únicamente para Dios. Pero habrá que decir, no obstante, que por ambos caminos de investigación se simplifican demasiado las cosas, si se cree que con ello está zanjada la cuestión. En primer lugar se ha tropezado con las expresiones "intuición" y "visión". En realidad, estas expresiones se hallan históricamente muy cargadas. Y es muy natural que el que haya hecho algún recorrido por la literatura mística, entienda por ellas algo así como una visión intelectual, una anticipación de la visio beatifica: tales visiones son un privilegio concedido por la gracia a almas escogidas, en general a aquellas almas que, por un alto grado de santidad y por una rigurosa vida ascética, están preparadas para él, pero sin que la más alta santidad y la ascética más rigurosa confieran tal privilegio de la gracia o puedan incluso

atraerlo: son un don completamente gratuito de la liberalitas Dei. Y ahora parece escucharse como si los filósofos seculares, sin que se tenga en cuenta la calidad personal, pretendieran que tales iluminaciones pudiesen evocarse a capricho, cuando la persona está sentada junto a su mesa de trabajo. Esto, como es natural, tenía que provocar extrañeza y rechazo. Por otro lado, en filósofos increyentes y modernos, para quienes aquellas experiencias místicas no [330] eran otra cosa que estados anímicos morbosos sin ninguna significación para el conocimiento, la intuición fenomenológica, si se concebía en este sentido, no podía contar sino con el desdén de una sonrisa burlona. Pero el que interpretaba el término de esta manera, no sabía imbuirse de la interpretación vital que había en el procedimiento metodológico práctico de Husserl. El que leía los escritos de Husserl con verdadera comprensión objetiva, no con una comprensión vacía de las palabras, más aún, el que podía acompañar a Husserl en su camino, dialogando con él, ese tal veía con claridad que el fenomenólogo no se sienta a su mesa de trabajo y espera recibir allí iluminaciones místicas, sino que en todo ello se trata de una penosa elaboración intelectual de las "intuiciones". El método fenomenológico es un procedimiento del análisis más agudo que penetra en las profundidades de un material dado. En primer lugar, podrían destacarse a grandes rasgos tres puntos, en los que se puede descubrir, detrás de una aparente contraposición, una completa concordancia entre el procedimiento escolástico y el procedimiento fenomenológico: 1) Todo conocimiento comienza con los sentidos. Tal es la proposición fundamental que Tomás asentó para el conocimiento humano, y se trata seguramente de la proposición más citada de toda la filosofía escolástica. Parece como si Husserl estuviera en contradicción con ello, cuando acentúa que para una visión de la esencia no se precisa ningún fundamento en la experiencia. Pero esta afirmación no quiere decir que el fenomenólogo pueda arreglárselas sin todo el material sensible. Lo único que pretende decir es que el filósofo, cuando filosofa, por ejemplo, acerca de la naturaleza de la cosa material, no necesita un análisis de la experiencia actual de una cosa material; que, cuando se sirve de una percepción actual o de un recuerdo de una cosa percibida de hecho, no hace uso de la puesta de realidad que reside en la percepción y en el recuerdo; que a él lo que le interesa no es *esa* cosa que existe de hecho, sino únicamente que alguna intuición clara de una cosa material tiene que existir como material de partida; una clara intuición de la fantasía podría prestar eventualmente mejores servicios que una percepción actual difusa. Pero, cualquiera que sea la índole de la intuición de la

que uno se sirva, cada una de ellas incluye en sí material sensible, de tal manera que no queda suprimida, ni mucho menos, aquella proposición [de Tomás]. Por otro lado, estaba muy lejos de la mente de Tomás el reclamar, por ejemplo, una percepción exterior actual como base para cualquier conocimiento. — 2) Tomás de Aquino dice: Todo conocimiento humano natural se adquiere por medio de una elaboración intelectual de material sensible. En esta versión amplia, el procedimiento de Husserl no contradice [331] tampoco a esta proposición. Pero ¿habrá quizás una contraposición en la manera peculiar de efectuar la elaboración? Según la concepción fenomenológica, la intuición filosófica no se adquiere por medio de la inducción. Para seguir con el ejemplo elegido, no es tarea del filósofo el observar una serie de cosas materiales y compararlas y destacar sus cualidades comunes, cuando él quiere constatar la "esencia" de la cosa material. Mediante tal comparación y "abstracción" no se llega a la esencia; por otro lado, no es necesaria una pluralidad de cosas, sino que basta eventualmente una sola intuición ejemplar, para efectuar con ella la "abstracción" de índole completamente distinta, que en verdad es el acceso a la esencia. Esta abstracción es un "prescindir" de lo que a la cosa le corresponde de manera puramente "accidental", es decir, de lo que pudiera ser también de otra manera, sin que la cosa dejara de ser una cosa material; y, en sentido positivo, es una orientación de la mirada a lo que corresponde a la cosa material como tal, a lo que pertenece a la *ratio* de la cosa material (como le gusta decir a Tomás) o a su idea. Al Aquinate no se le ocurrió nunca negar la posibilidad de tal procedimiento, y él mismo lo practicó cuando había que descubrir "rationes" (en el sentido que acaba de fijarse). Ésta es — según su manera de expresarse — una labor del *intellectus dividens et componens*; dividere es analizar, y la separación abstractiva entre los elementos esenciales y los accidentales es lo que constituye semejante analizar. Lo único que no hay que hacer es entender los términos escolásticos en sentido demasiado estricto. Sería simplificar inadmisiblemente la metodología de santo Tomás, si se quisiera determinar el dividere y el componere como conclusiones de la inducción y de la deducción en el sentido de las ciencias naturales empíricas y de las formas tradicionales de los silogismos. Por otro lado, mediante la acentuación que Husserl hace del carácter *intuitivo* del conocimiento de la esencia, no se descarta en general *cualquier* actividad del pensamiento; no se piensa en un simple "mirar hacia", sino que se designa con ello sencillamente la contraposición al procedimiento de sacar conclusiones lógicas; no se trata de deducir unas proposiciones de otras, sino de un

penetrar en los objetos y en las conexiones objetivas que puedan ser el sustrato de proposiciones. Cuando Tomás designa como la tarea propia del intelecto el: *intus legere* – el “leer en el interior de las cosas”, entonces el fenomenólogo puede considerar eso como una descripción acertada de lo que él entiende por intuición. Así que ambos estarían de acuerdo en que la *visión* de la esencia no se halla en contraposición al pensar, con tal que se entienda lo de “pensar” [332] con la necesaria amplitud, y con tal de que esa visión sea actividad del *intelecto*, siempre que se tome a su vez lo de “intelecto” (*intellectus*) en el recto sentido y no se lo conciba como aquella caricatura que el racionalismo o sus adversarios hicieron del intelecto.

Así, pues, creo yo que también en el punto 3), que es la cuestión acerca de carácter activo o pasivo de la intuición, se observa una concordancia en la manera de pensar. Cuando Santo Tomás ve en el procedimiento analizador, que desde el material de partida trata de penetrar hasta la esencia, y que es una actuación del *intellectus agens*, cuando él ve en ello – digo – una *acción* del intelecto, entonces lo de “*intus legere*”, la *intuición* del intelecto, a la que tiende supremamente todo el movimiento del intelecto, tiene el carácter del recibir. La fenomenología destacó especialmente este elemento pasivo, porque designa la contraposición en que se halla su modo de investigación, que se deja guiar por la ratio objetiva, con respecto a aquellas orientaciones filosóficas modernas para las cuales el pensar es un “construir”, y el conocimiento es una “creación” del intelecto investigador. En el rechazo de toda arbitrariedad subjetiva, vuelven a encontrarse de acuerdo la fenomenología y la Escolástica, e igualmente lo hacen en la convicción de que aquel intuir, que es un recibir pasivo, es la prestación más genuina del intelecto, y toda acción es únicamente una preparación para ello.

Ahora bien, con esta primera constatación de un sentido de la intuición, en la que se pudiera estar de acuerdo, no se ha decidido todavía si Tomás pudiera admitir en general lo que la fenomenología entiende por intuición, y si él pudiera admitirla como una forma de conocimiento asequible al intelecto humano *in statu viae*. Para adquirir claridad sobre ello, vamos a considerar la cuestión de la “*inmediatez*” del entendimiento. Se puede hablar de “*inmediatez*” en sentidos muy diversos. Este término puede significar en primer lugar que el entendimiento se alcanza sin más; que no exige ninguna labor previa; que no es preciso irse llegando a ella progresivamente. Tal *inmediatez* la atribuyó Tomás al *intellectus principiorum*, al entendimiento de las

verdades fundamentales, a las que él consideraba como un equipamiento natural del espíritu humano. No son deducidas de ninguna otra cosa, sino que son aquello de lo que todo lo demás se deduce, y por lo que debe medirse toda verdad deducida. Cuando él las designa como "innatas", entonces él no quiere decir con ello, claro está, que el hombre las conozca actualmente desde el comienzo de su existencia. Pero el hombre se halla en posesión de ese conocimiento – y lo está habitualmente, como se denomina esa índole de existencia en la terminología escolástica –, y en cuanto el intelecto entra en acción, realiza sus actos en virtud de la certeza de esas verdades, y existe en cada momento [333] la posibilidad de dirigir la mirada hacia ellas y de intuir las actualmente. En contraste a esta comprensión inmediata se halla la comprensión mediata de verdades averiguadas, las cuales son intuitas también, no son conscientes a ciegas, cuando se deducen de premisas evidentes mediante una realización vital de la conexión de consecuencia. La ventaja del conocimiento inmediato es que se halla libre de error y en que es inamisible; en la deducción puede darse un paso en falso y cometerse con ello un error. – La inmediatez de los principios no dice que ellos sean temporalmente lo primero que se conozca actualmente. Si se quisiera afirmar esto, entonces entraríamos en conflicto con la proposición que dice que el conocimiento comienza a partir de los sentidos. Lo primero que se conoce son cosas sensibles. Pero, aunque la experiencia sensible se presupone *temporalmente* para el conocimiento de los principios, sin embargo éstos no deducen, ni mucho menos, su razón de ser de la experiencia sensible. *Objetivamente* los principios son la primera verdad. Es decir, de aquello que es alcanzable naturalmente para el conocimiento humano, los principios son lo primero. En sentido absoluto, Dios mismo es la Primera Verdad. Los principios y la "luz" del intelecto, es decir, la capacidad cognoscitiva que nos ha sido concedida para avanzar a partir de los principios, son lo que nos ha otorgado de sí misma la Primera Verdad; son la "imagen" de la Verdad Eterna que llevamos en nosotros mismos.

Según la manera en que Husserl caracteriza lo que él denomina verdades esenciales, él reclama para sí *la* comprensión inmediata que Tomás admite para los principios. Porque, según la concepción de la fenomenología, esas verdades han de ser intuitas directamente, no deducidas de otras; y esta concepción les atribuye insuprimibilidad, en todo caso insuprimibilidad por medio de la experiencia, y por eso la fenomenología las denomina verdades a priori. Por consiguiente, habría que examinar si todo lo que por parte fenomenológica se desig-

na como verdad de la esencia, tiene realmente el carácter de principios.

Tradicionalmente se ha entendido únicamente por los principios los escasos principios de lógica formal transmitidos. Eso, el fenomenólogo lo entenderá como una concepción demasiado estrecha. En efecto, a la deducción de verdades pertenecen no sólo proposiciones fundamentales, *según* las cuales haya que deducir las demás verdades, sino que pertenecen también proposiciones fundamentales *de las cuales* haya que deducir las otras verdades: junto a los principios lógicos hay que tener también en cuenta los principios con contenido (en un sentido determinado).

La diferencia se ve clarísimamente en el campo de las matemáticas, donde junto a los principios de la deducción se hallan también los axiomas, de los cuales se deducen las proposiciones doctrinales. Claro que es una cuestión discutida, que no podemos solventar aquí, la de saber si los axiomas de las matemáticas son proposiciones evidentes y si están caracterizados en sí con prioridad a las proposiciones doctrinales [334] y se hallan predestinados, como quien dice, para ser axiomas, de tal manera que sería imposible invertir el orden de la conexión de derivación. Habría que investigar, además, si otros campos de objetivos admiten, y hasta qué punto, una estructura axiomática. En todo caso, una opinión fenomenológica afirma que hemos de contar, en la filosofía, con una multitud abierta de "axiomas", de tal manera que la filosofía no pueda convertirse nunca en una axiomática. Parece indiscutible: 1) que aquí se da la distinción entre verdades inmediatamente evidentes y verdades derivadas; 2) que, entre las verdades que son inmediatamente evidentes se hallan verdades determinadas por su contenido; 3) que la evidencia de esas proposiciones determinadas por su contenido es una evidencia *intelectual*, no una evidencia sensible, y que, por tanto, su contenido no puede deducirse, al menos no puede deducirse totalmente, de la experiencia sensible.

Desde el punto de vista de santo Tomás, lo primero, desde luego, no puede admitirse sin más. Sobre lo segundo habría que decir que hay, sí, verdades con contenido que poseen carácter evidente – aquellas que exponen lo que pertenece a la quiddidad de una cosa; y en ellas piensa principalmente el fenomenólogo, cuando habla de verdades de la esencia – pero no son "inmediatamente" evidentes en el sentido que acaba de determinarse; es decir, no son accesibles sin más para el conocimiento humano *in statu viae*, sino que han de obtenerse por elaboración. Que esta elaboración no deba concebirse como una induc-

ción, eso se concedió ya anteriormente y con ello se admitió implícitamente que las verdades obtenidas por elaboración no deben su razón de ser a la experiencia, de tal manera que, en este sentido, se las puede designar como verdades a priori. La *misma* inmediatez que al intellectus principiorum, Tomás se la concedió únicamente al espíritu humano en un *solo* punto: el conocimiento *universal* del bien (en contraposición a lo que en un caso concreto es bueno y digno de que se tienda a ello) lo considera Tomás como un equipamiento natural de nuestro espíritu, como infalible e inamisible, como apriorismo del conocimiento práctico, tal como lo son los principios lógicos para el conocimiento teórico.

Además, él consideraba también como inmediata a la experiencia de la propia existencia, aunque no estuviera dotada con el carácter de una necesidad evidente, como lo están los principios. Esta experiencia la poseemos también "sin más", sin deducirla de otras o sin elaborarla. Sin embargo, hemos de afirmar con respecto a ella – al igual que con respecto al conocimiento de los principios – que esta experiencia no es temporalmente lo primero que se efectúa de manera actual; la orientación original del acto se dirige hacia objetos exteriores, y tan sólo reflexionando adquirimos un conocimiento de los actos mismos y de nuestra propia existencia.

[335] Pues bien, a esta experiencia de la propia existencia le corresponde también inmediatez en otro sentido. Conocer inmediatamente puede significar: conocer sin medios que se interpongan; esto no significa aquí sin que preceda una labor del conocimiento, sino sin que haya un medio que funcione en el conocimiento actual mismo. Pueden considerarse tres clases de estos medios: 1) la luz del intelecto, en virtud de la cual nosotros conocemos; 2) las formas o *species* por medio de las cuales el intelecto conoce las cosas (es decir, no simplemente cosas materiales, sino *res*, realidades en general); 3) objetos de la experiencia, *por medio de* los cuales conocemos otros objetos de experiencia, como, por ejemplo, imágenes reflejadas en un espejo y efectos reales de cualquier índole, que conducen a sus causas.

El primer medio está exigido para cualquier conocimiento humano; pero un medio de la segunda y de la tercera clase no se necesita para el conocimiento de la propia existencia; es decir, yo conozco mi propia existencia no por medio de una *species*, aunque en cierto sentido se presuponga la existencia de *species*, porque – como ya se dijo – la propia existencia no es lo primero que yo conozco, y porque el conocimiento humano temporalmente primero, el conocimiento de

cosas exteriores, es un conocimiento por medio de especies. El conocimiento de *lo que* es el alma, es decir, primeramente el alma como tal, según su propia naturaleza, no es, desde luego, un conocimiento *por medio de especies*, pero sí un conocimiento a partir de las especies; es decir, a partir de la naturaleza de las especies que funcionan en la experiencia de cosas exteriores, y que el espíritu humano, reflexionando sobre sí mismo, convierte en el objeto, y conoce así su propia naturaleza. Por consiguiente, este conocimiento es reflejo y mediato. Un conocimiento reflejo y mediato, aunque en forma algo distinta, es también el conocimiento de las condiciones individuales de la propia alma.

Un conocimiento mediato en el sentido de un conocimiento *por medio de especies*, es, como ya se mencionó, el conocimiento del mundo exterior. En todo ello hay que distinguir entre la experiencia sensible, la cual conoce por medio de una especie sensible, de una "imagen", lo que desde el exterior incide sobre los sentidos, conforme a sus accidentes, y el conocimiento intelectual que penetra en el interior de la cosa real, en su esencia. Elaborar la forma intelectual, elaborar partiendo del material sensible la *species intelligibilis* por medio de la cual llega a ser posible ese "intus legere", es la tarea del intellectus agens. (Si fuera nuestra intención el llegar a un entendimiento acerca de la estructura de la percepción cósmica y del conocimiento racional de la naturaleza, entonces tendríamos que dilucidar más detalladamente lo que debe entenderse por especie sensible y por especie espiritual. Pero de momento es suficiente constatar tan sólo el múltiple sentido de mediatez y de inmediatez). Por consiguiente, el conocimiento de la esencia de las cosas reales es mediato en el sentido de que está mediatizado por [336] especies. El conocimiento mismo de las especies no es a su vez un conocimiento por medio de especies. Pero es un conocimiento mediato en el primer sentido (que habla de la elaboración); en efecto, el espíritu humano *in statu viae* no se halla originalmente en posesión de las especies, como lo están los ángeles. (Para éstos, como para Dios y para todos los espíritus bienaventurados, no existe aquella primera mediatez; ellos no necesitan ir obteniendo paso a paso el conocimiento; para ellos, todo es accesible "sin más". Pero, en el segundo sentido, el conocimiento de los ángeles y de los bienaventurados es también un conocimiento mediato, es decir, un conocimiento por medio de la luz que les ha sido concedida y – en cierto sentido – también por medio de las formas. La inmediatez en *todo* sentido es propia únicamente del conocimiento divino). Además, el conocimiento de las especies mismas es un conocimiento reflexivo.

Como tercer ámbito del conocimiento humano, junto al del mundo exterior y al del mundo interior, hay que considerar el conocimiento de Dios, de su existencia y de su esencia. Este conocimiento – si nos limitamos al conocimiento natural – no sólo es mediato en el sentido de la elaboración, no sólo lo es tampoco en el sentido del conocimiento por medio de especies, sino que además está mediatizado por el conocimiento de las demás realidades, de las criaturas. El hombre conoce naturalmente la existencia de Dios únicamente por sus efectos. Un verdadero conocimiento *positivo* de la *esencia* divina no existe en absoluto para el conocimiento humano natural. Tan sólo negativamente, de nuevo por el camino de la mediación por las criaturas, es posible definir los atributos positivos de Dios. El conocimiento positivo de la esencia divina, tal como Dios mismo lo concede en la visio beatífica, es un conocimiento inmediato en oposición a ese conocimiento mediatizado, así como en oposición a aquella mediatez del elaborar; en cierto sentido lo es también en contraposición al conocimiento por medio de especies, porque la esencia divina no es conocida, como lo son las criaturas, por medio de especies peculiares; es, ella misma, el objeto y la forma de la visio beatífica. Pero no es un conocimiento *tan* inmediato como el conocimiento con que Dios se contempla a sí mismo. Dios *es* la luz y comunica *de* esa luz a los bienaventurados, y en la luz divina ven ellos la luz, pero en distinta medida y grado, en consonancia con la medida de lo comunicado. Tan sólo Dios mismo *es* el conocimiento, en el cual, por tanto, coinciden plenamente conocimiento y objeto.

Claro está que medido por *esta* regla, todo conocimiento humano es mediato ora en una significación de la palabra, ora en la otra. Pero también *la* immediatez que es propia del conocimiento de los bienaventurados – el hecho de que ellos se encuentren en su posesión o lleguen a su posesión sin una actividad progresiva – la alcanza el conocimiento humano únicamente con los principios. Al gran número de los conocimientos de la esencia, [337] no llega el conocimiento humano. Pero en otro punto más queda el conocimiento de los seres humanos por detrás de la visión de los bienaventurados. Ese conocimiento no es un contemplar “cara a cara”. Los bienaventurados conocen la esencia de las cosas, al contemplar en Dios los arquetipos de las mismas, las ideas. No es posible duda alguna de que esas ideas contempladas son las ideas de las cosas reales. En nosotros existe una discrepancia entre la *species* de las cosas, que el intellectus agens elabora, y la esencia de la cosa, tal como ella es en sí. En primer lugar, en el juicio que establece que una especie es la especie de *esta* cosa, es posi-

ble dar un paso en falso. (A este hecho de que el intelecto juzgante dé un paso en falso se sustrae la fenomenología, renunciando a la aplicación de las verdades esenciales a la realidad, y limitando los enunciados sobre las esencias al ámbito mismo de las especies, concibiéndolas únicamente como “noemáticas”, no como ontológicas). Además, la visión de los bienaventurados abarca en una simple intuición, uno intuitu, la esencia entera. Para el conocimiento humano están desligados la *intuición* de la esencia y el *enunciado* o juicio sobre la esencia. La intuición de la esencia se dirige, sí, hacia *toda* la esencia, pero a esa *intención* le corresponde tan sólo un *cumplimiento* parcial. Los enunciados sobre la esencia desligan lo que se contiene en la simple intuición, y realzan explícitamente unas veces un aspecto y otras veces otro aspecto. Con ello se alcanza para los constitutivos parciales – y por medio de ellos también para la totalidad – un nivel superior de claridad. Pero entonces en lugar de la simple intuición se da un proceso desmembrador, y nunca se halla presente el todo en una intuición que satisfaga plenamente.

Así que lo único que queda como sentido de la inmediatez que hay que atribuir a las verdades acerca de la esencia, es: 1) la contraposición a aquella mediatez que se da en el conocer las realidades por sus efectos; 2) la intuitividad o evidencialidad frente a un “vacío” pensar o saber.

He tratado acerca de esta cuestión de la inmediatez de una manera relativamente detallada en comparación con otros puntos. Y lo hice porque es una cuestión especialmente debatida. Pero con todo lo que se ha dicho, la cuestión no queda expuesta tampoco exhaustivamente. Ahora bien, habrá quedado claro que la cuestión de las relaciones entre el método escolástico y el método fenomenológico no se puede zanjar con unos cuantos tópicos. No hay que arredrarse ante el esfuerzo de dedicarse por ambas partes a “sutiles” análisis particulares a fin de llegar a un entendimiento real en tal punto o en tal otro, lo cual es la condición previa primera para el conocimiento de las relaciones mutuas. Como dije al principio, lo único que yo pretendía era destacar algunos puntos de importancia fundamental que permitieran penetrar con la mirada en el espíritu del filosofar existente en los pensadores medievales y en los [338] pensadores modernos.

Resumiendo yo desearía afirmar: unos y otros consideran como tarea de la filosofía el obtener una comprensión del mundo que sea lo más universal posible y que esté lo mejor fundamentada posible. El punto de partida “absoluto” lo busca Husserl en la inmanencia de la

conciencia; para Tomás lo es la fe. La fenomenología quiere asentar-se como ciencia de las esencias y quiere mostrar cómo, para una conciencia, en virtud de sus funciones espirituales, puede establecerse un mundo y eventualmente diversos mundos posibles; "nuestro" mundo, en este contexto, se comprendería como una de tales posibilidades. El investigar su condición factual, eso lo deja la fenomenología a las ciencias positivas, cuyos presupuestos objetivos y metodológicos se dilucidan en aquellas investigaciones acerca de la posibilidad de la filosofía. Para Tomás no se trataba de posibles mundos, sino de una imagen de este mundo que fuera lo más perfecta posible. Como fundamento de la comprensión, tuvieron que aducirse aquellas investigaciones sobre la esencia, pero tuvieron también que añadirse los hechos que la experiencia natural y la fe nos desvelan. El punto de vista uniformador, desde el cual se revela toda la problemática filosófica, y al cual ella remite sin cesar, es para Husserl la conciencia purificada transcendentemente, y para Tomás lo es Dios y su relación con las criaturas.

6

ACTO Y POTENCIA

ESTUDIOS SOBRE UNA FILOSOFÍA DEL SER

NOTA INTRODUCTORIA

a) Marco histórico.

De esta obra steiniana, sobre su origen y desarrollo, sobre la posibilidad de su publicación, etc. tenemos abundantes noticias, principalmente en las cartas de Edith misma.

En el verano de 1925 Edith comenzó con la traducción de Quaestiones disputatae de veritate de santo Tomás de Aquino¹; y tres años más tarde ya la tenía casi acabada².

Mientras tanto, en septiembre de 1925, Edith manifestó a Fritz Kaufmann el deseo de confrontar la filosofía de santo Tomás de Aquino con la moderna que ella había estudiado³. Tres años más tarde, en verano de 1928, hizo un primer intento en este sentido con su colaboración en el libro-homenaje de E. Husserl, publicado en 1929: confrontaba la fenomenología de E. Husserl y la filosofía y teología de Tomás de Aquino⁴.

Pero un intento más serio de discusión o confrontación de ambas filosofías lo llevaría a cabo con el presente trabajo "Acto y potencia": escrito con la intención de conseguir una cátedra de filosofía en alguna universidad.

1 Cf. Cta 123 (a Roman Ingarden, 8-VIII-1925), OC I, p. 746; Cta 123 (a Fritz Kaufmann, 13-IX-1925), OC I, p. 749.

2 Cf. Cta 178 (a Roman Ingarden, 1-XI-1928), OC I, p. 815. Estos dos tomos de traducción se publicaron en 1931 y 1932.

3 Cf. Cta 123 (a Fritz Kaufmann, 13-IX-1925), OC I, p. 749.

4 Véanse las dos redacciones de Edith publicadas en este volumen: nn. 4 y 5 (pp. 165-192, 197-221).

Primero lo intentó en la universidad de Friburgo (no olvidemos que diez años antes, en 1919, lo había intentado en la universidad de Gotinga). Le había animado el profesor Heinrich Finke (profesor que había sido de historia en dicha universidad y era presidente de la sociedad-Görres): en abril de 1929 le había hablado "muy en serio" para que ella no enterrase su talento⁵. A comienzos de enero de 1931 Edith le pedía consejo sobre la posibilidad existente de ser llamada a la Academia pedagógica de Prusia, pero ya que en esa academia debería enseñar psicología, prefería a poder ser un puesto en una universidad para no alejarse de su vocación propia de emprender una discusión o confrontación entre la escolástica y la filosofía moderna⁶. Edith fue a Friburgo en los días 24 y 25 de enero de 1931 y se encontró con H. Finke y los representantes de las cátedras filosóficas de la Universidad, por ejemplo, con Martin Heidegger, Martin Honecker, Edmund Husserl, etc. Finke hasta pensaba posible una paga de parte de instituciones privadas, etc.⁷ La postura de Heidegger era muy abierta⁸. Honecker, aunque en un principio algo reservado, después se mostraba dispuesto a gestionar el asunto de la habilitación para cátedra⁹.

Con estas buenas perspectivas Edith se decidió a emprender su trabajo de habilitación para cátedra: así, inmediatamente, esto es, el día 27 de enero comenzó su gran trabajo de "Acto y potencia", y en seis semanas tenía ya una gran parte redactada¹⁰, a pesar de sus clases y otras ocupaciones. Después de Pascua de 1931 pensaba dejar las clases y trabajar intensamente en su trabajo de habilitación. Efectivamente, se trasladó a su casa de Breslau para trabajar más tranquilamente¹¹.

Edith estaba esperando la llamada de una academia que estaba para fundarse, pero se hacía esperar; pues la crisis económica impedía reunir los medios económicos¹²; en la primavera de 1931 Edith

5 Cf. Cta 261 (a Heinrich Finke, 6-I-1931), OC I, p. 901.

6 Cf. Cta 261 (6-I-1931), OC I, p. 901.

7 Cf. Cta 6** (Heinrich Finke a María Schlüter-Hermkes, 20-I-1931), OC I, p. 1660; Cta 7** (María Schlüter-Hermkes a Heinrich Finke, 22-I-1931), OC I, p. 1660.

8 Cf. Cta 268 (a Heinrich Finke, 26-I-1931), OC I, p. 908.

9 Cf. Cta 269 (a Adelgundis Jaegerschmid y a Plácida Laubhardt, 26-I-1931), OC I, p. 910.

10 Cf. Cta 278 (a Adelgundis Jaegerschmid, 28-IV-1931), OC I, p. 917.

11 Cf. Cta 278 (a Adelgundis Jaegerschmid, 28-IV-1931), OC I, pp. 917-918.

12 Cf. Cta 286 (a Roman Ingarden, 14-VI-1931), OC I, p. 918.

*pensó abandonar el trabajo de habilitación para cátedra en caso de que se llevara a cabo el proyecto de la nueva academia*¹³.

En mayo tenía bastante avanzado el trabajo; sin embargo, a comienzos de mayo pensaba que todavía tendría que trabajar bastante tiempo, pues tenía que replantearse "otra vez todas las preguntas básicas entre Tomás y Husserl"¹⁴. Cinco semanas más tarde escribía a Fritz Kaufmann: "Desde Pascua estoy en casa, ocupada con un gran trabajo, que crece enormemente entre las manos, debido a que lo he ido elaborando a lo largo de muchos años. Quizás vaya a Friburgo en otoño; nada es seguro, porque aún flotan en el aire otras posibilidades"¹⁵. Un par de semanas más tarde constata que las hojas escritas eran ya demasiadas: "La verdad es que se ha convertido en un monstruo y no da señales de haber llegado al final. Hasta otoño deseo seguir trabajando en ello ininterrumpidamente lo más posible"¹⁶. Probablemente en agosto tenía el trabajo terminado, pues en septiembre firma Edith el prólogo, ya escrito a máquina.

En marzo de 1932 nos da cuenta de que "el manuscrito de más de 450 páginas a máquina" lo había presentado a E. Husserl, a M. Heidegger y a M. Honecker, añadiendo que "antes de darlo a la imprenta habría que revisarlo una vez más a fondo"¹⁷. La consecución de una cátedra en Friburgo en buena parte fracasaría por la crisis económica existente: "A causa de la general situación económica ha sido decidida negativamente; o sea, las dos personas entendidas me han adjudicado la capacidad de presentarme a cátedra en virtud de los trabajos anteriores, pero me han disuadido de un intento oficial, porque no se conseguiría ni en la Facultad ni en el Ministerio"¹⁸. No sólo este trabajo de habilitación para cátedra sino también los otros trabajos anteriores de Edith eran prueba suficiente para hacerse con una cátedra, pero la situación económica invitaba a no tramitar oficialmente la petición. Según la opinión de Heidegger un año antes hubiera sido posible¹⁹.

M. Honecker aconsejó intentarlo en la universidad de Münster, pero Edith no lo intentó, pues tenía claro que por los mismos motivos

13 Cf. Cta 278 (a Adelgundis Jaegerschmid, 28-IV-1931), OC I, p. 928; Cta 281 (a H. Finke, 6-V-1931), OC I, p. 921.

14 Cta 281 (a Heinrich Finke, 6-V-1931), OC I, p. 921.

15 Cf. Cta 285 (14-VI-1931), OC I, p. 926.

16 Cta 289 (a Adelgundis Jaegerschmid, 28-VI-1931), OC I, p. 933.

17 Cta 311 (a Roman Ingarden, 9-III-1932), OC I, p. 960.

18 Cta 303 (a Roman Ingarden, 29-XI-1931), OC I, pp. 949-950.

19 Cf. Cta 305 (a Roman Ingarden, 25-XII-1931), OC I, p. 953.

sería muy difícil conseguirlo²⁰; además, desde comienzos de marzo de 1932 ya estaba enseñando en el Instituto de Pedagogía científica de Münster.

Más de un año después de terminar "Acto y potencia" retoma este manuscrito para ver sus deficiencias y hasta qué punto estaba necesitado de revisión, pero también con la intención de aprovecharlo utilizándolo para sus cursos, concretamente para su tratado "Estructura de la persona humana"²¹.

En esta época ve la conveniencia de publicar este trabajo de "Acto y potencia"; y ve muy adecuado recibir la opinión y crítica de su amiga Hedwig Conrad-Martius, "justamente después de lo que [Hedwig] ha escrito sobre Heidegger y Hartmann, que encontraría mucho mejor que yo la teleología inmanente que hay en ellos. Lo cual para mí sería de gran importancia"²². Y líneas más abajo le añade: "Así, pues, si desea hacer ver a su apadrinada el sentido de sus tareas, en ese caso le enviaré este monstruoso Opus para que haga, naturalmente, una crítica severa; una crítica radical, pues a menudo me he preguntado si en mi trabajo filosófico no habré ido más allá de mis propias posibilidades".

Pronto cambiaría totalmente la vida de Edith, pues a causa de las leyes antisemitas de Hitler y, por lo tanto, ante la imposibilidad de seguir enseñando a causa de su origen judío se le abrió la posibilidad de la vida religiosa, y en octubre de 1933 entró en el Carmelo de Colonia. En estas circunstancias Edith ya no estaba tan interesada en el manuscrito, y decía a Hedwig que podía guardarlo, por si le era útil²³.

Sin embargo, ya en el Carmelo, agradecía a Hedwig porque se había puesto a leer la obra "Acto y Potencia", y le decía cómo la supiora, Teresia Renata, quería que se publicase, y le pedía su opinión sobre si merecía la pena el publicarlo y emplear tanto tiempo para la revisión²⁴.

El empuje decisivo recibió del P. Provincial, Theodor Rauch, quien en mayo de 1935 le encargó que preparara el trabajo "Acto y Potencia" para la imprenta²⁵. En las próximas semanas trabajó con

20 Cf. Cta 321 (a Martin Honecker, 8-VII-1932), OC I, p. 973.

21 Cf. Cta 330 (a Roman Ingarden, 11-XI-1932), OC I, p. 988.

21 Cf. Cta 349 (a Hedwig Conrad-Martius, 24-II-1933), OC I, pp. 1008-1009.

23 Cf. Cta 362 (a Hedwig Conrad-Martius, última decena de junio 1933), OC I, p. 1029.

24 Cf. Cta 432 (a Hedwig Conrad-Martius, 15-XII-1933), OC I, p. 1112.

25 Cf. Cta 452 (a Hedwig Conrad-Martius, 21-V-1935), OC I, pp. 1136-1137.

tal intensidad en la revisión, que se dio cuenta de que el resultado sería algo nuevo, otro libro diferente, como en efecto así fue, esto es, la obra "Ser finito y ser eterno"²⁶.

Como se sabe, Edith quería cumplir con el encargo de preparar para la imprenta la obra "Acto y potencia", pues hasta escribió el borrador del prólogo, fechado y firmado el 20 de mayo de 1935²⁷.

b) Título: "Acto y potencia" o "Potencia y acto".

El tema del título es de considerable importancia, precisamente por la confusión que ha surgido a partir de los textos originales de Edith misma y sus correspondientes publicaciones; por esta razón nos es obligado aclarar esta cuestión.

Al comienzo del manuscrito original dactilografiado (se conservan dos ejemplares originales) aparece solamente y con claridad el título: "Potenz und Akt"... A continuación vienen seis páginas de índice con números romanos; y después comienza el texto con la paginación arábiga desde el 1.

Y con este título apareció la obra en las ediciones alemanas de 1998 (ESW XVIII) y de 2005 (ESGA 10), y desgraciadamente así han comenzado a aparecer en las traducciones, como es el caso italiano, que se publicó en 2003.

Sin embargo, este título ("Potencia y acto") no corresponde al sentir ni al deseo de Edith. Pues para ella el título correcto era "Acto y potencia", como intentaremos demostrar ahora.

aa. En las cartas de Edith.

Cuando Edith habla en sus cartas sobre esta obra nunca aparece el título "Potencia y acto"... sino siempre la titula "Acto y potencia"... Y es importante observar que cuando hacía estas menciones la obra estaba concluida; esto es, en años posteriores las seis veces en que ella menciona el título, desde 1932 hasta 1936 lo hace con la expresión de "Acto y potencia" (a pesar de que en texto dactilografiado apareciera al revés): Cartas 311 (a Roman Ingarden, 9 de marzo de 1932), 330 (a Roman Ingarden, 11 de noviembre de 1932), 349 (a

26 Cf. Cta 456 (a Hedwig Conrad-Martius, 9-VII-1935), OC I, p. 1143; Cta 516 (a Roman Ingarden, verano de 1937), OC I, p. 1222.

27 Véase este texto en p. 590.

Hedwig Conrad-Martius, 24 de febrero de 1933), 432 (a Hedwig Conrad-Martius, 15 de diciembre de 1934), 452 (a Hedwig Conrad-Martius, 21 de mayo de 1935), y 469 (a Martin Grabmann, 2 de febrero de 1936).

Esta realidad es un argumento muy importante.

bb. En mismo texto de la obra.

Si examinamos la obra filosófica en cuestión se nos presentan también algunas sorpresas. Las dos palabras del título aparecen mencionadas juntas como si fuera título en 39 ocasiones; y podemos constatar que 27 veces aparece "Acto y potencia", y sólo 12 veces "Potencia y acto". Y aún más: fuera del folio inicial del texto mecanografiado (no por Edith sino por otra persona) donde aparece solemnemente el título "Potencia y acto", en las otras ocasiones, y en circunstancias de gran importancia o significado aparece "Acto y potencia".

Comenzando en las dos primeras líneas del índice, en las que aparece dos veces, y terminando en la última línea del mismo índice la expresión empleada es "Acto y potencia". Es más: en los títulos del primero y segundo capítulo, y en el título de la conclusión aparece "Acto y potencia", y en otras cuatro ocasiones, en los enunciados de los párrafos, aparece de la misma forma; sólo una vez, esto es, en el enunciado del párrafo 22 del capítulo sexto aparece "Potencia y acto".

Resulta evidente la preferencia de Edith respecto a una forma de expresión sobre la otra.

Esto queda también corroborado por el mayor empleo de "Acto y potencia" en su posterior obra "Ser finito y ser eterno". (Concretamente en el prólogo refiriéndose a la obra en cuestión escribe "Acto y potencia"). En el texto mecanografiado de "Ser finito y ser eterno" aparece en la primera línea como título de la introducción: "La problemática de acto y potencia", que después Edith corrigió a mano: "La cuestión sobre el ser". Y en el inmediato título de primer apartado escribe "Acto y potencia"...

cc. Origen del error: los textos mecanografiados originales.

De varias copias a máquina que hizo sacar Edith se conservan dos con numerosas correcciones de Edith misma: en el archivo de las Carmelitas de Colonia (A-I-4) y en el departamento de manuscritos

de la biblioteca estatal de Baviera, Munich (Conrad-Martiusiana, F-1-2); y el título en la primera hoja de la obra dactilografiada aparece solemnemente "Potencia y acto"; sin embargo, Edith en ninguno de los dos casos corrigió ese título inicial del manuscrito. Esto es lo que ha dado (aparente) seguridad a los diversos editores de esta obra filosófica al publicarla con el título de "Potencia y acto".

Constatando la intención y voluntad de Edith, ¿por qué no corrigió ella misma el título en estas dos copias originales suyas?

A veces Edith dejaba pasar cosas que ella rechazaba, pero que no eran de importancia; esto se puede observar con cierta frecuencia en los textos mecanografiados por sus amigos; como muestra doy un caso concreto: en el Prólogo a "Ser finito y ser eterno", en la fecha-firma aparece Lindenthal (con h), cuando Edith, aunque no lo corrigió, no lo quiso escribir ni escribía por esas fechas así..., pero era el modo general de escribir en el Carmelo de Colonia y en el entorno de sus amigos...

Claro que el caso del título que tratamos es de mucha más importancia. Cuando se sacaron varias copias de esta obra para enviarlas a algunos amigos y filósofos, Edith probablemente no quiso corregir y manchar el primer folio que era la cara de la obra, pero sus amigos sabían que no se trataba de la obra "Potencia y acto" sino de "Acto y potencia" como pronto veremos. Sabemos que el texto mecanografiado fue presentado a E. Husserl, M. Heidegger, M. Honecker, Hedwig Conrad-Martius, Alexandre Koyré, etc.

dd. La corrección "definitiva" hecha por Edith

Deseando solucionar este problema busqué más razones para el cambio del título que nosotros hemos propuesto. Para ello investigué la copia mecanografiada y original existente en Munich, que no ha sido debidamente estudiado; y precisamente en este manuscrito hallé la corrección "definitiva" de Edith misma. Esta copia tiene numerosas correcciones autógrafas de Edith.

Se trata de la copia que Edith envió a su amiga Hedwig Conrad-Martius: y claro está que en el primer folio del manuscrito aparece el consabido título "Potencia y acto", folio que no fue corregido por Edith. Sin embargo, al enviarle el manuscrito desde Colonia, según parece en dos envolturas, en la segunda de éstas (que contenía los ff. 125-437) Edith escribió a mano con cierta solemnidad (como corrigiendo el título inicial mecanografiado): "Akt und Potenz. / II. / E.

Stein"; y más al centro añadió "Edith Stein / (Schw. Teresia Benedicta a C. / Karmel, Köln)".

Para Hedwig la cosa estaba clara, pues cuando ella escribía a Edith, y refiriéndose a la obra en cuestión, hablaba de "Acto y potencia"²⁸. Se trata, pues, de una clara corrección del título de parte de Edith, corrección asumida por sus amigos filósofos.

Y a este respecto tenemos una corroboración en su amigo y filósofo Alexandre Koyré. Edith le envió otra copia de la obra, y por la respuesta de Koyré, sospecho que Edith misma a mano habría escrito el título correcto, como lo había hecho con su amiga Hedwig; pues Alexandre contestaba a Edith: "Me alegro sinceramente de que recibamos para lectura el trabajo sobre Acto y potencia"²⁹.

Años más tarde, en 1945, otro amigo filósofo de Edith, Fritz Kaufmann, que estaba en América, recordará la obra como "Acto y potencia"³⁰.

c) Manuscritos.

Como ya hemos mencionado, conocemos dos copias originales, escritas a máquina:

— Una es la que fue enviada por Edith misma a su amiga filósofa Hedwig Conrad-Martius, y que hoy día se conserva en el departamento de manuscritos de la biblioteca estatal de Munich (Conrad-Martiusiana, F-I-2). Consta de 437 folios (280 x 219 mm) numerados, más el folio del título sin paginar y otros seis (con números romanos) que contienen el índice. Hay numerosas correcciones autógrafas de Edith, aunque bastantes menos que en la otra copia existente en Colonia.

— La copia original, que se conserva en el archivo steiniano de las Carmelitas Descalzas de Colonia (A-I-4), está compuesta de los restos de dos copias que se encontraron tras el desastre de la guerra, y la doctora L. Gelber pudo construir un ejemplar con ambas copias. En esta copia faltan los folios 5, 8 y 12. Este manuscrito dactilografía consta de 437 folios con números arábigos, más 6 de índice general al comienzo con números romanos, más otro folio sin numeración

28 Cf. Cta 121*, (23-V-1935). OC I, p. 1507.

29 Cta 122*, (hacia mayo de 1935), OC I, p. 1507.

30 Cf. Cta 60**, (9-IX-1945). OC I, p. 1701; aunque en realidad Fritz se refería a los dos tomos de "Ser finito y ser eterno" que Edith intentó publicar...

que es el del título. Como podemos advertir claramente se trata de dos copias iguales, esto es, texto dactilografiado a calco, de manera que resultaban varias copias iguales.

En marzo de 1932 Edith escribía a Roman Ingarden que el manuscrito tenía "más de 450 páginas a máquina"³¹. Como el manuscrito actual tiene 437, más 6 folios, numerados, esto es, 443 folios, es de suponer que al final habría varios folios de bibliografía.

— Respecto a otras copias originales que hubo no hay claridad; probablemente 3 ejemplares (pero quizás 4): lo cierto es que tuvieron copia original Husserl, Heidegger y Honecker, pero probablemente los tres devolvieron el texto a su autora (como es claro en el caso de Honecker); posteriormente una copia fue enviada a Hedwig Conrad-Martius (que hoy se halla en Munich); otra se halla en las Carmelitas de Colonia; y también tuvo una copia Alexandre Koyré.

No se ha conservado el texto autógrafo de Edith, sin embargo hay algunos restos de estos autógrafos, o quizás mejor dicho, de textos expurgados del texto definitivo (?); se trata de folios sueltos que se hallan con la signatura P/A-I-9 (aquí se hallaban en agosto de 2003). Estas hojas autógrafas llevan la siguiente paginación: 56, 56a, 57a-57-c, 58a-58e, y 76a-76b. Los editores alemanes dan el texto de estas páginas autógrafas como apéndice de la obra "Acto y potencia". Pero quizás estos textos autógrafos (especialmente 76a-76b) podrían corresponder más a los borradores de reelaboración, esto es, a la época de Edith como carmelita, y no a los manuscritos autógrafos de "Acto y potencia" de los años 1931-1932. En el texto original de Acto y potencia, de Colonia, en la página 35, Edith añadió a mano la referencia a la página manuscrita 56a, y en la p. 40 se hace referencia a 58a y siguientes.

d) Importancia y significado.

aa) ¿Obra deficiente?

El encuentro con la fe cristiana en la Iglesia Católica, que tuvo lugar a lo largo de 1921, dio a Edith nuevas perspectivas, también en

31 Cta 311 (a Roman Ingarden, 9-III-1932). OC I, p. 960.

la investigación filosófica³². La anterior preocupación por la investigación del ser, y del ser humano en particular, se hizo más intensa. Y precisamente se decidió por este tema en su trabajo de habilitación que tenía por objeto la consecución de cátedra de filosofía en alguna universidad.

Como hemos señalado, comenzando el trabajo a fines de enero de 1931, a las seis semanas tenía ya una buena parte de la obra redactada³³; por lo cual resulta patente que Edith tenía bastante estudiado el tema, pero ahora estudiaba más a fondo las cuestiones básicas de Tomás de Aquino y Edmund Husserl, y realizaba una confrontación entre ambos maestros. Como la obra iba creciendo excesivamente, Edith la calificó coloquialmente de monstruosa, y todavía sin visos de terminar³⁴. Hasta julio-agosto seguiría trabajando intensamente.

La obra, más de 450 folios escritos a máquina, ya valía para la habilitación o para la consecución de la cátedra de filosofía. Sin embargo, Edith era consciente de que en el caso de publicación la obra tenía que ser revisada más a fondo³⁵.

Más tarde, en noviembre de 1932, cuando examinaba para ver hasta qué punto estaba la obra necesitada de revisión, Edith iba dando vueltas a algunos aspectos que deberían ser repensados y reformulados, pero entonces no tenía tiempo para realizar esa revisión³⁶.

Al año siguiente pedía la opinión y crítica radical de su amiga Hedwig Conrad-Martius; Edith tenía dudas sobre si no habría ido más allá de sus propias posibilidades³⁷. Edith, ya Carmelita en Colonia, veía entre sus religiosas interés por la publicación de la obra, y volvía a preguntar a Hedwig si merecía la pena publicarla, pues era consciente de que habría que emplear mucho tiempo en su revisión³⁸. Y cuando ya definitivamente el P. Provincial le mandó preparar la obra para la imprenta³⁹, Edith se puso a trabajar intensamente en su revisión, pero nacerá otra obra, distinta, la de "Ser finito y ser eterno".

32 Véase la Nota introductoria a "Naturaleza, libertad y gracia", en este mismo tomo, pp. 57-65.

33 Cf. Cta 278 (a Adelgundis Jaegerschmid, 28-IV-1931), OC I, p. 917.

34 Cta 289 (a Adelgundis Jaegerschmid, 28-VI-1931), OC I, p. 933.

35 Cta 311 (a Roman Ingarden, 9-III-1932), OC I, p. 960.

36 Cf. Cta 330 (a Roman Ingarden, 11-XI-1932), OC I, p. 988.

37 Cf. Cta 349 (a Hedwig Conrad-Martius, 24-II-1933), OC I, pp. 1008-1009.

38 Cf. Cta 432 (a Hedwig Conrad-Martius, 15-XII-1933), OC I, p. 1112.

39 Cf. Cta 452 (a Hedwig Conrad-Martius, 21-V-1935), OC I, pp. 1136-1137.

bb) Opiniones.

Edith había entregado su obra, que debía servir para consecución de cátedra filosófica, a E. Husserl, a Martin Honecker y a Martin Heidegger.

De las noticias o alusiones existentes, sabemos que Heidegger, con el que Edith tuvo "una conversación muy preciosa y provechosa" estaría satisfecho con el trabajo, aunque como ella, vería la necesidad de una revisión para su publicación⁴⁰. El momento de crisis económica no era el adecuado para conseguir cátedra; Heidegger pensaba que con ese trabajo un año antes hubiera sido posible conseguir la cátedra⁴¹.

Martin Honecker, quien se determinó a presentar el trabajo en la facultad de filosofía de Friburgo, se empeñó para que tuviera éxito este asunto de la consecución de cátedra de parte de Edith; pero la situación económica no hacía posible el asunto. Sin embargo, Honecker seguiría con interés el asunto y aconsejaría a Edith intentarlo en Münster..., es que Honecker estaba convencido de que por la obra "Acto y potencia" (en cuanto él había leído) y por los trabajos filosóficos ya publicados por Edith, ésta estaba capacitada para conseguir la cátedra⁴².

cc) Significado.

A lo largo de la producción filosófica de Edith esta obra de "Acto y potencia" se ha considerado como un paso o eslabón hacia la gran obra "Ser finito y ser eterno"; sin embargo el tema tratado y el método empleado en este estudio hacen que esta obra sea digna de ser considerada por sí y en sí misma.

d) Ediciones.

Cuando hemos relatado el origen y desarrollo de esta obra hemos constatado también los intentos no tan decididos de publicar la obra. Y cuando ya se tomó la decisión de publicarla, Edith la revisó tan profundamente que resultó otra obra diferente, esto es, Ser finito y ser

40 Cta 311 (a Roman Ingarden, 9-III-1932), OC I, p. 960.

41 Cf. Cta 305 (a Roman Ingarden, 25-XII-1931), OC I, p. 953.

42 Cta 303 (a Roman Ingarden, 29-XI-1931), OC I, p. 949.

eterno. Por lo tanto, Edith desistió de publicar la obra "Acto y potencia".

Sin embargo, la obra apareció en 1998: Edith STEIN, Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins, bearbeitet und mit einer Einführung versehen von Hans Rainer Sepp, Freiburg-Basel-Wien, 1998, XXXVIII+293 pp. (Edith Steins Werke, XVIII). Y últimamente, en 2005, acaba de aparecer la misma obra, también preparada por Hans Rainer Sepp, en la nueva colección Edith Stein Gesamtausgabe (tomo 10), XXXVII+279 pp.

Esta obra ha quedado inédita en lengua española.

ÍNDICE

PRÓLOGO	1 ¹
---------	----------------

I

LA PROBLEMÁTICA DE ACTO Y POTENCIA	5
§ 1. Primera introducción al significado de “acto” y “potencia” según el <i>De potentia</i> . Potencia divina y creada.	5
§ 2. El punto de partida immanente del filosofar. Acto y potencia en la esfera immanente. De la esfera immanente a la trascendente.	9
§ 3. Retrospectiva y prospectiva metódicas.	24

II

ACTO Y POTENCIA EN UNA REFLEXIÓN FORMAL-ONTOLÓGICA	28
§ 1. “Forma” en el sentido de la ontología formal. Las formas fundamentales más generales, formalización, generalización, especificación, individuación	28
§ 2. Genus, species, individuum en relación con las formas fundamentales: objeto, quid, ser. Objetos primarios y secundarios. Objetos ideales.	35
§ 3. Clasificación de las formas ontológicas según los grados de universalidad. Independencia - Dependencia, todo - parte, ser compuesto - simplicidad.	47
§ 4. Potencialidad y actualidad en la reflexión formal-ontológica. Formas y origen del devenir. Aporía de las ideas y de la creación	53

¹ Los números de este índice corresponden a las páginas del manuscrito original de Edith, así como había hecho la misma autora.

III

PASO DE LA INVESTIGACIÓN FORMAL A LA MATERIAL	79
§ 1. "Materia" y "material" en el sentido de la ontología material. Materia prima. "Forma" y "materia" como formas vacías	79
§ 2. El método de la ontología material: intuición y pensar. Intuición formal y material. Abstracción sensible, ideante, generalizante. Variación. Mathesis universalis - Posibilidad de una sistemática de las disciplinas ontológicas	82
§ 3. Consideración terminológica sobre categorías y trascendentes	94
§ 4. La tarea de la ontología material. ¿Método formal o material? Tentativa de una división de la ontología material según inmanencia - transcendencia o espíritu — sensibilidad — no-espiritual	101

IV

BÚSQUEDA DE UNA DETERMINACIÓN MATERIAL DE LO MATERIAL	106
§ 1. Problemática de la materia. Su cuádruple potencialidad	106
§ 2. Potencialidad del ser	106
§ 3. Potencialidad de las formas o especies. Problemática de las "Ideas". Idea y espíritu	110
§ 4. La formación de la materia. Naturaleza (sustancia, forma, especie) de la cosa; su modo de ser. Necesidad de complemento por medio de la ontología del espíritu.	120

V

TENTATIVA DE UNA DETERMINACIÓN DE LO ESPIRITUAL	125
§ 1. Característica previa del ser espiritual	125
§ 2. Espíritu subjetivo y objetivo. Yo, persona, sustancia espiritual	127
§ 3. Personas infinitas y finitas	131
§ 4. Vida espiritual como vida intelectual	133
§ 5. Espíritus puros creados (conocimiento de Dios, conocimiento de sí, conocimiento de las cosas materiales, conocimiento mutuo)	134
§ 6. La problemática de las species intelligibiles y del espíritu objetivo	144

INDICE	239
a. <i>"Ideas" humanas</i>	144
b. <i>Los principios del conocimiento y del intelecto</i>	156
c. <i>Potencia, acto, hábito</i>	165
d. <i>Cambio de actualidad y habitualidad. Participación de la voluntad</i>	167
§ 7. <i>Habitus y acto en los espíritus puros</i>	170
§ 8. <i>Tentativa de una determinación del espíritu humano</i>	175
a. <i>Intelecto y voluntad. Intellectus agens y possibilis</i>	177
b. <i>El hacer creativo. Espíritu objetivo</i>	179
c. <i>El ánimo</i>	183
d. <i>Autoconfiguración - formación del carácter</i>	187
e. <i>Núcleo de la persona</i>	190
1. <i>Cuestión sobre la variabilidad del núcleo</i>	191
2. <i>Actualidad del núcleo. Relación con la actualidad de vida. Dependencia externa de la actualidad de la vida</i>	194
3. <i>Cuestión de profundidad de la simplicidad del núcleo</i>	194
4. <i>Las tres cuestiones en su enlace</i>	199
5. <i>Posibilidad de una actualización perfecta del núcleo. Posibilidad de una anulación parcial o completa</i>	209
6. <i>Síntesis de las conclusiones provisionales sobre el núcleo de la persona</i>	230
§ 9. <i>Síntesis de las conclusiones obtenidas hasta ahora respecto a la ontología del espíritu</i>	233

VI

LAS COSAS FINITAS COMO GRADOS DE LA MATERIA FORMADA

(LLEVADO A CABO EN CONFRONTACIÓN

CON CONVERSACIONES METAFÍSICAS DE H. CONRAD-MARTIUS)

§ 1. <i>El significado de la naturaleza humana para problemática de acto y potencia</i>	241
§ 2. <i>Posibles accesos a la relación de cuerpo y alma, de materia y espíritu</i>	241
§ 3. <i>Tentativa de una delimitación de alma y espíritu a través de la comparación con el Espíritu divino</i>	243
§ 4. <i>Comparación del alma con los espíritus finitos "sin alma"</i>	247
§ 5. <i>El alma de las plantas</i>	259
§ 6. <i>El alma del animal</i>	261
§ 7. <i>Espíritu humano, cuerpo humano, alma humana (individualidad)</i>	266
§ 8. <i>Esencia, potencias, núcleo del alma</i>	274
§ 9. <i>La vida personal-espiritual</i>	278

§ 10.	"Alma natural" y "alma espiritual"	279
§ 11.	El problema del desarrollo. Constitución "desde abajo" y "desde lo alto"	282
§ 12.	Los grados de las entidades de la naturaleza. Lo "muerto" y "vivo". Acto y potencia, forma y materia aquí y allá	294
§ 13.	El problema de la generación	301
§ 14.	Genus, Species, Individuum, ejemplar en el campo de lo orgánico	305
§ 15.	Primera formación de la prima materia. Elementos, movimiento espacial. Causalidad natural	310
§ 16.	Sustancias mixtas. Causalidad supramundana e intramundana	316
§ 17.	Idea de la naturaleza material. Genus, species, individuum, ejemplar dentro de la naturaleza material. Especie como contenido de aparición. Surgimiento en el campo material	320
§ 18.	Nueva relación de forma y materia en el organismo. Entelequia. Genus, species, individuum, typus.	331
§ 19.	Significado óntico universal de genus, species, categoría. "Materia formada"	339
§ 20.	La categoría de lo orgánico o vivo. Forma, materia, modo de ser, orden de origen	341
§ 21.	Constitución del viviente "desde abajo" y "desde lo alto"	345
§ 22.	La diferencia entre lo animal y lo meramente orgánico. Cuerpo y alma. Sustancia, potencia y acto del alma. Fuerza anímica. Subjetividad. Species e individuum. Constitución desde abajo y desde lo alto	347
§ 23.	El ser humano	361
a.	<i>Personalidad como ser espiritual libre y consciente. Diferencias frente a la vida anímica del animal y al ser puro</i>	361
b.	<i>Sustancia. Formación de la vida del alma desde el interior y el exterior</i>	365
c.	<i>Formación del cuerpo</i>	368
d.	<i>Formación de la vida actual anímica a través de las species sensibles e inteligibles</i>	372
	Excursus sobre el idealismo trascendental	378
e.	<i>Actividad del intelecto y composición intelectual. Separación general de la vida actual del espíritu. Espíritu y sensibilidad</i>	399
f.	<i>Unidad del alma. Fuerza vital. Estructura del núcleo personal</i>	401
g.	<i>Mutua relación de personas. comunidad</i>	406

- h. *Característica personal. Genus, species, individualidad del hombre* 412
- i. *Cosmos espiritual. Desarrollo humano y desarrollo de la humanidad* 426
- j. *Exposición sumaria del ser humano* 429

CONCLUSIÓN: SER Y NO SER, ESPIRITU Y MATERIA, ACTO Y POTENCIA 434-437

[1]

PRÓLOGO

Las siguientes investigaciones han nacido del esfuerzo por encontrar un acceso al método de santo Tomás. Cuando comencé a ocuparme de los escritos del Aquinate, me inquietaba continuamente la pregunta: ¿según qué método se ha caminado verdaderamente aquí? Acostumbrada al estilo de trabajo fenomenológico, que de ninguna manera usa una doctrina tradicional, sino que desde el principio mismo investiga todo lo que necesita para la solución de un problema, me quedé sorprendida ante un proceso en el que se recurre ahora a escritores, ahora a citas de los Padres, ahora a sentencias de los antiguos filósofos para sacar de allí conclusiones. A este respecto se tiene pronto la impresión de que este procedimiento no es “no-metódico”. Uno se siente llevado por un guía que está muy seguro de su camino. Garantiza la confianza con las muchas conclusiones a las que se llega por este camino: soluciones de problemas que llevan en su frente el sello de la verdad; así se muestran fecundas, en cuanto derraman una luz en todos los campos que estaban –teórica y prácticamente– en oscuridad. Pronto se llega a comprobar que las “autoridades” no se consultan sin selección y sin prueba: no porque éste o aquel la ha tomado, la ha aceptado como una afirmación válida; sino que la usa porque es sólida y lo lleva a uno adelante. Pero el examen, si resulta positivo, la mayoría de las veces no se efectúa ante nuestros ojos. [2] Las proposiciones son empleadas como un tesoro doctrinal comúnmente reconocido como válido, con que uno sin más puede trabajar.

¿Cuáles son los criterios que garantizan su verdad? Para esto se tiene un punto de conexión en el tratamiento de opiniones contrarias. Cuando éstas se consideran como refutadas, en cuanto queda probada su incompatibilidad con ciertas proposiciones, entonces debe estar, por otra parte, en consonancia con estas proposiciones, lo que es ofrecido

como válido. Así, uno será guiado desde el aspecto negativo a un contenido fundamental de verdades que sirven como criterios para todo lo restante. Por lo tanto también la reflexión comparativa de la positiva demostración ayuda en la búsqueda del método que prácticamente se usa sin que se nos pida cuenta por ello. Las demostraciones de la suma teológica a menudo aparecerán, si se analizan con agudeza, como defectuosas. El resultado es ciertamente plausible, pero la relación no es propiamente “contundente”. Pero consigue inmediatamente la contundencia cuando se inserta algo que el Santo ha dicho antes en otro lugar (por ejemplo, en el estudio prolijo de la misma pregunta en las *Quaestiones disputatae*). El carácter de tratado de la *Summa* hace comprensible que aquí no siempre pueda ni quiera ir hasta los últimos fundamentos. Si se trabajara el total de la obra del Santo de esta manera y apoyado por los demás textos, lo que en ciertos lugares es necesario resaltar, para hacer sólida la estructura argumental, entonces se debería recurrir al Organon de los pensamientos básicos y principios tomistas. Se tendría entonces una visión del método y a la vez [3] de la conexión sistemática de esta obra completa. Se libraría una gran tarea de interpretación. (No es necesario aclarar aquí hasta dónde ha llegado la literatura sobre Tomás desde hace unos siete siglos en la solución de esta tarea. Pero con esto de ninguna manera se daría por cumplido lo que el filósofo debe a S. Tomás. Ciertamente uno puede decir que estaría ya hecho el trabajo preliminar científico para el propiamente filosófico. El que se dedica a las ciencias del espíritu puede estar satisfecho cuando ha descubierto la relación interna de un mundo del pensamiento cerrado en sí y puede seguir las motivaciones desde el cimiento hasta arriba. Ésta es la “comprensión” que se le puede pedir. Comprender filosóficamente es algo diferente. El filósofo no sólo debe ver y poder señalar *que* de todas maneras hay alguno que le ha precedido; no sólo debe tener una visión sobre las conexiones de las razones y sus consecuencias, sino que debe *comprender por qué* sucedió así. Debe descender a las causas mismas y comprenderlas, y esto quiere decir ser impactado y dominado por ellas para tomar una decisión por ellas y para el acompañamiento *interior* desde ellas a las consecuencias y eventualmente todavía más allá, como ha ido el predecesor; o dominarlas, es decir, luchar por librarse de ellas y decidirse por otro camino. Ser dominado así por las “razones” de santo Tomás² significaría conquistarlo filosóficamente para nosotros. Dominar sus razones significaría “componérselas” con él filosóficamente.

2 Tomás de Aquino (1225-1274), cf. nota 36, p. 113.

[4] [La autora, cuyo pensar filosófico fue formado por Edmundo Husserl³, se ha acostumbrado en los últimos años al mundo del pensamiento del Aquinate. Para ella es ahora una necesidad interior poder presentar los diversos modos de filosofar que representan estos dos nombres⁴.

Ella ve el camino para ello en un análisis objetivo de los conceptos fundamentales tomistas. Sobre el método de este análisis da cuenta la investigación misma.

Nota: La cuestión sobre el trabajo y los muchos intentos de solución podrían hacer suponer que se trata aquí de una relación con la filosofía de Martin Heidegger⁵. De hecho las relaciones personales de la autora en los últimos años no se lo han permitido todavía explícitamente tal confrontación. Pero ella ha examinado *Ser y tiempo* inmediatamente después de su aparición, y la fuerte impresión que tuvo de esta obra puede todavía influir en el presente trabajo⁶.

Breslau, septiembre de 1931.

3 Edmund Husserl (1859-1938), cf. nota 1, p. 149.

4* Una primera investigación en esta dirección la pone el pequeño ensayo "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquino", en el escrito conmemorativo de los 70 años de Husserl [*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Ergänzungsband, Halle a.d.S. 1929, S. 315-338; reimpreso: H. NOAK (ed.) *Husserl (Wege der Forschung*, t. XL). Darmstadt 1973, S. 61-86].

5 Martin Heidegger, natural de Messkirch (26-IX-1889), filósofo, murió en Friburgo el 26-V-1976. Su primer encuentro con Husserl tuvo lugar en Friburgo; desde aquel momento se desarrolló entre ambos una relación filosófica y personal; al final acabará en distanciamiento. se doctoró y opuso a cátedra en Friburgo con el neokantiano Heinrich Rickert; después de 1916 se pasó a la fenomenología de Husserl, que sucedió a Rickert en la cátedra; profesor extraordinario en Marburgo desde 1923, a instancias de Husserl fue sucesor suyo en Friburgo en 1928, donde en 1933-1934 fue también Rector. Los años de Heidegger como profesor de filosofía en Friburgo le inspiraron un concepto propio de la fenomenología. Famoso filósofo existencialista; en este prólogo Edith se refiere a importante obra *Sein und Zeit*, Halle, 1927; ella hizo una larga crítica, *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, véase en este mismo volumen; publicó muchas obras filosóficas, entre las que podemos mencionar: *Vom Wesen des Grunde*, Halle, 1929; *Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1929; *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1943; *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, etc.

6 En el manuscrito original de las Carmelitas de Colonia esta hoja cuarta sigue a la tercera donde Edith finalizó el Prólogo poniendo de su mano y letra el lugar y la fecha ("Breslau, septiembre de 1931"). Y Edith la puso entre paréntesis cuadrados los párrafos del cuarto folio ("La autora, cuyo ... presente trabajo") como indicando la conveniencia de eliminarlos; razón ésta por la que hemos puesto esos párrafos entre paréntesis cuadrados. Efectivamente Edith escribía el 12-IX-1935 a su amiga y ayudante en la tarea de escribir a máquina, Ruth Kantorowicz: "Lo que está entre corchetes, por favor, dejarlo" (OC I, carta 462).

LA PROBLEMÁTICA DE ACTO Y POTENCIA

§ 1. PRIMERA INTRODUCCIÓN AL SIGNIFICADO DE “ACTO” Y “POTENCIA” SEGÚN EL *DE POTENTIA*. POTENCIA DIVINA Y CREADA.

Es una empresa arriesgada sacar de un sistema cerrado un par de conceptos particulares para llegar hasta su fondo. Pues el “organon” del filosofar es *uno*, y los conceptos particulares que uno quiere resolver, están tan entrelazados que cada uno es aclarado por otros y ninguno fuera de la interdependencia puede ser comprendido del todo. Pero éste es el dilema de todo filosofar humano: la verdad es sólo *una*, pero se divide para nosotros en verdades que debemos conquistar paso a paso; debemos llegar a lo profundo en un punto para que se nos abra un mayor horizonte; pero si se nos ha abierto un círculo mayor, entonces en el punto de partida veremos una nueva profundidad.

Como componente nuclear del organon tomista podemos reconocer la idea del ser y las formas fundamentales en las que se determina. La contraposición de potencia y acto se relaciona con las últimas cuestiones del ser. El examen de estos conceptos lleva por lo tanto al corazón de la filosofía tomista⁷. La primera pregunta que pone Tomás

7* G. MANSER O.P (*Das Wesen des Thomismus*, in *Divus Thomas* [38], 1924, p. 10) llama a la doctrina de Acto y Potencia la “esencia más íntima del tomismo”.

en las *Quaestiones de potentia*, es: ¿posee Dios potencia?⁸ Y en la respuesta se descubre un doble sentido de potencia y acto. [6] Todo el sistema de conceptos fundamentales es atravesado por una línea radical de separación, que –partiendo del ser– atraviesa por en medio cada concepto, de modo que el de esta parte y el de aquella muestran un rostro diferente: *Nada se puede decir en el mismo sentido de Dios y de las criaturas*. Si a pesar de esto pueden usarse las mismas expresiones para ambos, esto se debe a que estos términos, aunque *no son unívocos*, pero tampoco simplemente *equívocos*, sino *análogos*. Y así podría uno dar a la línea de separación el nombre de “*analogia entis*”, la expresión para la relación de Dios y la criatura.

Se puede y debe hablar de potencia en Dios, pero esta potencia no está en contradicción con el acto. Se debe distinguir entre potencia activa y pasiva, y la potencia de Dios es activa. El acto de Dios tampoco es acto en el mismo sentido que el acto de la criatura. El acto de la criatura es acción, actividad que empieza y termina, y supone una potencia pasiva como su principio. El obrar de Dios no comienza ni termina, existe desde la eternidad, y nada hay en ella que no sea acto, es *actus purus*. Por eso, no se presupone para el acto ninguna potencia como principio; ciertamente no es ninguna capacidad pasiva, puesta de fuera en movimiento, que tenga que ser “activada”. Pero tampoco la potencia activa, que se le atribuye, existe junto o fuera del acto: su “capacidad”, su “poderío” se realiza en el acto. Y cuando hacia fuera –en la creación y la conservación y la dirección del mundo creado– no obra todo lo que [7] podría hacer, para lo que tiene poder, entonces cuando aquí tener capacidad y realización aparentemente se separan, así de hecho no hay más de potencia frente al acto, no se trata de ninguna potencia inactuada, pues la autolimitación del poder en su acción hacia fuera ella misma es acto y es realización del poder. La potencia de Dios es *una*, y su acto es sólo *uno*, y en este acto está realizada totalmente esta potencia.

¡Cuántas cuestiones se abren en este punto! El pensador moderno está tentado a preguntarse: “¿De dónde *sabe* uno todo esto que se dice de Dios?”, y arrojarle a todos los problemas del conocimiento de Dios. El lógico podría temer por el sistema de categorías. Ninguna categoría conserva su categoría cuando se emplea en relación a Dios.

⁸* *Quaestiones disputatae. De potentia*, q.1 a.1.

Esto es, en el sentido estricto ninguna *es* aplicable a él. Las categorías aristotélicas, que acepta Tomás, se articulan en sustancia y nueve géneros de accidentes. Dios no es ninguna sustancia en el sentido de las cosas creadas. La sustancia de la cosa es *lo que* ella es, y diferente de su ser; él es “el que es”, y con esto —según S. Agustín⁹— está dicho de la mejor manera lo que él es. Y los accidentes de ninguna manera entran en consideración en relación a Dios, pues él es eternamente inmutable, nada le puede “tocar” u ocurrir. Sin embargo, se le pueden aplicar los nombres de las categorías, aunque no en un sentido propio, sí en el análogo: si se quita de ellos lo que llevan en sí de carácter de criatura.

[8] La analogía de todos los nombres divinos y creados remite a la analogía del *ser* divino y creado. Todo lo que es, es, en cuanto es, algo según el modo del ser divino. Pero a todo ser, fuera del ser divino, le está mezclado algo del no ser. Y esto tiene sus consecuencias en todo *lo que* él es. Dios es *actus purus*. Ser ilimitado es ser actual. Cuanto mayor es la “participación del ser” de una criatura, es también más fuerte su actualidad. Mientras es, es algo de lo que es, actual, pero nunca todo. Ella puede ser más o menos, de aquello que es actual, y lo que es actual puede ser más o menos actual. Hay por lo tanto diferencia de la actualidad según la extensión y el grado. Lo que es, sin ser actual, es potencial, y la potencialidad tiene su correspondiente diferencia según extensión y grado. Se trata de *potencialidad* criatural. Tal como actualidad y potencialidad se entienden aquí, son *modos de ser*: actualidad pura del modo del ser divino, los modos de ser criatural como mezclas distintamente graduadas de actualidad y potencialidad (quiere decir —equivalente, no idéntico— de ser y no ser); la potencialidad pura es el modo de ser de la materia simple, se deduce de aquí cómo esta misma no es real. Potencialidad en este sentido no hay en Dios. In potentia esse - in actu esse, son los modos de ser de las sustancias finitas. Dios no puede de otra manera que in actu esse. Y así es al mismo tiempo su potencia en acto. Sustancia, potencia, acto se unen realiter aquí. En la criatura se separan y están en relación real.

9* *De Trinitate* II, 1.

[9]

§ 2. EL PUNTO DE PARTIDA INMANENTE DEL FILOSOFAR. ACTO Y POTENCIA EN LA ESFERA INMANENTE. DE LA ESFERA INMANENTE A LA TRASCENDENTE.

Interrumpimos esta reflexión preliminar. Ella nos ha introducido en los enredos del problema. Ahora vale la pena descubrir el orden del problema para tomar un camino metódicamente seguro. Esto puede estar claro con lo que hemos dicho hasta ahora: no comprenderemos nada si no comprendemos el *ser*. Así, podemos llamar *ontología* a lo que ahora nos ocupa. Cuando hablamos del ser, deberíamos distinguir entre el ser divino y el creado. ¿Cómo hay que entender esto? ¿Hemos tomado con esto las ideas que brotan de la teología o de una fe sencillamente preteórica? ¿O estos nombres designan algo que se deja comprender sólo ontológicamente, diferencias formales del ser, para las que sólo los nombres son prestados de las realidades que les corresponden y que materialmente las llenan? Ésta es la primera cuestión que debe ser resuelta.

El hecho primero y más simple del que inmediatamente estamos seguros es el de nuestro ser. Este es el meollo de la consideración agustiniana, cartesiana y husserliana de la duda. No es una conclusión —cogito, *ergo* sum—, sino una certeza simple: cogito, sum —pensando, sintiendo, queriendo o como siempre moviéndome espiritualmente, soy yo y soy consciente de este ser. Esta certeza de ser precede a todo conocimiento. No como si de allí —como de un principio— derivara todo lo demás en una secuencia lógica o como fuera la medida en que todo lo demás deba ser medido, sino en el sentido del punto de partida, detrás del [10] cual no se puede retroceder. La certeza del ser es una certeza irreflexa, que precede a todo conocimiento racional. Si se sumerge el intelecto reflexionando en el hecho sencillo, entonces éste se divide frente al intelecto en una triple problemática: ¿qué es el ser, del que soy consciente? ¿Qué es el yo, que es consciente de su ser? ¿Qué es el acto o el movimiento espiritual en el que yo estoy y soy consciente de mí y de él? Si me vuelvo al ser, entonces una doble visión lo muestra como es en sí: la del ser y la del no ser¹⁰. El “yo soy”

10* H. Conrad-Martius ha analizado agudamente en su tratado sobre “El tiempo” (*Philosophischer Anzeiger* 2, 1927-1928) [pp. 143-182, 359-390]: [reeditado en H. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, t. 1, hg. von Avé-Lallemant, München, 1963, pp.101-184] la caducidad del ser temporal y su relación con el eterno.

no resiste a la mirada. El “donde estoy”, el acto, es cada vez otro, y ya que el ser y el acto no están separado, ya que yo estoy “en donde”, también el ser es cada vez otro; el ser de “hace un momento” ha pasado y ha dado su lugar al ser de “ahora”. El ser, del cual soy consciente, no puede separarse de la temporalidad. Él es, como ser actual, puntual: un “ahora” entre un “no más” y un “todavía no”.

Pero mientras él en su flúido carácter se divide en ser y no ser, se nos descubre la *idea del ser puro* que en sí no tiene nada de no-ser, en el que no hay ningún “no más” ni ningún “todavía no”, que no es temporal, sino *eterno*. [11] Así, ser eterno y temporal, ser inmutable y mudable, y lo mismo que el no ser son ideas con las que se topa en sí el intelecto, no son prestadas de otra parte. A partir del conocimiento natural tiene aquí la filosofía su legítimo punto de partida. También la *analogía entis* entendida como relación del ser temporal con el ser eterno, resulta ya clara desde este punto de partida. El ser momentáneo es, en el momento en que es, algo del modo del ser simplemente, del ser pleno, que no conoce ningún cambio del tiempo. Pero, porque es sólo un momento, no es tampoco en el momento el ser pleno, su caducidad está ya en el ser momentáneo, este mismo es sólo un análogon del ser eterno, que en todo momento es ser pleno.

Si de la analogía del ser temporal y eterno se sigue una relación originaria entre ambos, como se deduce del nombre de “creador” y “criatura”, no necesitamos tratarlo aquí. Primero es necesario ahora tratar más el hecho de partida. Con la idea del ser y del no-ser se nos ha abierto al mismo tiempo la de la *actualidad*. El ser, que se nos mostraba, era *esse in actu*. Pero con eso no está todavía descrito completamente el hecho. Lo que era, pero ya no es, y lo que será, pero todavía no es, no es simplemente la nada. Ser pasado y futuro no es simplemente no-ser. Esto quiere decir no sólo que lo pasado y lo futuro tienen un ser a la medida del conocimiento en la memoria y en la expectativa, un ser in intellectu (sive in memoria). Visto desde el aspecto puramente óntico el ser momentáneo y actual no es concebible como existente para sí solo – como el punto no puede estar fuera de la línea y el momento mismo tampoco sin la duración temporal – [12] y fenomenalmente se da para sí como algo que, brotando de la oscuridad, atraviesa un rayo de luz, para de nuevo sumirse en oscuridad, como la cresta de una ola que pertenece ella misma a una corriente – todo imágenes para un ser, que es permanente, pero no es actual en la duración. En lo que soy ahora, hay algo que no soy actual, pero en el futuro será actual alguna vez. Y lo que soy ahora actualmente, ya

lo era antes, pero no actual. Mi ser presente contiene la *posibilidad* de un ser actual en el futuro y presupone una posibilidad en mi ser anterior. Mi ser presente es ser actual y potencial al mismo tiempo; y en cuanto es actual, es actualización de una potencia, que ya existió antes. Actualidad y potencialidad como modos de ser están contenidos en el simple hecho del ser y están para tomar de allí.

La potencialidad que puede convertirse en actualidad, cuyo sentido es que debe convertirse en actualidad, no es un no-ser. Es algo entre ser y no ser o ser y no ser al mismo tiempo. Así es lo que es en el presente, pero no es actual; entonces es lo que una vez era actual, pero ya no es actual, en cuanto de nuevo puede convertirse del modo de ser presente en la actualidad; entonces es lo que en el futuro será actual, en cuanto en la precedente duración de tiempo tiene ese modo de ser preparatorio. Basta lo dicho sobre lo que es el hecho primero y más sencillo, del que estamos seguros, sobre ser y modos de ser. [13] ¿Sabemos ahora también qué son acto y potencia?

Llamábamos "acto" a aquello en que me hallo como ente: mi vida actual, así podríamos decirlo. Pero esto no es todavía exacto. Lo que es actual en el momento del ahora tiene una prolongación hacia atrás y hacia adelante; lo momentáneo tiene sólo existencia en lo duradero; lo duradero no es actual según su completa prolongación; sin embargo, si le damos el nombre de acto (y aquí entendemos acto en el sentido de lo actual), entonces esto se justifica con que la fase actual momentánea otorga al todo, al que ella pertenece, un cierto carácter de actualidad y que cada fase de este todo una vez era actual o lo será. Conforme a esto, deberíamos comprender el acto como ser durante cierta duración, en la que fase por fase momentáneamente se hace actual y entonces pasa a la inactualidad. El ser se determinará cada vez de modo especial: no sólo según los modos del ser (actualidad - inactualidad), sino según su contenido: los actos están interiormente unidos por su contenido y se diferencian uno del otro. Pero esto pondría en peligro el carácter formal del concepto de acto, si queremos determinar materialmente acto y contenido del acto. En la inmanencia, en la que se ha mantenido la reflexión hasta ahora, es posible señalar el acto como vida consciente de contenido específico o, como sucedió antes, como "movimiento espiritual". Pero con esto se habría anticipado la posibilidad de hablar también fuera de la esfera inmanente de "acto", mientras el modo tradicional de hablar entiende por ello la *actividad de un ente y su realidad* en la diferencia de la simple [14] posibilidad, ya que sólo lo real puede ser eficaz y activo; final-

mente lo que da al ente ser y eficacia, y lo convierte en lo que es; según esto, es indiferente a qué género pertenece el ente, y hay igualmente actos físicos como psíquicos. Queremos, sin suspender previamente las barreras de la inmanencia, mantener las determinaciones del concepto en una universalidad formal y no dejar influir a través del carácter especial del material inmanente. El discurso tradicional concibe, como acabamos de mencionar, el "acto" no sólo desde el lado de la "actualidad", sino también desde el lado de la "actividad", y para esto no hemos buscado todavía ningún acceso.

Pero de momento no se ha tratado suficientemente el carácter de la actualidad del acto. Como del hecho del ser diferente y pasajero se obtiene la idea del ser pleno e ilimitado, así en el efectivo y deficiente acto, que sólo por medio de una fase momentánea da derecho a su nombre, la idea del *acto puro*, del *actus purus*, que es totalmente actual, que no atraviesa fases, no se hace punto por punto y de nuevo desaparece, sino que es desde la eternidad y por eso en cada momento es actual todo lo que es. No es ninguna casualidad, que aquí se repita lo que se dijo antes: *ser puro y acto puro coinciden*. Nuestros actos, que en cierto sentido representan nuestra más fuerte¹¹ "participación del ser", nuestro acercamiento más próximo al ser pleno, están ellos mismos entre [15] ser y no ser. Sin embargo, no queremos decir que ellos no sean en cuanto sean potenciales, pues también el ser potencial tiene todavía algo de ser en sí. Todavía debemos aclarar este ser potencial, por si en él podemos rastrear un segundo sentido de "potencia" (Capacidad para una actividad).

El acto se nos manifiesta como aquello en que nos encontramos como ente. ¿Soy consciente del "in potentia esse" como del "in actu esse", y soy consciente también de mí mismo? Claramente no. Lo que "no más" y "todavía no" y sin embargo en cierta manera es "todavía" o "ya", esto es mantenido fuera de la fase de la actualidad. Husserl tiene para este carácter fenoménico del ser el nombre de "retencional" y "protencional"¹². El tener en cuenta estos modos como ser potencial, está justificado, porque —no sólo objetiva, sino también fenomenal—

11* Cf. en la última parte de este trabajo VI, § 23 e.

12* Cf. para toda esta exposición de las esferas inmanentes las "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins" de Husserl (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, 1928 [Texto crítico editado en: E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) (*Husserliana*, Bd. X), publicado por Von R. Boehm, Den Haag 1966]) cuyo borrador la redactora trabajó en los años 1917/1918 en la preparación de la publicación.

mente— existe la posibilidad del paso a la actualidad. In potentia esse significa estar in potentia *alicuius actus* esse: está aquí la relación fenoménica de la potencialidad a la actualidad. Cuando por el contrario tradicionalmente se ha hablado de que cada acto es “acto de una potencia”, entonces tiene otro sentido. Entonces se piensa que el acto como lo real y eficaz procede de una posibilidad real que sucede temporalmente —de una “disposición del ser—, sin que allí se haya pensado en un paso inmediatamente consciente del ser potencial al actual, como lo tenemos en la esfera de la vivencia. ¿Hay aquí un acceso [16] desde lo fenomenal? El discurso del acto como “actividad” va en la misma dirección. A la actuación pertenece algo que se actúa. El “tiene” la potencia, y porque la tiene, puede realizar los actos correspondientes. Pero ni el “algo” ni “tener” y “potencia” ni “acto” en este sentido nos son conocidos por medio del análisis inmanente realizado hasta el presente. La diferencia del modo inmanente y trascendente de considerar (en el sentido de Husserl) se deduce aquí muy agudamente. Vemos que tenemos que pasar al reino de los objetos trascendentes, para llegar a las categorías aristotélico-escolásticas. Pero esto no se debe hacer por medio de un salto. Estamos en una auténtica reflexión originaria y debemos avanzar paso a paso, si queremos comprender lo ónticamente lejano desde lo cercano.

La situación del punto de partida no está todavía exhaustivamente aclarada: yo estoy en un acto y *me* encuentro allí. Hemos considerado el ser y el acto, pero al yo todavía no. ¿Qué es lo que define el yo —a mí— y qué el encontrar? Yo pienso sobre este problema, y éste es ahora mi ser actual. Y con este ser-pensante va la conciencia de este ser-pensante y de aquello en que piensa. Esto no es en la forma originaria ningún acto nuevo, que se vuelve al pensar y al yo pensante; cuanto más actual es el pensar, tanto más indivisa es y yo estoy allí, pero es un pensar consciente y autoconsciente. Puede ser también que la división se dé en un acto irreflexivo y en una reflexión a la que se dirige. [17] ¿Entonces también está el yo “dividido”? No, en sentido estricto. Yo, el que reflexiona, me encuentra a mí, al yo pensante, pero *el mismo* yo. No es una constatación ulterior ni tampoco una conclusión: este y aquel yo es el mismo. Reflexionando soy directamente consciente de mí como del pensante. También en una pluralidad de actos simultáneos es el mismo yo que conscientemente piensa, percibe, quiere, etc., no en cada acto un yo especial. Y asimismo es el mismo único yo, que retiene el pasado, avanza al porvenir, que vive desde el pasado hacia el futuro. Así fenomenicamente es algo que tiene duración, que no sólo es ahora sino que era y que será, aunque

el contenido de su ser actual es continuamente nuevo y diferente. ¿Como qué me es consciente? Husserl lo ha designado como el “yo puro”, como simple sujeto de cada acto y de toda la vida del sujeto, que mantiene unido con lo actual de manera consciente: puntual, sin sustancia, sin propiedades, cualitativamente no diferente de los demás, sino sólo por unicidad del ser-yo. Ciertamente: nombre y situación, rendimientos e incluso propiedades que conozco en mí —en una palabra, todo lo que sé de mí por la propia experiencia y por las informaciones ajenas y los juicios no se halla dentro de la consciencia sencilla del propio ser. Sin embargo el ser, del cual yo soy consciente, y el yo, que es consciente de sí mismo, no están sin cualidad. Yo soy en este momento diferente al yo que era en otro anterior y seré en otro momento posterior; diferente según [18] los múltiples contenidos del acto,— y sin embargo, en este cambio en cierta manera también *cualitativamente* el mismo¹³; y cuando el conocimiento de mi ser actual no contiene similitud con el ser anterior y el ser de otro modo sin similitud no es consciente —*puede* ser consciente— es sin embargo el yo consciente de sí mismo como de algo de esta índole, y este su “quale” es la base necesaria para la comparación y constatación del ser así y del ser diferente frente al ser anterior y eventualmente también frente al ser extraño. ¿No hallo aquí una profundidad que se abre a la vida actual? ¿No es esto una manifestación de algo que está detrás, que no es comprensible él mismo ni lo es directamente? ¿No se da aquí una primera dirección en la que la inmanencia señala algo más allá de sí mismo, y nos fuerza a salir de ella? Hay allí para la vida que fluye algo, que le “sirve de base”, que soporta — una *sustancia*. Yo no puedo directamente tener en cuenta este algo: *que* lo es, como y lo que es, se me manifiesta en lo que para mí inmediatamente es seguro, y lo que ahora, tan pronto este algo aparece por detrás, emerge como manifestación, repercusión, actividad de este algo. Con esto tenemos acceso al acto como actividad de una sustancia, a las categorías algo, acto, sustancia. Ellos no están todos en el mismo grado. Del algo debemos hablar ya dentro de las esferas inmanentes. “Algo” es todo aquello de lo que podemos enunciar algo, es la superior y más universal categoría lógica. Correspondientemente “algo” es todo lo que es, lo que constituido de una u otra manera, lo que se relaciona, etc. Es la más alta y universal categoría [19] óntica, tan universal como el ser mismo. No está limitado a una cualquier esfera del ser, lo inmanente

13* Cf. las consideraciones posteriores sobre la peculiaridad personal, especialmente VI, § 23 h.

y trascendental del mismo modo entran en esta forma. Frente a esto "yo" y "sustancia" son ya limitaciones; hallamos el yo en la inmanencia cuando es transferida también según el modo de hablar y según el sentido al trascendente que se encuentra detrás del yo puro, consciente de sí mismo; "sustancia" indica la esfera trascendental y no tiene ningún lugar dentro de lo inmanente.

Hemos comenzado con la intención de buscar el sentido de "potencia" y hemos topado con la sustancia. Pero con esto quizá tenemos el lugar en donde hay que encontrar la potencia, como disposición del ser. Ya hemos podido señalar un sentido fenoménico del "in potentia esse": el ser del yo en relación a algo que todavía no es, pero para lo que está equipado, nos abrió la duración del yo, y su cualificación cambiante el acceso a algo que está detrás; así significa la "posibilidad" que muestra el pasado y el futuro, más allá de sí una determinación duradera de este algo, de la sustancia, en donde está anclada la posibilidad de su acto y la diversidad cualitativa de tales "potencias" de la sustancia. Así, se pertenecen mutuamente sustancia, potencia y acto. Lo que se activa en todos los actos es *una* única sustancia; pero la variedad cualitativa de los actos tiene su fundamento en que ella "tiene" una cantidad de potencias. Las categorías pueden ser captadas en una generalidad formal sin la limitación en un determinado ámbito de objetos trascendentes, como la salida de la esfera inmanente [20] podría dar a entender, es decir, en el ámbito de lo anímico. En base del análisis hasta ahora entendemos por sustancia un algo, cuyo ser se extiende en una duración, y aquello que activa en ciertos efectos lo que es, por actos entendemos estas actividades; por potencias las determinaciones duraderas de la sustancia sobre ciertas actividades. Que esta actividad debería ser vida consciente de sí mismo, esto no necesita ser incluido en el concepto del acto: si la madera que se echa al fuego comienza a arder, es un acto, cuya "posibilidad" la traía en sí.

¿Pertenece la determinación de las potencias necesariamente a la idea de sustancia? Esta pregunta se suscita cuando reflexionamos sobre la idea del ser puro, la que se nos ha abierto: ser puro como acto puro en el que nada es simplemente potencial, que no empieza ni termina, que *es* inmutable eternamente. En primer lugar: ¿es aquí ante todo aplicable la categoría de la sustancia? Ya se dijo antes¹⁴ que Dios no es sustancia, si se entiende por eso la "esencia" en diferencia del "ser" o del "soporte" de "propiedades" que no coinciden con él

14* Cf. p. 246.

mismo. Pero si por "sustancia" sólo entendemos, como lo hemos hecho ahora: "un algo, cuyo ser se extiende en una duración y aquello que activa en ciertos efectos lo que es", entonces podemos responder afirmativamente. Con todo, esta duración no es extensión temporal, sino la duración de la eternidad que llena cada duración temporal. Igualmente la repercusión de la sustancia aquí no es repercusión en estos o aquellos actos que temporalmente comienzan y terminan y se diferencian en el contenido, y correspondientemente ante todo es lo que él es, no ahora esto y después aquello, que repercute en actos. El ser es *actus purus*, esto significa: todo lo que es este algo, repercute siempre actualmente. Por lo tanto no existe allí nada que no sea la [21] posibilidad realizada, como determinación a algo que todavía no es. Potencia es aquí sólo como posibilidad realizada, como potencia in actu; la sustancia, que repercute en *un* acto, no deja lugar a una pluralidad de potencias, de manera que hay que decir: aquí coinciden realmente sustancia, potencia y acto, si bien según la idea —precisamente en consideración a lo que las categorías que en sí abarcan lo finito con lo aquí presentado, tienen en común— deben separarse.

Partiendo de un hecho simple, inmediatamente seguro del ser hemos llegado a una división de tres esferas del ser: la esfera inmanente como la que nos es inmediata e inseparablemente cercana y consciente; la trascendente, que se anuncia en la inmanencia; y una tercera, que según su ser es radicalmente diferente de la inmanente, como de aquella primera trascendente. Sobre este ser puro hasta ahora solo hemos dicho que "según la idea" se nos descubre con la ayuda del ser inmanente, mientras que la manifestación de la sustancia finita debe comprenderse en la inmanencia como manifestación de la existencia. Pero por lo dicho no está excluido que también una manifestación de la existencia de este ser puro pueda darse en la inmanencia. Queremos ir ahora a esta cuestión.

Yo soy consciente de mí en mi ser actual y lo soy de este ser. Este ser actual es momentáneo y puede, sin embargo, no ser como puramente momentáneo. El ser actual viene de un ser potencial y va a un potencial; pero toda potencialidad es mantenida fenomenalmente por la actualidad y no [22] puede dar apoyo a ésta. ¿Qué me mantiene en mi existencia puntual entre ser y no-ser? Si he penetrado en la esfera trascendente, puedo ciertamente comprender la sustancia, que se anuncia en el ser actual fluyente como soporte de este ser. Pero acabamos de señalar que el ser de las sustancias finitas no está del todo realizado. Está orientado a un desenvolvimiento en actividades cam-

biantes y contiene en sí siempre algo de imperfección y de caducidad —un “todavía no” y un “no más”—. Su potencialidad se dirige adelante a la actualidad, en la que debe realizarse, pero señala más allá de sí retrospectivamente hacia ya no un ser que se desarrolla o se despliega en un cambio fluctuante de actualidad y potencialidad sino a un ser actual en una eterna inmutabilidad. ¿Puede dar otra cosa un apoyo a mi ser caduco que descansa punto por punto en una auténtica existencia que el verdadero ser en el que no hay nada de no-ser, que de sí sólo es inmutable y no necesita de ningún otro apoyo? ¿Y la caducidad de mi propio ser no da seguridad, no sólo de la idea, sino de la realidad de este ser puro, verdadero, “absoluto”? Quisiera afirmar que *pensando* se haya que llegar a esta conclusión de que en el simple hecho de ser está dado el fundamento para una demostración de Dios¹⁵. Pero con esto no se ha dicho que la seguridad de la existencia del ser absoluto está dada inmediatamente en el simple hecho del ser.

Yo *tengo* esta certeza en el momento en que *creo*¹⁶: entonces me agarro al apoyo absoluto y me siento sostenido por él. Pero la certeza de la fe es una seguridad ciega, creer es no ver. Y es sin duda posible que sea consciente de su ser actual sin que en ello se tenga que realizar un acto de fe [23] o también tener sólo una fe inactual. Hay entonces una certeza del total ser sostenido, una seguridad de la presencia de Dios que va más allá de la certeza de la fe y que ya no es ciega: todo místico sabe testificar esto. Pero el místico ser consciente de Dios no está unido inseparablemente del simple hecho de ser. Si así fuera, entonces no habría ya lugar para la fe. Entonces habrá que decir que la esfera del ser absoluto hay que ponerla como una segunda esfera trascendente: y lleva a ella desde lo inmanente un triple camino: el de la contemplación mística, el de la fe, el del método lógico. El primero es forzoso, pero no es un camino ordinario; el segundo está abierto a todos, pero la voluntad debe ayudar para llegar a la meta; el tercero es el camino del conocimiento natural, el que todo ser racional podría seguir; por qué esto no sucede, por qué no sólo el torpe y el indiferente, sino también el teóricamente interesado se detienen ante este camino, por qué se ha empleado ya tanta energía para demostrar su impracticabilidad, esto es tan insondable como el misterio mismo de un ser fuera de Dios o contra Dios.

15* Esto *no* es el argumento ontológico que de la idea del ser absoluto deduce su realidad.

16* “Creer” hay que entenderlo en el sentido religioso de “fides” no como “belief” (creencia).

Un mundo interior, un mundo exterior, un mundo superior se nos han abierto según su forma. La plenitud del ser frente a la caducidad, la eternidad frente a la temporalidad limitan el mundo superior frente a los demás, la inseparabilidad del existir para-sí-mismo del ser delimita la esfera immanente frente a la trascendente. Hay formas universalísimas que abarcan todas las esferas del ser (como algo y ser) y en principio [24] asequibles a cada una. Otras pueden encontrar su plenitud sólo en una esfera o eventualmente también en las dos; pero como posibles transformaciones en su formalidad vacía sería de obtener desde las esferas en las que no hay ninguna realización para ellas. Las esferas del ser trascendente, como material completo y real, se nos manifiestan en “nuestra” esfera, en la esfera immanente. En principio es posible el acceso al mundo superior también desde el mundo exterior, ya que entre ambos se descubre una relación análoga como entre el mundo interior y el mundo superior. (Es el camino de las pruebas tomistas de Dios en diferencia del que predomina en Agustín desde el interior).

§ 3. RETROSPECTIVA Y PROSPECTIVA METÓDICAS.

Con esto tenemos el principio de una consideración metodológica sobre el camino que hemos recorrido hasta ahora. Buscábamos profundizar en un punto de partida seguro para llegar a los conceptos fundamentales de “potencia” y “acto”, como importantes componentes del *órganon* tomista y de toda filosofía del ser. Ya que su relación con la cuestión última del ser se ha hecho visible, era necesario volver hasta el primer punto de partida de todo filosofar. Que lo que yo llamaba “simple hecho del ser” se puede considerar como un primer punto de partida, me parece apenas necesitar alguna justificación. Si esto se quisiera apoyar con autoridades, entonces se podría recurrir a Agustín¹⁷, a Descartes¹⁸ y a Husserl¹⁹ y al mismo Tomás²⁰. Pero creo que el paso mismo de la investigación justifica suficientemente el punto [25] de partida. Se puede discutir sobre si no se podría también

17 San Agustín (354-430), cf. nota 6, p. 168.

18 René Descartes (1596-1650), cf. nota 7, p. 168.

19 Edmund Husserl (1859-1938), cf. nota 1, p. 149.

20* Por ejemplo, *De veritate*, q.10 a.8 (en mi traducción *H. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit* (t. I, Breslau 1931, p. 281).

estructurar una filosofía desde otro punto de partida; sí, yo creo que se puede llegar a ello desde este punto de partida para demostrar esta posibilidad. Pero que es un hecho último e irrecusable, a la que regresamos, esto queda inamovible.

Así, el segundo paso metódico era valorar el hecho tanto como posible: desarrollar lo que hay allí tanto como puede ser de importancia para nuestra exposición de la cuestión. Ahora bien, se ha abierto desde el punto de partida toda una serie de caminos que nos llevan más allá. Y antes que demos un nuevo paso será necesario examinar cuál será el mejor camino a tomar ahora.

En la valoración del hecho inicial era necesario simplemente para la comprensión usar de nuevas expresiones cuyo sentido no ha sido suficientemente aclarado, y cuyo uso todavía también necesita de una justificación ulterior. Entonces era ante todo necesario hablar de forma y materia, de formas del ser y del ente. Buscar el significado de forma y materia, la posibilidad de expresiones sobre formas separadas de la materia, el demostrar y examinar si acto y potencia se deben entender en sentido formal, esto sería la tarea de un tratado *formal-ontológico* de nuestro problema. Según se ha llevado la investigación hasta ahora, hemos encontrado un sentido de acto y potencia tanto en la esfera immanente como en la trascendente. Para que se pueda llevar a cabo legítimamente el paso de la esfera immanente a la trascendente, se debería aclarar todavía más de cerca la relación de esta [26] y de aquella esfera. Ésta sería la tarea de una investigación de una filosofía trascendental que tuviera al mismo tiempo el significado epistemológico y metafísico.

Si nos detenemos una vez más en el mundo de las cosas finitas trascendentales, se nos abre una serie de regiones del ser materialmente diferentes. Por lo tanto, habría que investigar si en cualquier parte acto y potencia tienen un lugar y qué diferencias muestran eventualmente en las diferentes regiones. Esto resultaría una investigación *material-ontológica*.

Finalmente hemos visto que en base a la analogía entis acto y potencia tienen un sentido también para el supramundo y si siguiéramos por este camino, seríamos conducidos a la teología.

En principio es tan posible y tan urgente partir del modo de reflexión filosófica trascendental como de la formal-ontológica. Por filosofía trascendental se entiende lo que Husserl llama "fenomenología trascendental", es decir, una descripción de las estructuras de la conciencia, en las cuales y por las cuales se construye desde la immanen-

cia un mundo trascendente. (El lado metafísico del problema está indicado por la cuestión sobre si este mundo es un mundo relativo a la consciencia constituyente, condicionado y sostenido por sus actos constitutivos o si el camino de la esfera inmanente a la trascendente sea un paso a un mundo autónomo e independiente frente a la consciencia). Esta reflexión se recomienda como la primera, porque es una reflexión [27] del origen, porque parte de lo más próximo de nosotros y de allí avanzando paso a paso alcanza lo más lejano. Aquí lo “próximo” y lo “más lejano”, naturalmente no hay que entenderlo en sentido espacial: ya porque inmanente y trascendente de ningún modo entran en *un* orden espacial y por eso ninguna comparación es posible en el aspecto espacial. Sólo tanto se halla en una determinación espacial en lo “cercano” del inmanente, que es “aquí” en un sentido único. Tampoco en un sentido temporal hay que concebir la preeminencia del inmanente. Si examinamos el desarrollo temporal de nuestro conocimiento, seguramente no es el mundo interior el primer ámbito de objetos de nuestro conocimiento, sino el exterior. La “cercanía” indica la inseparabilidad y la incancelabilidad de este ámbito. En este sentido lo inmanente para nosotros es lo primero, por medio del cual debemos llegar a todo lo demás. Pero mientras hemos adquirido el acceso a las otras esferas —esto lo indica ya la breve reflexión inicial— se sumerge la esfera inmanente, sin perjuicio de su posición central para nosotros, en un ámbito especial. Ahí se halla la antología formal como abarcando todo ser: sus formas son formas fundamentales del ser y de todo ente, por lo tanto es ella misma *πρώτη φιλοσοφία*. Con todo, también para la ontología formal hay que poner la cuestión de la constitución, y así permanece ella sin estar aclarado en una dirección, mientras no sean considerados los problemas de la constitución²¹. Por otra parte no es posible —ya desde el aspecto puramente terminológico,— aclarar, mientras no se aclaran los conceptos ontológicos fundamentales. [28] En ningún ámbito se puede descubrir algo, expresar algo, sin servirse de expresiones ontológicas, sin presuponer las formas ontológicas. Ya que además el tema pone a discusión tales formas ontológicas, está claro para nosotros la tarea urgente de empezar con la investigación ontológica.

21* Cf. la anotación de Husserl sobre la relación de ontología y filosofía trascendental en *Méditations Cartésiennes*, París, 1931, pp.115ss. [Edición crítica del texto original, in: E. HUSSERL, *Kartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana, t. 1), publicado por STRASSER, Den Haag, 1951; cf. § 29] así como su *Formale und transcendente Logik*, Halle, 1929. [Edición crítica como *Husserliana*, t. XVII, public. por P. Janssen, Den Haag, 1974].

II

ACTO Y POTENCIA EN UNA REFLEXIÓN FORMAL-ONTOLÓGICA

§ 1. "FORMA" EN EL SENTIDO DE LA ONTOLOGÍA FORMAL. LAS FORMAS FUNDAMENTALES MÁS GENERALES, FORMALIZACIÓN, GENERALIZACIÓN, ESPECIFICACIÓN, INDIVIDUACIÓN

La primera cuestión deberá ser sobre el sentido de "forma" en general, si entendemos por ontología formal la doctrina de las formas del ser y del ente. Ya se habla de forma en el más diverso sentido: en las cosas visibles es un nombre para la figura geométrica a diferencia de la *materia*, que allí está configurada; pero se ha usado también —en los cuerpos vivos— para la *fuerza* interior, que configura la materia en una hechura formada y le da la forma externa; y además en todas las cosas *materiales* como aquello a lo que retorna su total índole sensible, su *idea*. Como contraposición a esto aparece lo totalmente informe, la *materia* en el sentido de la *materia prima*, según la terminología aristotélico-escolástica. Junto a estas formas de cosas materiales se colocan las *formas puras*, las *formae separatae*, que no cualifican una materia, sino que existen para sí como puros seres espirituales. Pero en todos estos significados (que [29] de ninguna manera son todos posibles ni usuales) la forma es algo cualificado, y en este sentido es algo lleno de contenido o algo material. Ninguna figura geométrica (como puramente geométrica) es igual a las otras, ninguna idea a las otras. Pero tratamos las formas en el sentido de la ontología formal sólo cuando vaciamos *estas* formas de su contenido. Lo que sale a nuestro encuentro en la experiencia son los objetos determina-

dos en cuanto a contenido, sean materiales o espirituales; *de tal manera* determinado que cada uno se diferencie del otro, aunque sea sólo por su posición espacial o temporal. A su unicidad e irrepetibilidad que lo diferencian de todos los demás, la llamamos su *individualidad*, la llenura cualitativa y cuantitativa, a la que está unida su existencia individual, su *concreción*. En esta llenura hay lo que también podemos encontrar en otra parte, que se saca de la concreción y se considera in abstracto. Pero aunque le quitemos toda su llenura, aunque le quitemos todo lo que lo diferencia de cualquier otro, todavía queda algo restante: *algo* que *es*. En esta forma se nos presenta todo ente. Aquí tenemos aquellas formas del ser completamente vacías con las que tiene que ver la ontología formal. “Algo” u “objeto” por una parte, ser por otra parte. En el “algo” hay además dos aspectos: *lo* que es; y *lo que* es; el objeto, su plenitud y su ser. Sin plenitud no hay ser. Por eso es también una forma ontológica. Aliquid, quod quid est, esse: son las formas fundamentales ontológicas. Su unidad concreta es el *ente*: *ens*. Del ser ya se habló en el primer apartado. [30] ¿Es el sentido aquí y allí estrictamente el mismo? Si se habla del ser divino y creado, del ser potencial y actual, entonces son diferentes llenuras de las formas vacías del ser. Se podría estar tentado de designar esta forma como el concepto del ser. Pero esto sería un oscurecimiento y una desviación de la situación. Podríamos hablar tanto del “concepto del ser actual” y del “concepto del ser potencial” como del “concepto del ser en general”. Por lo tanto el paso de lo contenido a lo formal no es lo mismo que el paso a lo conceptual. Abstracción no es sin más una formación de concepto. Abstrahere, es decir en nuestro contexto 1º negativamente: carencia de plenitud, 2º positivamente: poner de relieve la forma. Las dos cosas suceden en lo que es; plenitud y forma tienen su puesto en el ente mismo. Pero todo lo que es puede ser captado conceptualmente: a las formas ontológicas corresponden formas lógicas. Esto es sólo para la delimitación del campo en el que nos movemos.

A estas formas ontológicas Husserl las ha llamado categorías formales y en este sentido se ha hablado en anteriores lugares de categorías lógicas y formal-ontológicas. Quisiéramos ante todo evitar esta expresión en lo que sigue, porque se nos recuerda la transmitida tabla de categorías y porque todavía quedaría por investigar sobre si las transmitidas categorías —todas o por lo menos algunas— son verdaderamente formas en el sentido indicado. Así, queremos hablar de “formas vacías”. Las formas de igual universalidad como las tres formas fundamentales tal vez ya no se puedan demostrar. Con esto no se ha dicho que el [31] ámbito de la ontología formal esté agotado con ellas.

Se pueden dar formas de mayor o menor universalidad, correspondiendo a materiales de mayor o menor universalidad; formalidad y universalidad, materialidad e individualidad o singularidad no coinciden. "Objeto en general" e "individuum" son el grado más elevado y el más bajo en una gradualidad de lo universal a lo particular. Pero "individuum" es él mismo una forma vacía. Quiere decir que esta forma *con* toda su llenura significa un singular, y, al contrario, que *sólo* un singular puede ser su inmediata llenura. Es concebible una ilimitada pluralidad de singulares que ella puede llenar. En este sentido posee también universalidad. Por otra parte, a ella *sólo* la llena un singular. Y esto es una limitación frente al "objeto" como forma fundamental más universal. A esta forma puede llenarla un universal. Tal llenura sería, por ejemplo, "el triángulo" o la "cosa material". De ambos algo se puede expresar en esta universalidad. (El triángulo tiene la suma de sus ángulos $2R$. La cosa material tiene características físicas). Por eso para esto no necesitan de más llenura. Por otra parte, permiten una llenura: y, en efecto, por una parte por medio de individuos (este triángulo es el corte transversal de este prisma; este trozo de hierro pesa 3 libras), por otra parte, por medio de algo de menor universalidad, pero no es ningún individuo (el triángulo equilátero es de ángulos iguales; los metales se hallan en diferentes mezclas minerales). El individuo concreto puede ser inmediatamente llenura de la forma vacía más universal como de una de las formas inferiores. [32] Pero mientras que cada individuo puede entrar en la forma más universal, limitan los otros a un círculo estrecho para su posible llenura. Esto depende de la relación en la que estas "formas" están relacionadas entre sí. "Triángulo" y "triángulo equilátero" — esto no es simplemente una forma ni algo que ella llena. Hay un contenido en ambos lados y en una relación interior entre el contenido aquí y allí. El contenido aquí y el contenido allí coinciden parcialmente, pero además, cada uno tiene un componente especial: "triángulo" quiere decir algo determinado firmemente y una serie de posibilidades decididamente prefiguradas. Lo que firmemente está determinado se encuentra de nuevo en el "triángulo equilátero". El "equilátero" significa el establecimiento de una de las posibilidades prefiguradas y la exclusión de las otras. El contenido universal está en el especial y de nuevo —en otro sentido, en el sentido de prefiguración— lo más especial en lo más universal. Esta relación la designamos como *diferenciación* o *especificación*. La diferenciación procede hacia abajo hasta la total determinación en cuanto al contenido. Entonces ya no es posible una diferenciación, sino sólo una llenura por medio de un individuo. Si ascendemos

por otra parte en la gradación de “formas materiales” o “especies” a su mayor universalidad, entonces llegamos finalmente a algo que ya no es diferenciación de un más universal. Con una expresión tradicional podemos llamar “genus” - “género”²². ¿Los géneros son formas vacías, o qué relación guardan con éstas?

[33] Adelantándonos a unas investigaciones posteriores, podemos considerar “la cosa material” - “persona espiritual”, cómo genera, como géneros. A cada uno pertenece un círculo de individuos. Ellos pertenecen al genus en base a aquello *que* ellos son, y este quid, su especie, hay que entenderlo como especificación del genus. Este granate aquí es un individuo de la especie “granate de Bohemia” (aquí “de Bohemia” no debe significar su origen, sino que indica una determinada calidad y queremos entender que ya no se da una diferenciación de granate de Bohemia, sino que ésta sea la especie inferior). Entre la especie inferior y el género se intercalan eventualmente especies de distintos grados de universalidad, y en todos los grados tenemos un materialmente determinado y entre cada dos grados una diferenciación con contenido. Pero la relación entre genus y species puede ser de diferente modo: en una auténtica y propia especificación el genus *tiene* que separarse en una serie (eventualmente un número determinado, finito) de especies y no puede darse que especificado de una manera u otra en individuos. En un sentido más general (así en el ejemplo escogido) la especificación indica sólo la relación de hecho, de manera que una serie de elementos con contenido junto a un elemento diferente muestra uno común, que se llama “universal”. Más tarde se tratará de aclarar la diferencia de esta y aquella especificación en una investigación material y genética. La relación de la especie inferior y el individuo no es la misma que la del género y la especie. Supongamos que tenemos dos granates de Bohemia completamente iguales, entonces la especie sería aquí y allí la misma. La diferenciabilidad de los individuos se daría sólo por el “aquí” y el “allí”. [34] Así, la individuación no es especificación. La especie “incorpora”, se “realiza” en los individuos. Pero en la especie no entra nada de los individuos. Y ya que ellos no le dan ninguna plenitud en cuanto al contenido, entonces tampoco se puede hablar propiamente de “llenura de la especie por medio de un individuum”. Más bien parece apropiado decir que la especie entra en el individuo. Ella es la que le da

22* El esfuerzo por limitar las ideas “genus - Species - Individuum” será retomado en la investigación material en diferentes relaciones. Cf. el texto principal en VI, § 19.

contenido. Y esto nos lleva de nuevo a pensar que "individuum" indica una forma. Lo correspondiente lo tenemos en el otro extremo de la escala de grados. El género "cosa material" no es ninguna especificación de la forma vacía "algo" u "objeto". Ella entra en esta forma y puede llenarla, pero su contenido no hace aumentar ni es una diferenciación del "objeto", porque esta forma vacía no tiene ningún contenido que se pudiera diferenciar. Así vemos que de hecho hay grados de universalidad dentro de lo formal como dentro de lo material. Y que además en *este* sentido no hay ninguna diferencia relativa entre forma y materia, de manera que algo pudiera estar en relación con una forma inferior y simultáneamente para una materia superior. Con esto se da la justificación y la necesidad de una limitación entre la ontología formal y la ontología material, pero al mismo tiempo la cercana relación entre ambas. Las formas vacías de ninguna manera se nos presentan como formas vacías, sino siempre llenas de un contenido, por otra parte cada contenido se presenta en una forma. Finalmente no todo contenido puede entrar en cada forma, sino que hay un orden o coordinación. Cada genus y cada species son algo material, tienen un contenido, de manera que *esta* especie sólo puede pertenecer a *este* [35] genus y cada una sólo a uno. Pero el genus y la species en general son formas vacías; las formas vacías, que según la universalidad están entre el objeto en general y el individuo.

§ 2. GENUS, SPECIES, INDIVIDUUM EN RELACIÓN CON LAS FORMAS FUNDAMENTALES: OBJETO, QUID, SER. OBJETOS PRIMARIOS Y SECUNDARIOS. OBJETOS IDEALES.

Volvamos a las tres formas básicas: objeto, quid y ser, y examinemos cómo genus, species, individuum se relacionan con ellos. El objeto es lo que *es*; aquello *que* es, su contenido. Si esto debe ser transformado en una válida afirmación material, entonces todas las formas deben ser llenadas con un contenido, y esto de manera que los contenidos que entran en los distintos lugares vacíos, están en una conexión interna. Si el objeto es un individuo, entonces el ser significa primeramente un "esse in se", independiente, ser fundamentado en sí, por tanto "ser concreto". (Si al mismo tiempo también significa "ser real", esto no quisiera discutirlo aquí, ya que para el estudio del problema de la realidad no se dan las necesarias condiciones). El quid es en este caso una especie ínfima, una especie ya no diferenciable. El individuo

no es aquí una forma vacía, sino un individuo concreto; especie en individuo *es* concreto, y *concreto* individuo *es* en un sentido más que formal. Si el objeto es una especie, entonces el ser es un “inesse”, “habitar dentro”: para una especie ínfima “esse in individuo”, ser en un individuo, y esto es ser real o posible. Si la especie fuera del individuo tiene todavía una posibilidad de existencia se discutirá más tarde²³; ella es al mismo tiempo el quid, al que se atribuye el ser en esta forma. Igualmente el ser de la más alta especie y del género es esse in individuo; pero este inesse es mediado por las especies inferiores y por esto quiere decir al mismo tiempo un ser en las esferas inferiores.

[36] Se puede dudar sobre si se toleran el genus y la species para ser tratados como “objeto”. Esta cuestión quizá se pueda aclarar por medio de la reflexión de las relaciones lógicas correspondientes. A cada forma ontológica corresponde una forma lógico-gramatical. “Objeto” significa aquí “sujeto” del cual se puede afirmar algo. Afirmar que ellos existen y *lo que* son - esto se puede decir de hecho en principio de cada individuo, de cada especie y de cada género. Pero aquí sale de nuevo la duda de si el “objeto” en el sentido ontológico realmente significa todavía algo diferente que sujeto lógico. Cuando digo: “el genus es más universal que la species”, entonces el “genus” en esta frase es sujeto. Pero no *sólo* en esta afirmación tiene una consistencia; esta su existencia lógica tiene una existencia prelógica por presupuesto. Ahora se podría decir de nuevo: el genus como tal puede tener un ser antes e independiente de su ser sujeto. Pero, si no es sujeto en una frase, ¿qué sentido tiene entonces llamarlo “objeto”? Para poder afirmar algo sobre esto, debo “hacerlo objeto”, es decir, dirigir hacia él una mirada espiritual, la “intención”. Así se convierte en un “objeto intencional”, “objeto para mí”. Esto no es lo mismo que “sujeto lógico”. Pero ¿es lo mismo que hemos señalado antes como la forma ontológica más universal? Y si no es lo mismo, ¿queda todavía algún otro sentido para esta forma universalísima? Primero debemos afirmar: ¿Es el “objeto intencional” en general una forma ontológica? Luego: ¿es la forma más universal? A la primera pregunta: ser objeto intencional significa [37] “existir para un sujeto conocedor”. “Sujeto conocedor” ya no es una forma vacía, tiene un sentido material. Pero permite una formalización: “objeto que está en cierto modo en una determinada relación con un objeto”. Pero esta forma vacía contiene una considerable limitación, no es por lo tanto la forma ontológica más univer-

23* Cf. [Anexo I, p. 531].

sal. Si eliminamos la limitación, entonces tenemos de nuevo la forma más universal que puede ser llenada por todo y por cada uno. No se debe dejar desviar en el sentido de que tengamos que poner cada vez esto o aquello en lugar del objeto. Esto pertenece necesariamente a la forma vacía, aparece ya con esta llenura ya con aquella.

Pero, sin embargo, podría ser que la forma permita una llenura más o menos "auténtica". En la frase del ejemplo "el cuerpo es pesado" entra una forma de la que hasta ahora no se ha hablado. Lo "pesado" no responde al "¿quid?", sino a un "¿cómo?", no significa un "quod est", sino un "quale". ¿Es esta una forma igualmente universal como la del objeto y del quid? El objeto es aquello que es. Siempre le pertenece un quid. Se puede así decir en la misma universalidad: todo objeto es cualquier cosa. ¿Se puede decir en la misma universalidad que cada uno sea de alguna manera? Si el quale tiene un lugar junto al quid, entonces debe diferenciarse de él, debe destacarse de él por lo menos abstractamente, aunque no pueda realiter separarse. Esto puede fundamentarse ontológicamente en que el quid no es totalmente algo simple. Si es algo completamente simple, entonces puede en este quid simple ponerse de relieve su propio quale y por eso también corresponder al objeto. [37a] Si el quid es un compuesto, entonces puede lo que en él es, en cuanto que sólo puede estar en un quid, pero él mismo no puede ser un quid, puede designarse como perteneciente a él y por eso al objeto (un "accidente"), y en cuanto es un accidente calificador del quid y del objeto, como cualidad. Se pueden aclarar las relaciones formales a través del material, a través del cual encuentran ellos plenitud: de Dios se dice que hay una manera impropia, una manera alegórica de hablar, empleada por las criaturas, por la que le llamamos sabio, bueno, justo etc. Sería más propio decir que es la sabiduría, la bondad, la justicia, etc.; y todavía con más propiedad se puede decir que no es esto ni eso ni aquello separadamente, sino todo en uno, su una esencia completamente simple e indivisible. Con esto está dicho que a él no se le puede atribuir ningún accidente y ninguna cualidad; pero con esto todavía no está decidido, si a él no le es propio ningún quale (como perteneciente inseparablemente al quid). (Cuando se dice sólo Dios es *bueno*, sólo Dios es *santo*, entonces son intentos de atribuirle un quale inefable). La investigación material nos podrá enseñar todavía otras llenuras del quid simple y del quale. El quale, que habita como único en un quid simple, y el que, como accidente, pertenece a un quid, son como formas diferentes entre sí que hay que separar (por eso también terminológicamente es mejor mantener separadas en cuanto quale y cualidad). Así aquí nos hemos topado con las formas

que están ligadas a un ámbito de objetos limitados. Una tal limitación vale también para la especie y ante todo para el individuum (para el individuum en general y para la forma especial del individuum concreto, a la que sólo corresponde una sola llenura), que responde al ¿quid?

[38] Pero además se muestra que quale y cualidad son secundarios frente al quid. Quale y quid no son independientes uno junto al otro; de ninguna manera están el uno *junto* al otro, sino uno en el otro: lo *que* es un algo simple, tiene su cómo, y lo compuesto se desintegra en cuanto *como* es (y en los otros accidentes) se determina por esto. Por otro lado, se puede decir: las “cualidades” estructuran el quid; en cuanto tal se podría considerarlas como lo “anterior”, que está presupuesto para el todo que lo estructura. (La cuestión de esta prioridad no la vamos a investigar ahora). Pero al objeto pertenece el quale a través del quid. ¿Tiene esto alguna importancia para el modo como ambos por su parte son objeto? Sujeto lógico puede ser el quale tan bien como cualquier otra forma. Pero su ser está diferenciado –y, es decir, diferenciado ya *formalmente*– frente al de los otros, de las formas “más primarias”. Lo que da llenura a esta forma no es ningún ser de primera mano. El quale está cada vez en un quod quid est, y esto de nuevo en un “objeto”, cuyo “quid” es. Con esto se revela *dentro* de la ontología formal una múltiple significación del objeto que corresponde a una múltiple significación del ser. Lo *que es en sí*, es *objeto primario*. Lo que está en otro, inmediatamente en un objeto primario o por medio de otro, podemos llamarlo objeto secundario, correspondiente a un ser secundario que lo posee. Lo “primario” significa una limitación frente a la forma más universal del objeto. [39] No puede todo ni cada uno entrar en esta forma. Pero todo lo que, en el sentido general de la palabra, puede ser tomado en consideración como objeto, señala de nuevo al objeto primario. A esta forma corresponde un determinado modo de llenura²⁴: debe ser un ente que ya no señala a otro; le basta claramente el individuum.

Ahora lo importante es comprender con agudeza al individuo para desligar lo formal de lo material y establecer su relación con las otras formas ontológicas. El individuum es un singular, un único. Este puede estar fundamentado en lo *que* es: si éste no permite una repetición. Así no puede el ser divino, ya que abarca todas las plenitudes,

24* Se trata de una referencia a otra cosa, en la *que* tendría que ser. No se puede rechazar una referencia a otro, un ente separado del él (por ejemplo, en el sentido de causa-relación).

existir en más ejemplares. Por eso Dios debe ser considerado como auténtico *individuum*.

Si los ángeles, según la angelología tomista, cada uno presenta una especie propia, entonces tenemos también en ellos cada vez un *quid*, que sólo una vez puede existir en el individuo. Y si esto vale también para los individuos humanos que ninguno es completamente igual al otro, entonces también se daría aquí el caso de que la singularidad estaría fundada en el *quid* del objeto. (No vamos a entrar aquí en que si la esencia de Dios, de los ángeles, del hombre sea *de hecho* así; las ideas correspondientes sirven sólo como ejemplo de una plenitud posible de la forma, que vale para *explicar*). Junta está la posibilidad de una especie inferior, que se pueda singularizarse en una multitud de individuos limitada o ilimitadamente muchos. Un ejemplo de limitación efectiva del [40] número de posibles *particularizaciones* lo tendríamos, si hubiera la tarea de elaborar una materia de cantidad limitada para un número posible de cuerpos completamente iguales, por ejemplo todo el oro del mundo para bolas de 10 cms. de diámetro. Estas bolas serían entonces todas de hecho posibles individuos de la especie "bola de oro de 10 cms. de diámetro". Si se pasa del ejemplo realmente posible al ejemplo mentalmente posible, así resultan ilimitadamente muchos. A esta especie de individuos pertenecen todas las cosas materiales. Si efectivamente no todos los bloques de granito del mundo son iguales, entonces esto es —medido en la esencia de granito— "casual". Al granito como tal no se le opone una serie de individuos iguales. El *principium individuationis* debe quedar aquí fuera de la especie. Muchas veces se ha tomado en consideración la determinación especial para esto, en Tomás es la materia. Esta cuestión pronto será tratada de nuevo²⁵. Para nuestra problemática basta por lo pronto el establecimiento de una doble forma de individualidad: de una, en la que la "*haecceitas*" (el "*ser esto*") está fundada en la "*quidditas*", y de la otra, en la que su fundamento está fuera del *quid*. Este "fuera de" muestra que el *quid* debe estar dentro del individuo unido con algo que en sí no está establecido y al cual lo fijado en este *quid* es casual en cierto sentido, es decir, en un sentido formal de *materia*, que todavía debe ser explicado. La forma universal del individuo es conservada en ambos casos. La diferenciación de la forma señala la plenitud en diferentes ámbitos de objeto.

25* Cf. [Anexo I, p. 531].

¿Está, pues, justificado considerar al individuo como “objeto primario”, al que hace referencia todo lo que se puede [41] llamar objeto? Cada individuum es “species in individuum” o “quidditas” en “haecceitate”. ¿Tiene la especie o cualquier otro “quid” un ser fuera del individuo? Examinamos la cuestión primero para la especie inferior, por ejemplo para la que se habló antes en el ejemplo, la bola de oro de 10 cms. de diámetro. Ella es lo que es cada uno de los individuos correspondientes, y es en cada uno. ¿Puedo verdaderamente decir: “es”? ¿No *son* más bien tantas especies como individuos? No se puede negar que cada individuo tiene *su* especie. Sería *nada* y *no* sería, si no la tuviera. Y sin embargo ¿*es* la *misma* especie en todos? Es la vieja discusión en torno a la existencia de las “ideas” o “universales”. Su existencia especial aparece clara en los individuos y en que este “ser en” y la misma especie individual dependen del individuo y su ser, igualmente. ¿Pero precisamente no está bien claro en nuestro ejemplo que de la existencia de la especie individual y de los individuos antecede otra cosa? Ellos han sido *formados* como ejemplares de esta especie. “De esta” es decir, de lo universal, que en muchos “ejemplares” puede ser formado. Ella ya *era* antes de que existieran los individuos. ¿*Cómo* era ella? Alguien ha “tenido la idea”, o el que ejecutó, o al principio otro que dio la orden. Aceptemos por simplicidad, que el “creador” de la “idea” y el ejecutor fueran el mismo. Se dice que la idea ha existido antes de su “realización”, “en el espíritu” del artista. [42] ¿Qué quiere decir: “ser en el espíritu”? No podemos dar ninguna respuesta satisfactoria, pues sería posible sólo en relación con una ontología del espíritu. Pero es muy claro: “ser en el espíritu” significa por una parte un nexo con una persona espiritual, por lo tanto de nuevo con un individuo. Por otra parte no se elimina la universalidad: La “idea” no pasa a los ejemplares, queda en el artista aún después de haberla realizado; y es, en la aceptación de una realización perfecta, *la misma* “en su espíritu” y en todos los ejemplares. “Realización” no tendría sentido, si no se presupusiera la universalidad como “lo mismo aquí que allí”.

¿Encuentra el espíritu lo universal cuando se dice que se forja “una nueva idea”? ¿O quiere decir que él la crea de sí mismo? Y si se afirma esto ¿cómo hay que entender que él siendo individual, puede sacar algo universal desde sí? Estas son cuestiones que aquí no estamos forzados a tratarlas y que exigen una investigación a los problemas correspondientes de constitución. Nosotros no podemos seguir esta línea, para no romper el marco de la problemática ontológica. Si se tratara de hecho de un “producir” o “sacar” lo universal, entonces

con esto sería expresada su dependencia de un individual. Entonces esto también valdría si se pensara en Dios como el espíritu creador (como la interpretación agustino-tomista de la doctrina de las ideas platónicas explica las ideas como arquetipos de las cosas en el espíritu divino). Si, al contrario, la "formación" de ideas habría que concebir como un hallarse fuera del espíritu, [43] entonces se debería preguntar qué quiere decir el hallar y *como lo que* ha sido hallado. El hallar señala de nuevo la dirección de la problemática de la teoría del conocimiento. Pero este ¿"como lo que?" debe poder responderse en nuestro marco. La idea o especie "bola de oro de 10 cms. de diámetro" "surge ante mí". Indiferentemente de si yo tengo la imagen de la fantasía de una bola ante los ojos o pienso en el concepto abstracto o "intuyo" la idea universal como algo objetivo y existente para sí (como sea que dicha intuición puede ser pensada) - en todo caso hay una relación con lo individual. La imagen fantástica misma sería algo individual y además unida con una intención general en una multitud de ejemplares de la idea que tendría que "representar". Y la misma intención en un círculo de ejemplares individuales quedaría también en el concepto y en la idea universal. Pero precisamente era la indicación por la que preguntamos: el que indica una posición prioritaria del individuo y del ser individual.

Para las especies más elevadas y para el genus vale en tanto lo mismo que para las especies más inferiores en cuanto también ellas tienen un *esse in individuo* y otro ser, fuera de la concreción - "in abstracto" - en donde de nuevo la "idea abstracta" contiene una indicación a posibles ejemplares individuales. La relación con el individuo en este caso va a través de las especies inferiores. En la relación de la especie con el individuo entra la del género y la de especie. Confrontemos: color, rojo y finalmente el matiz determinado de rojo, como se halla [44] concretamente aquí y allí o puede hallarse. El color sólo puede entrar como una especie de color, el rojo no de otra manera que en un determinado matiz de rojo. Esto significa que el color no se puede realizar más que como se determina al mismo tiempo más cerca respecto a su contenido; aquí hay las posibilidades que vienen en consideración para la determinación diseñada en ella misma: El color puede especializarse sólo dentro de la escala de colores y no como en diferentes estructuras de espacio, aunque puede aparecer concretamente en diferentes estructuras espaciales. La diferencia de especificación, concreción, individuación sobresale claramente. La individualidad recibe el color en cuanto entra en la estructura de un individuo concreto, en este caso una hechura-formación espacial.

Concreción, el “crecer juntos” con los otros momentos que pertenecen a la estructura del individuo. La especie más inferior, que en una mayoría de ejemplares puede aparecer (por ejemplo, un cubo rojo oscuro de determinado tamaño) —considerado como “idea”— pero todavía no es concreto; sólo en su realización en el individuo las partes estructurantes verdaderamente “han crecido juntas”. La determinación espacial es al color como tal extraesencial (si bien, es esencial que ella sólo en uno pueda “darse” con amplitud espacial), pero la determinación de color hasta su último matiz es esencial a ella. Una relación análoga como entre color en general y el color de la escala de colores existe entre el tono en general y la escala de tono: la relación formal de género y especie, de la que ya se habló antes. Pero estas formas con su realización: como color en sus especies o el tono en sus especies, tienen un modo especial del ser. Hay aquí algo [45] objetivo, que tiene sus propias leyes. Esta objetividad tiene existencia independientemente de los individuos, en los que ella concretamente se puede realizar, independientemente también de todos los espíritus concedores por quienes puede ser captada²⁶.

Aquí se destacan tres tipos de ser: el de los individuos concretos y sus momentos constructivos (en cuanto son “compuestos”), el de las formas vacías y el de las “ideas materiales”. Investigamos el ser del individuo para caracterizar qué es individuo “en sí”. Esto depende ciertamente de que el individuo concreto está completamente “pleno”, de que tiene en sí todo que le pertenece. (Por eso no está excluido que algo de lo que es no es actual sino sólo potencial; además, que puede pertenecer a su ser, estar en unión con otros, en cuanto es él mismo). Al contrario el vacío de sus formas vacías exige la llenura, y de esta necesidad está también atrapado su ser. Nos parecía que esta necesidad está satisfecha sólo cuando ellas experimentan la llenura individual a través de individuos concretos, o bien a través de sus momentos. Cuando esto ha sucedido, entonces por otra parte ellas han entrado en los individuos: participan en el ser individual, es decir, tienen su “ser en” los individuos. Pero esta relación se ha hecho cuestionable por medio del tercer ser, el ser de las ideas materiales. De las especies inferiores, concretas, se puede decir que tienen —como las *formas*— un “ser” en los individuos: [46] es decir, dentro del individuo lo que llena las formas son la “plenitud”. Pero libres de los individuos tienen —de nuevo como las formas— un ser “necesitado”. Forma y plenitud hacen

26* Qué sentido pueden tener “dependencia” e “independencia” de los espíritus cognoscentes se tratará en otra ocasión.

referencia en su ser especial a unos y otros y al individuo, en el que ellas tienen su sitio y en el que se encuentran. Pero las formas corresponden a una plenitud concreta, son la forma "individuo" misma y la forma de sus momentos de estructuración. Las ideas materiales de grado de generalidad más alto estructuran a las especies inferiores y por medio de ellas a los individuos. Ellas son (como también ya las especies inferiores en relación con las formas más universales por una parte, el individuo por otra) una plenitud formada, pero que puede todavía entrar en otra forma. Como posibles momentos de estructuración también tienen un "ser necesitado". Pero su contenido independiente, que sirve de base a esta posibilidad, es algo "en sí". El color, el tono, la figura geométrica —e igualmente las especies en las que se diferencian— no cuestionan los individuos, en cuya estructura pueden entrar. Uno puede sentirse tentado a llamarlos individuos. Esto no se permite por su doble carácter, en razón de que ellos junto a su ser independiente pueden tener el de un momento estructurante. Pero "objetos" en un señalado sentido frente a la forma general del objeto también lo son ellos. Se puede designarles como "objetos ideales".

Con esto hemos descubierto de nuevo una forma fundamental ontológica. [47] Cuando al principio sólo se tenía que señalar el ámbito de la ontología formal, en cuanto queríamos investigar las formas "acto" y "potencia" que están en cuestión, así se nos hace necesario ahora buscar la pluralidad de las formas, con que nos hemos encontrado, según un orden entre ellas.

§ 3. CLASIFICACIÓN DE LAS FORMAS ONTOLÓGICAS SEGÚN LOS GRADOS DE UNIVERSALIDAD. INDEPENDENCIA - DEPENDENCIA, TODO - PARTE, SER COMPUESTO — SIMPLICIDAD.

Un primer principio del orden lo hemos encontrado en la universalidad. Vemos: universalidad y formalidad no son lo mismo; las formas vacías mismas son más o menos universales. En la forma ontológica más universal del "algo" o del "objeto en general", que corresponda a la forma lógica del sujeto, todo y cada uno puede entrar. En la forma del genus pueden entrar sólo génera, en los de especies sólo especies, en los del individuo sólo individuos. Si recibimos en la forma del individuo el "esto" con lo que está ya determinado, entonces puede sólo ser llenado por *un* individuo. (El "esto" tiene una general

consistencia del sentido, es por lo tanto todavía forma universal: pero está en este sentido el que sea la fijación de un singular, y se puede entender que individualiza la forma misma).

Junto al “algo” hemos llamado como igualmente universales formas básicas el *ser* y lo *que* es el objeto. Lo “igualmente universal” parece que necesita una cierta corrección, en cuanto que el *ser* y el *quid* mismo todavía pueden entrar en la forma del objeto. Pero por otra parte cada objeto es un *quid* y es un ente con el sentido formal más universal de la palabra. El *ser* es una forma universal que permite una [48] múltiple llenura material a través de diferentes *modos de ser*, pero al mismo tiempo, correspondiendo a estos modos, una diferenciación formal. Todas las formas vacías tienen su modo característico —lo que caracterizamos como “ser necesitado”— que es una llenura material de la forma *universal* de *ser*, pero igualmente una *forma* especial de *ser*, que responde a este modo: *ser*, que está respecto a otro *ser* en la relación *r* (la llenura material de la *r* es la muestra para el *ser* de lo concreto en que la forma encuentra la plenitud correspondiente y en lugar del modo de *ser* de la forma entra primero el *ser* “auténtico”). Por lo tanto las formas de *ser* se ordenan paralelamente a las formas de los objetos según grados de universalidad. Pero ya en la separación de las formas del *ser* según la clasificación de la universalidad aparece otra: aquélla que es según *independencia* y según *dependencia*. Si nos quedamos primero con el sentido, entonces sería independiente sólo el *ser* al que ninguna relación pertenece ya, que subsistiría totalmente en sí. Según esto el *ser* de todas las formas vacías es un *ser* dependiente. Por eso universalidad y *independencia* no van paralelas: pero tampoco existe la relación contraria: como si las formas más universales fueran las más dependientes: ya hemos visto que el *ser* del *genus* y de sus diferencias específicas es más independiente que el de las especies más inferiores, especies no más diferenciables. Pero así como universalidad de los objetos y del *ser* van paralelamente, así también la *independencia* de los objetos y del *ser*. Se puede decir: todas las formas como tales son dependientes, pues el vacío significa una referencia a la plenitud. [49] Las formas fundamentales más universales ya muestran su *dependencia* en cuanto ellas se solicitan mutuamente. Cada objeto *es* y lo *que* es, es un objeto; pero también es lo *que* es.

Así las diferencias de mayor y menor universalidad e *independencia* también se deben encontrar en el *quid*. El *quid* es la forma de la plenitud, que anhela la forma del objeto. Y a cada forma de objeto.

distinta según la universalidad e independencia corresponde una plenitud específica. Al algo en general le corresponde el quid en general, al individuo la especie inferior ya no más diferenciable. Genus y species como plenitud formada son tanto diferenciaciones de la forma de objeto como de la forma-quid. Independientes pueden ser sólo objetos concretos, en los que todo lo formal está completo y toda la plenitud está formada. Pero sus formas modelan la independencia, como lo vimos en el individuo y en un determinado sentido también en el objeto ideal.

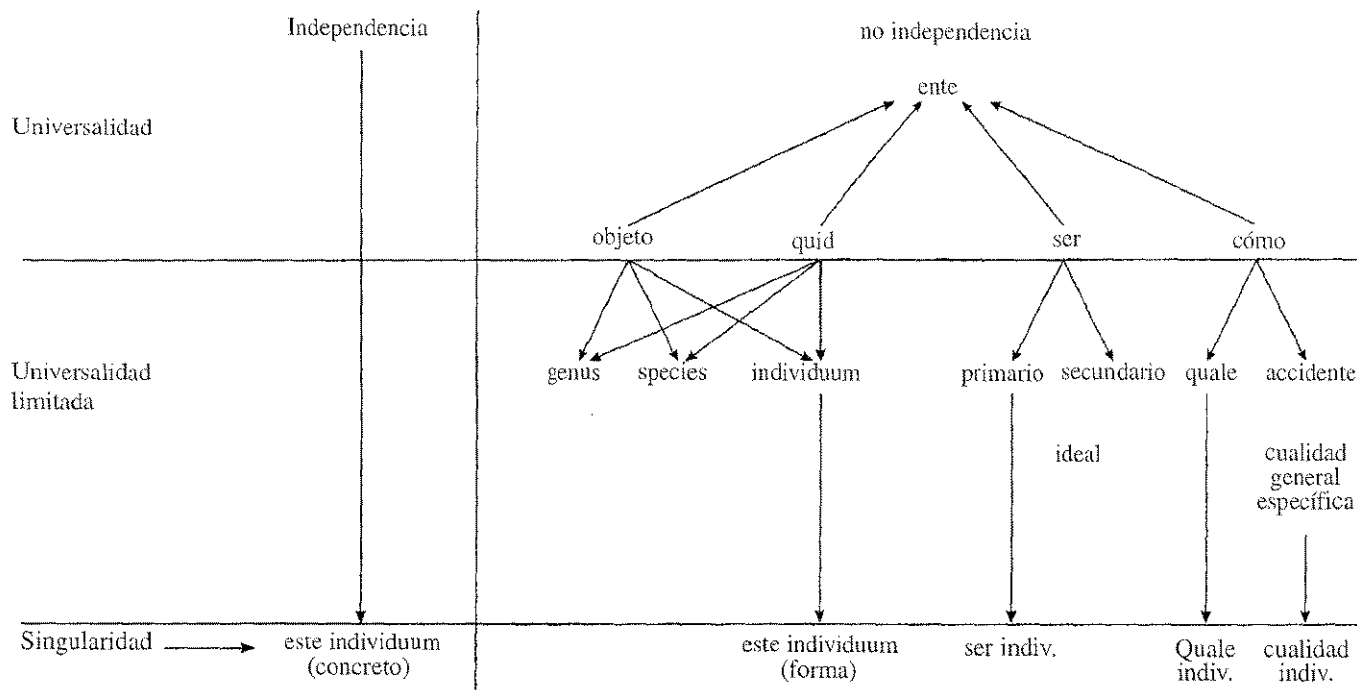
Con la contraposición de independencia y dependencia se relacionan otras dos: la de *todo* y *parte* y la de *ser compuesto* y de *simplicidad*. Independiente sólo puede ser un todo, una parte siempre está “necesitada”. Un todo puede ser un simple o un compuesto. Un todo simple sería aquél en el que forma y plenitud así como ser y lo que es coinciden, donde por tanto las tres formas fundamentales fueran inseparablemente uno. Es ilustrativo que tal todo completamente “sin necesidad” [50] sería por lo tanto independiente. Pero también un todo compuesto puede ser independiente, cuando allí todas las formas son plenas o realizadas. Una parte puede ser simple o compuesta. Las partes compuestas hacen referencia al último simple; ambas son independientes.

Hemos intentado presentar de manera resumida la clasificación de las formas según los puntos de vista que hemos ido adquiriendo, sin que esta provisional vista de conjunto quiera arrogarse ser completa y definitiva.

[VER EL ESQUEMA GRÁFICO, p. 274]

Todas las formas son dependientes, todas son parte de un posible todo, las formas universales son simples; en cuanto que las más universales se encuentran en las más especiales y se destacan de la consistencia específica, uno puede verlas como sus partes y las especiales como compuestos, aunque naturalmente no es una composición real. Todos [51] los individuos concretos son un todo independiente, sea simple (esto sólo se halla perfecto en Dios) o compuesto.

Género y especie, tomados como forma plena, son de universalidad limitada, posibles partes de un individuo y como tales son independientes. Pueden ser compuestos: como tales determinan el quid del



individuo. Pueden ser simples: entonces determinan el cómo del individuo y estructuran eventualmente su quid.

Ya hemos tenido ejemplos para ambos modos de género y especie. "Color" y "azul" están en la estructuración del individuo, aquí de la cosa visible, de las determinaciones de su cómo. Ellos estructuran al mismo tiempo lo *que* es: un cubo azul de determinado tamaño, etc. La especie más inferior que constituye su quid es seguramente algo compuesto. Las "*cualidades*" que la construyen, están en relación con su parte del todo y son relativamente simples. ¿Se deben considerar como totalmente simples? Color y azul tienen un lugar en la estructura de la cosa y tienen mutua relación. La casa es azul. Tiene un color. Éste es azul. Azul es la cualidad de la casa concreta. Color no es cualidad de la cosa concreta. Le corresponde sólo como cosa tener *un* color, ya que a la estructuración de la cosa como tal pertenece el color, pero uno determinado cada vez. En las cosas concretas puede aparecer el color sólo como esta o aquella especie de color. Entonces es "una parte" de esta especie y la especie compuesta de "color" y del carácter específico de color, ¿es, por otra parte, color algo [52] último y simple, y en todo caso el carácter específico de color? El color se une con el carácter específico del color como si entonces color y azul estuvieran el uno junto al otro. Si una cosa tiene color, entonces esto significa que es roja o azul o verde, etc. Si yo digo: el color es azul, entonces no nombro una propiedad del color, sino lo indico a él mismo, el color existente, con su nombre. Donde hay color, siempre hay *un* color. En la estructura de la cosa hay un lugar al que pertenece el color, pero esto significa *un* color. Color no es una forma vacía que se llena con azul. Hay una forma que la llenan ambas una con otra: esta es la cualidad. Que color no puede ser sin rojo o azul o verde, es lo característico de una auténtica especificación. Coincide en el ser, pero, sin embargo, hay que hablar de composición. Se puede concebir el color como algo simple, si considera la peculiaridad del color en contraposición a lo peculiar del tono; igualmente se puede concebir el azul como algo simple, si se tiene en cuenta su peculiaridad en comparación con el verde. Pero uno toma el azul en relación con color, entonces hay coincidencia y al mismo tiempo diversidad. El color no es sólo azul, sino azul o rojo o verde. etc. Azul es color, pero *determinado* color. Hay que hablar de la composición de ambos aspectos, si se considera el género y la especie en relación mutua.

En las últimas consideraciones se destaca que todo y parte misma son una forma vacía que es capaz de una [53] diferenciación formal,

y de una llenura material múltiple. Igualmente los otros principios de clasificación —universalidad, independencia, simplicidad y sus contrarios— son formas vacías. Todos ellos tienen algo en común, es decir que presuponen formas fundamentales y expresan el uno al otro su relación, pero no sólo eso, sino al mismo tiempo algo que está a la base de esta relación.

Ahora no queremos continuar con esta investigación general. El ámbito de la ontología formal está abierto por lo ya dicho y se ha mostrado como un gran campo de investigación. Lo que importa ahora es examinar las formas que ya hemos encontrado, si nos pueden dar una explicación sobre acto y potencia, y eventualmente todavía buscar aquellas cosas que son de importancia para nuestra cuestión.

§ 4. POTENCIALIDAD Y ACTUALIDAD EN LA REFLEXIÓN FORMAL-ONTOLÓGICA. FORMAS Y ORIGEN DEL DEVENIR. APORÍA DE LAS IDEAS Y DE LA CREACIÓN

Se explicó en el primer apartado que acto y potencia tienen múltiple sentido en el marco tradicional del lenguaje. Los nombres se emplean para actualidad y potencialidad, es decir, para el ser actual y potencial, que a su vez deben entenderse doblemente: 1. como ser real y posible; 2. como dimensión del ser de un ser que se desenvuelve en el tiempo y como modos del ser que preceden y siguen a esta altura en el “ahora”. Después para la actividad de un ente y para la capacidad para esta actividad —en este sentido la potencia es principio del acto; finalmente el acto también es usado para lo que da el ser a un actual no según su plena consistencia, esto es, un potencial que lleva al ser actual— en este sentido el acto está presupuesto para la potencia. El *in actu esse* y el *in potentia esse* son modos del ser, son llenuras materiales de la forma del ser, como tal también necesitada de una explicación por medio de una ontología material. Pero con esto son designadas al mismo tiempo diferenciaciones formales del ser, con el “*in potentia esse*”, es decir, un ser que hace referencia a otro (el actual). [54] Habrá que aclarar estos modos de ser tanto formal como materialmente sólo en relación con el ente al que corresponden. Ya hemos visto que a las diferencias del ser van paralelas las diferencias de los objetos y de aquello que son. Se ha de suponer desde un principio que no cada objeto cualquiera puede ser actual o potencial.

Si un ser actual –en el pleno sentido del ser actual y altamente desarrollado–, es “ser no necesitado”, es decir, un ser tal que no tiene en sí mismo ninguna referencia a otro, entonces sólo puede ser ente independiente simplemente actual, es decir, sólo un individuo, con todo *simplemente* actual sólo un tal en el que todo lo que está contenido participa en su actualidad. Frente a esto a todo dependiente para sí sólo puede corresponder un ser potencial, es decir, a todas las formas, a todo lo universal, a todas las partes. Luego sucede –de manera puramente formal– que sólo un perfecto todo simple puede ser sin más actual. Esto sólo puede ser el individuo, en el que el ser ya no puede ser separado de lo que es, en el que todas las formas fundamentales coinciden, el ente sin más. No puede darse más que como *uno*, que baste a esta definición formal, porque si no el “quid” y los “ejemplares” en los que aparece, serían separados. Nos encontramos de nuevo con la idea de Dios en el plano puramente formal, con la equiparación de *actus purus* y ser sin más. Si todo no simplemente ser actual debe ser llamado potencial, entonces el ser potencial, que corresponde a las diferentes formas y modos de ser que hemos encontrado, debe diferenciarse según los diferentes grados del acercamiento al ser puro.

[55] ¿Tiene, sólo formalmente, un sentido hablar de un ser que no es “simplemente actual”, pero tampoco simplemente potencial, sino en parte actual, en parte potencial? Se podría pensar en un individuo y eventualmente en los objetos ideales, cuyos modos de ser tenían una marca antes de las de las formas vacías y de las especies inferiores. Al ser de los individuos lo hemos designado como independiente; pero contra la actualidad de este ser independiente surge la duda de que los individuos compuestos contienen partes en sí y que el ser de las partes es un dependiente. Si el ser dependiente es ser potencial y el todo se constituye de partes claramente dependientes, por tanto, de partes potenciales, ¿puede, entonces, el todo ser un todo actual? O ¿se debe decir: el ser de las partes *en el* individuo concreto no es potencial? Potencial son sólo cuando se considera para sí, pero en la estructuración del individuo las partes no tienen ningún ser propio, participan en el ser del todo, y, cuando esto ocurre, ya que es independiente, también debe llamarse actual, ¿entonces también a las partes se les debe atribuir su actualidad? De hecho habrá que decir que el “ser en” que tienen las partes de un todo, está determinado por el ser del todo, por otra parte, también el ser del todo codetermina. Se podrá decir que tiene que ser potencia, si es ser del todo es potencial. (Si el arquitecto tiene en su cabeza preparado el plan de una casa que quiere construir, entonces al color de la casa como a toda la casa corresponde un

ser potencial). No se puede decir de manera general que cada parte tenga que ser actual, si el ser del todo es actual — por lo tanto se piensa, por ejemplo, en el amarillo de esta casa no ya como color de la casa, sino separado de ella -. Con todo, a una casa real pertenece siempre también un color real y una figura. Sólo cuando se capta el ser de la parte para sí, se debe —independientemente de la potencialidad o de la actualidad del todo— designar como potencial. [56] (Si queremos de nuevo explicar el material, se debe pensar en una múltiple potencialidad de las partes como tales; así, en un posible ser intencional, por ejemplo, de ciertos tramos parciales, que a través de una mirada reflexiva pueda ser sacada de una línea; o en el ser posible en otros individuos concretos, que corresponde a los genera y species).

¿Puede, por lo tanto, un todo compuesto ser simplemente actual? Para poder responder a esta pregunta, debemos tener muy presente de nuevo con gran claridad lo que significa “simplemente actual”: significa ser *de tal manera* que en el ser no esté incluido nada del no ser: ningún todavía-no-ser, ningún no-ser-ya, ningún posible no-ser. Distinguimos entre los individuos concretos, para los que debemos ahora investigar la cuestión del ser actual, unos que llevan en sí su principium individuationis, y otros en los que hay un exterior. La cuestión debe ser tratada separadamente para ambos. Si hay un caso de individuación exterior, una especie concreta en un individuo, que podría también darse en otros individuos, ¿cómo es entonces la relación de las partes con el todo y el ser de ambos? A la especie le corresponde, además de su participación en el ser del todo, un ser posible “en otra parte”. ¿Esta potencialidad perjudica al ser del todo? Según parece no: es indiferente a la existencia de este cubo rojo, si y cuántos existen semejantes a él. Pero no está en el poder de esta especie que aquí o en otra parte y en general donde quiera *deba* realizarse en un individuo. Y esto significa la posibilidad del no-ser para esta especie *aquí*, pero [57] también la posibilidad del todo, del individuo concreto, que no puede ser sin esta parte, la especie, y de ninguna manera puede ser otra cosa que esta especie aquí y ahora. Con esto queda ya decidido que el individuo cuyo principio de individuación no está en la especie, no es simplemente actual. Entonces, ¿qué sentido tiene atribuirle ya la actualidad? Podemos circunscribirlo negativamente, es decir, en contraposición a la especie no individuada. El ser de la especie es en el individuo diferente del ser de la especie no individuada; y el ser potencial de la especie es la posibilidad para el ser, que ella tiene en el individuo, se plenifica allí. Si tuviéramos que designar el ser de la especie en el individuo como potencial, porque incluye la posibili-

dad del no ser, entonces sería en todo caso otra potencialidad que la de la especie no individuada. Y debemos preguntarnos qué distingue a esta y aquella potencialidad. Es en primer lugar la irreversibilidad de la relación entre esta y aquella potencialidad: un ser aparece visto desde el otro como lo auténtico, a lo que aspira. Y además: aparece como lo auténtico, porque tiene en sí algo de "plenitud del ser", es decir, de actualidad. Esto no es totalmente ser, que no tiene en sí ningún no-ser, pero contiene algo de ello en sí. Por eso el modo de ser de los individuos concretos, que no están individuados por la especie, no es pura potencialidad ni pura actualidad, sino potencialidad y actualidad a la vez. Por lo que hasta ahora hemos visto, parecía corresponderle la potencialidad de parte de la especie. [58] ¿Se puede decir que la actualidad se debe a la forma del individuo? Claro que no, pues la forma vacía es dependiente y como tal es potencial. Por lo tanto el ser actual no corresponde ni a la forma sin plenitud ni a la plenitud sin forma: ¿Cómo recibe el todo desde ambas? La pregunta parece inútil, si esta plenitud y esta forma nunca estaban separadas, sino desde siempre eran uno.

Otra cosa, por el contrario, es en el *entrar* de la plenitud en una forma o en el devenir pleno de la forma, para la que como ejemplos siempre se han impuesto las figuras artísticas y el devenir orgánico. Si queremos explicar las relaciones formales en este material, naturalmente debemos cuidarnos ante el doble sentido de la forma, de que no se imponga en el lugar de nuestro concepto formal-ontológico el concepto acostumbrado y necesario de la "forma material" en la ontología real, que también se llama "idea" o "especie". Según nuestra terminología el individuo era ciertamente la forma y la especie concreta era la plenitud a ella correspondiente. Con todo esta plenitud es ya plenitud formada; pues "especie" misma es ciertamente una forma vacía. Si tomamos el caso en el que un artista esculpe en mármol la figura de un niño, entonces la obra acabada es el individuo concreto. "Esto que aquí está", es la forma del individuo concreto. Lo que el artista "tiene presente" y lo que ahora realiza está ante él (llamado el caso ideal, cuando la idea es completamente realizada), es la especie concreta; ella está compuesta de otras especies simples: de la figura con su sello hasta en los últimos detalles, del color del mármol y de otras cualidades visibles, etc. [59] ¿Qué se ha hecho para que esta "idea" se haya realizado; hablando formalmente, el que la especie entre en la forma del individuo concreto? Es evidente que algo ha colaborado, sin lo cual la realización no hubiera sido posible: la *materia* que se trabajó para esta obra de arte por una parte, y el *obrar con-*

figurante por la otra parte. Sin lo uno y lo otro “esta cosa de ahí” no estaría presente, y no sería ésta. Por lo tanto, según parece, el individuo debe a estos dos factores la actualidad del ser. ¿A ambos en el mismo sentido? La materia, que fue trabajada, era ya antes del trabajo un individuo concreto —“este pedazo de mármol”— y tenía como tal un ser actual. Esto lo ha trasladado él a la nueva forma. Al mismo tiempo había en ella la posibilidad de recibir esta o aquella forma, y una de estas posibilidades la ha excluido en el paso a la nueva forma del ser potencial al actual. Pero de por sí no era esto posible a la materia. La acción del artista ha producido el paso de la potencialidad a la actualidad, en cuanto él tomó la materia y la trabajó conforme a su idea. También “en su idea” tuvo la obra de arte un ser potencial; *sin* una materia no hubiera podido llevar el ser potencial al actual, y si hubiera tomado otra materia, entonces hubiera sido otro individuo. Pero el que él se pudiera devenir en un nuevo individuo o que pudiera pasarse a esta nueva forma, para esto es la siguiente o última [60] causa la acción del artista, que es a su vez algo actual — el obrar de un individuo concreto. Y ya que esta acción consiste en que el artista realiza su “idea” en la materia, debe el nuevo individuo lo *que* es, y con esto a la vez su ser como tal a la “idea” plasmada que también se llama su forma de esencia o su acto. La forma, la materia y la idea son presupuestos para el obrar que condiciona el paso del ser potencial al actual.

Examinemos lo que formalmente se puede captar de estas relaciones materiales. Donde forma y contenido coinciden, allí se deduce a través de factores de otra clase su coincidencia y el ser actual del individuo, que siempre nace con esto. ¿Qué corresponde formalmente a estos factores, y es necesaria siempre una pluralidad de ellos? La materia es aquello *de donde* surge el individuo concreto, y ella misma es ya un concreto individuo. ¿En general para el surgimiento de un individuo concreto se presupone un otro, que llega a ser transformada en el nuevo? Con “surgir” o “devenir” se designa una nueva forma, un modo de ser que está orientado de otra manera como el ser potencial al ser actual, el paso del no ser al ser: se origina un objeto que no existía antes de la actividad creadora. Con todo se puede decir también que en nuestro caso se da un paso del ser potencial al actual, pues lo que llega a ser, el nuevo objeto, tenía antes en la materia y en la idea un ser potencial. Pero este paso del ser potencial al actual no es el que hemos encontrado dentro de la duración del ser de las cosas finitas: que de lo que ellas son, ahora esto ahora aquello, se hace actual. Mientras la cosa es potencialidad según toda su consistencia, vale

como todavía no ente. Para su devenir se presupone, fuera de esta potencia, un doble ser actual: el acto, que obra ese paso, y el ser de la materia, el cual era antes que entrara en la nueva forma. Este segundo ser actual no deja de existir, y el objeto, cuyo ser es, "no pasa" en cuanto nace el nuevo: sigue existiendo en [61] la nueva forma y tiene su ser *como* el nuevo objeto, pero su quid se ha cambiado. Sin embargo no es simplemente *la* forma del devenir. Fuera del devenir de un individuo concreto desde otro existe la posibilidad formal de un devenir "de la nada". El "de" tiene aquí otro significado que en el devenir a partir de un ente actual. "Nada" no es ninguna materia que es transformada. El "de la nada" significa que lo que llega a ser no existía antes, tampoco estaba "en otra forma" ¿Tampoco está presupuesto algún ser potencial del nuevo individuo para su devenir? Veámoslo antes: en la obra de arte hay como fundamento del devenir una doble potencialidad: "una materia" y "en la idea". La primera no tiene lugar en un devenir de la nada. ¿La segunda tampoco puede tener lugar? Para esto debemos aclarar todavía más el papel de la "idea".

La materia es aquello de donde se hace el nuevo individuo; la idea es la meta a la que se dirige el individuo, y el arquetipo según el cual está formado; el fin o el objetivo no indica allí una finalidad externa, sino lo *que* es el nuevo individuo, según el cual se ha devenido. Lo que es ahora actual, antes era potencial. Pero también esta potencialidad estaba ya unida a la actualidad. La idea del artista como tal tenía actualidad, el "ser en su espíritu" (independientemente de cómo hay que interpretar este "en el espíritu") era un actual. Es *la misma especie*, que antes estaba en el espíritu del artista como idea y ahora *además* está incorporada en la obra de arte. Pues además, la idea perteneciente al espíritu del artista no se translada a la materia y no es ahora el quid del individuo, como la materia [formada], que estaba allí antes, [62] sigue existiendo en la nueva forma. Precisamente por eso no se puede decir que la obra de arte haya nacido de la idea, como de la materia [formada]. Esta materia, esto es, el individuo mismo, ha sido plasmada, *según* la idea, es decir, en un ejemplar de la especie "ideal".

Ahora conviene considerar *ambas* posibilidades: llegar a ser de una materia sin la colaboración de una idea, ser configurado según una idea para su ejemplar sin colaboración de una materia. Tratamos de explicar la posibilidad de la segunda en diferentes casos imaginarios: 1. la creación originaria de cosas materiales; 2. la creación de espíritus puros; 3. la concepción artística, es decir, la configuración de la idea misma en el espíritu del artista. Así como la filosofía cristiana,

acorde con el relato de la creación y a diferencia de otras teorías de la filosofía natural, piensa sobre la creación del mundo, el Creador no ha formado una materia preexistente, sino simultáneamente ha creado la materia y las muchas figuras en las que ella entra, es decir, las configuraba *mientras* él las creaba, según una plenitud de diferentes ideas en individuos concretos. Por lo tanto, se trataría aquí de una materia, pero ninguna preexistente. El individuo concreto debe su actualidad únicamente al “fiat” creador. Hay aquí una llamada-a-la-existencia de algo que no existía antes a través de un simplemente actual, una comunicación del ser. En los espíritus puros tenemos igualmente esta comunicación, y aquí aparece más claro que no hay nada presente “de la que” ellos surgen, ya que el nombre de “espíritus puros” claramente quiere decir que ellos, después que [63] han entrado en la existencia, tampoco tenían en sí nada de materia sino que eran las especies puras, individuadas en sí. Con todo, habrá que examinar todavía si esta “carencia de materia” realmente corresponde a todo sentido.

¿Cae además de “de la que” también aquello, “según lo cual” el individuo ha sido configurado, o se puede hablar de una idea, según la cual esta especie ha sido plasmada? Seguramente responde a la idea de la creación el que el Creador que llama a una criatura a la existencia, sabe antes lo que quiere crear, por lo tanto tiene una idea del ángel. Hay aquí sólo un ejemplar de la especie; a la idea en el espíritu divino corresponde en el espíritu creado rasgo por rasgo como una “imagen” perfecta del “arquetipo”. A pesar de ello la idea y su imagen coinciden totalmente en cuanto al contenido, sin embargo no son de considerar como “lo mismo”. Pues, si Dios llama a algo a la existencia, significa ciertamente que le da un ser propio, diferente del ser divino, que surge algo que antes no existía. Los espíritus puros creados son individuos concretos, sustancias de no menor independencia de ser y plenitud de ser que las cosas materiales. Propiamente tenemos sólo en esta forma del devenir un nacimiento auténtico, mientras que la primera forma, el “devenir de”, más bien era un llegar a ser transformado. Ciertamente analogon del “acto” de la creación tenía lugar también allí, en el “crear” del artista, ciertamente no sin que materia [formada] y especie de la obra “puedan juntos”. Pero un “crear” criatural no es un préstamo del ser actual, sino en cierta manera *utilización* del ser actual, digamos, material para “sacar de sí” una idea.

Pero ¿cómo sucede con esta idea artística misma? ¿No es realmente una “criatura” del espíritu del artista, es decir, algo que [64] él sin recibir ayuda de un preexistente “en sí” llama a la existencia?

Apenas hay un proceso espiritual más misterioso que el “concebir” ideas artísticas. No es aquí el lugar de investigar esto y sus diferentes formas de ejecución posibles; así se podrá decir sin un análisis más detallado: la intervención voluntaria juega aquí un papel más o menos importante, pero, sin embargo, en cuanto embestir en un material “interiormente” existente y además mano en mano con una organización de este material que se realiza involuntaria y ampliamente de manera oculta. Aquí de ninguna manera se puede hablar de un fiat! que simplemente da el ser como lo hace el ser divino. El analogon sólo consiste en que un hacer voluntario participa en el surgimiento de un nuevo individuo. Y esto es algo que hemos encontrado hasta ahora en las diferentes formas del devenir que hemos considerado ¿Es algo que permite expresar en una universalidad formal que cada devenir exige un hacer creador (primario = auténtico crear o secundario = transformar)? O ¿se puede pensar que una idea de sí entra en la existencia o finalmente —la pregunta todavía sin contestar de antemano— que una materia sin un hacer formador y sin una idea, según la cual ella se plasmaría, se formaba nuevamente?

El devenir orgánico parece presentarse aquí ante todo como un caso. Delante de mí está una clivia. Ayer una hoja fuertemente plegada abrazaba un tallo de flor apenas visible. Ahora la hoja se suelta y se ha erguido algo: pronto nacen los capullos que ahora todavía están apretados, se extienden y [65] se separan hacia todos los lados; uno tras otro se enrojecen suavemente en las puntas y se hacen como rojo cáliz de flor. Entonces está toda la planta como una hechura-formación completamente cerrada en sí bien proporcionada, que ahora debería llegar a ser. Desde el interior se ha desarrollado así, ninguna acción exterior ha intervenido. “Es ahora lo que debía llegar a ser”, estas palabras fueron pensadas primero puramente como descripción del fenómeno, no como expresión de una presupuesta determinación objetiva de finalidad. La figura, como ahora está ante nosotros, tiene en sí algo de necesidad interior y el devenir que considerábamos, el proceso de desarrollo, aparece como algo que apunta a este resultado y ahí ha encontrado su plenitud. También aquí ha surgido un individuo, que realiza una idea. Esa idea no es llevada de fuera a la materia y en ella plasmada, no hay ninguna materia “no-organizada” —y allí hay: una materia no formada—, tenemos un desarrollo de la materia, que al mismo tiempo es un crecer interno hacia la figura final. Se “ve” formalmente, como la configuración realizada desde dentro, y así se impone aquí el discurso de la “forma interior” o “entelequia” (en cuanto la configuración desde el interior es algo dirigido a un fin).

Materia [formada] e idea conductora y obrar configurador, que en la obra artística están realmente separados, aparecen aquí unidos: la forma interior es activa en la materia [formada] y es progresiva en ella plasmándola hacia afuera. Aquí hemos presupuesto permanentemente para cada ser actual otro ser actual, de tal modo que el mismo individuo constantemente es al mismo tiempo actual y potencial y que [66] actualidad continuamente pasa a potencialidad y potencialidad a actualidad, análogamente como lo hemos encontrado en la inmanencia. Pero esto es, como la obra artística, un proceso temporalmente limitado, el devenir llena una duración; principio y fin están establecidos.

El devenir de la obra de arte se da al momento en que el obrar creador del artista comienza; esto no coincide necesariamente con la concepción de la idea; puede coincidir: cuando, por ejemplo, inmediatamente con la primera concepción se une la intención de realizarla; mientras la concepción está presente en el interior sólo como “bosquejo” sin intención práctica, la obra está allí potencialmente, pero todavía no está “en devenir”. Sólo con la decisión para la realización comienza el devenir, y se termina cuando la obra está acabada, (es decir, cuando ya no se trabaja más en la obra, es posible que la obra todavía no esté cabada en sí). En cierto sentido se puede llamar “causas” a todos los factores que contribuyen a su realización; pero en especial medida merece ser llamada la causa aquello que da el impulso al devenir, la “causa próxima”, el inicio de la obra.

¿Dónde encontramos algo que corresponda al devenir orgánico? Evidentemente cuando la semilla comienza a germinar. Para esto él mismo no puede decidirse, esto es, no puede “decidir” su forma interior, como se decide el artista a la realización de la obra y no puede “ponerse a la obra”. Condiciones externas, acciones de aspecto material en la materia de la semilla, le dan la “disposición” necesaria para germinar, pero el impulso del devenir está, sin embargo, en el interior. No importa en este lugar todavía [67] entender la forma interior como tal. Debe sólo destacarse la forma especial del devenir que tenemos ante nosotros. Esto no parece aquí ningún acto espiritual, como en el ¡fiat! divino o en el artístico, el que da el impulso al ser. Se puede examinar las circunstancias externas que obran en la semilla, cuando germina; entonces se encuentra con las conexiones causales, semejantes a las que están en la naturaleza muerta. Pero de qué depende el que bajo los efectos puramente material-mecánicos, v.g., generalmente físicas muestran ciertas cosas lo mismo que ciertos cambios externos

y modos de comportamiento, mientras que en otros comienza a moverse la vida: *vida*, el ser actual, pero no es un ser espiritual (en el sentido ordinario de la palabra “espiritual”). Llegaremos desde la ontología material a una respuesta a estas cuestiones que finalmente se dejan comprender también formalmente²⁷. Provisionalmente nos contentamos con solo establecer las diferentes formas del devenir.

Hemos encontrado una diferencia radical: la del *devenir absoluto*, como podemos decir, con el que entra como completamente nuevo en la existencia, sin que antes hubiera tenido ser actual en otra forma, y la del *devenir desde algo*, en el que algo que tiene ser actual, se transforma en algo diferente. En el devenir absoluto entra algo con él en la existencia, el que le presta ser actual y al mismo tiempo lo *que* es. *Causa*, primera y última, es el *acto que presta el ser*; y como tal, es decir, pero un ente actual está presupuesto para esto; [68] igualmente una causa originaria e inseparable del acto es la *idea*, según la cual lo que está en devenir es configurado. (La “inseparabilidad” es en efecto algo unilateral: la idea es pensable sin el acto que le presta el ser, pero no es pensable este acto sin la idea correspondiente). Hay que considerar el devenir como algo momentáneo: en el momento determinado por medio del fiat! creador da comienzo al ser actual de la “criatura”. Pero puede ser que este ser sea igualmente un devenir en el segundo sentido; es decir, puede comenzar en el momento, en que entra en la existencia, una formación duradera del nuevo individuo según una idea; pueden también dentro de su duración de su ser seguir una serie de tales transformaciones según otras ideas cada vez diferentes. En cada una de esas transformaciones hemos encontrado necesaria una serie de causas diversas: lo *que* es transformado, respectivamente *desde donde* se hace nuevo: la materia [formada]; aquello *según lo cual* es formado: la idea; aquello *por medio del cual* es formado: la actividad formadora que aquí es la última causa. Se puede distinguir —con Aristóteles— todavía aquello *para lo que* es formado de aquello *según lo cual* es formado: la idea y aquello *que* la cosa deviene y después es. Si se entiende bajo el “para que” la cosa se hace, lo concreto que luego es, entonces no cuenta para las causas del devenir, sino que es sólo su resultado. Si se entiende con esto la especie, cuyo ejemplar llega a ser el individuo, entonces ella no se distingue del “según lo cual”, si se tiene en cuenta la especie ideal. [69] A ella se debe la obra, el que llegue a ser *eso* para lo que es hecho y en este sentido ella es causa; pero que ella se convierte en un factor activo, se lo

27* VI, § 18.

debe a la "recepción" en el espíritu del artista. Según la especie ideal son según lo que y para lo que lo mismo; pero el "in individuo" es diferente en ambos, y ya que esto colabora al lado del "según lo que" hacia el devenir, puede hablarse de cuatro causas. Pero esto vale sólo para el caso en que la materia e idea se repartan en diferentes individuos (figuras artísticas). Junto está la segunda forma posible del devenir "impropio", que ambos están unidos en un individuo y el obrar se realiza no de fuera hacia dentro, sino de dentro hacia fuera (devenir orgánico). Las llamadas causas se resumen entonces en dos: la materia y la "forma" que obra desde dentro. Con todo se añade algo nuevo: una acción exterior (material) sobre la materia [formada]. El configurar puramente espiritual tiene de común con el devenir orgánico el proceso dentro de un individuo; además hay también aquí una materia (en efecto inmaterial) y también un modo de formación —es decir en esta materia— formación que actúa desde dentro igual que la orgánica; pero además vemos un libre configurar de la materia [formada], que la embiste de fuera, aunque dentro del individuo; finalmente también una dependencia de la materia [formada] y por medio de eso del devenir de las condiciones externas (materiales). En el "devenir material", es decir, en el devenir de las cosas materiales "muertas", tenemos finalmente la transformación de una materia por acciones externas (materiales): por ejemplo, ser configurados por piedras [70] bajo el influjo del tiempo atmosférico en hechuras-formaciones que parecen a las obras de arte de la mano del hombre. Tenemos ahí una materia *de la cual* se realiza la hechura y algo, *para lo cual* se hace, pero no un fin, sólo un resultado. Una idea, *según la cual* es configurado, aunque corresponde a tal idea, y aquello, *a través de lo cual* se hace, es la acción material desde fuera. En todos estos casos el segundo devenir presupone el impropio, un ente como su materia [formada]. ¿Depende de esto el que un primer devenir, uno propio, absoluto está presupuesto a este ente, y no hay para este primer devenir ninguna otra forma posible que la del haber sido suscitado por medio de un acto que presta el ser?

Si no se presupusiera un devenir, entonces debería existir la materia desde la eternidad. (En sentido material esto significa la eternidad de la materia o —para el caso de la formación espiritual inmanente— la eternidad del ser inmanente). Aquí tenemos sólo que considerar en manera puramente formal, si es pensable que algo que tiene presente el modo de ser del devenir —en la forma en que actualidad pasa continuamente a potencialidad y potencialidad a actualidad y que allí experimenta un permanente cambio de su quid— habría

poseído desde la eternidad el ser actual. Esto o debió ser simplemente actual: una actualidad que no contiene nada de potencialidad en sí, o el ser actual en el modus que contiene en sí la actualidad y potencialidad. El que simplemente el ser actual directamente pasa hacia el modo del devenir, no es pensable: todo lo que es actual, lo que puede ser, lo que nada contiene en sí de potencialidad, en él no es posible ningún paso de potencialidad a actualidad. [71] Por lo tanto, primeramente debería haber tenido lugar una enagenación del ser, es decir, el ente debería desprenderse de algo, que era actual, y así haber rebajado su ser mismo a un parcialmente potencial. Pero esto significaría que dentro de lo simplemente actual sería posible una separabilidad del ser de lo *que* es y para este quid, por lo menos para un componente, la posibilidad del no ser: pero entonces no habría ningún ser simplemente actual. Así estamos ante la segunda posibilidad: la de un eterno devenir.

¿Es pensable que algo desde la eternidad se haya mantenido en una transición permanente de actualidad a potencialidad y de potencialidad a actualidad? Vienen a la consideración de nuevo dos posibilidades: que desde sí hubiera existido así o en base a otro. El devenir es un paso continuo, no sólo de potencialidad a actualidad y viceversa, sino al mismo tiempo a un siempre nuevo quid. Lo que un deviente debe llegar a ser, es primero, después que ha terminado de ser. Durante el período del devenir está siempre en el camino a este fin y atraviesa este y ese y aquel quid, que se encuentran en el camino hacia el fin. Este atravesar que se efectúa en un momento, es ciertamente una llenura material de la forma universal del ser, pero es un modo del ser, que hace referencia a otro (duradero), ya que es posible un momento en una duración, por eso el acontecer-momentáneo sólo es posible en la relación de un ser duradero y un acontecer²⁸. Por lo tanto, todo devenir y todo lo que está deviniendo necesita para su "sostén" de un ser duradero. [72] Debe haber en él mismo algo duradero que permita decir que "se" deviene y que "pasa" ya un estado ya otro. Esto duradero que se halla en la base de lo que cambia se ha llamado la "sustancia". Se puede pensar todavía en algo diferente: una vez en lo que el individuo conserva como permanente a través de

28* Sobre el proceso y duración, cf. "Über das Wesen der Bewegung" [Sobre la esencia del movimiento] en: Adolf REINACH, *Gesammelten Schriften*, Halle, 1921 [edición crítica, en: A. REINACH, *Sämtliche Werke*, editado por K. Schuhmann und B. Smith, München/Hamden/Wien, 1989, pp. 531-588]; THOMAS VON AQUINO, *De veritate*, q. 82 a. 2 y 10 (En mi traducción de Santo Tomás de Aquino: *Intersuchungen über die Wahrheit*, t. II, Breslau, 1932, p. 457).

todos sus cambios y lo que hace posible decir de él durante su devenir, que *es* (la “primera sustancia” aristotélica). Pero después también hace pensar en lo *que* la cosa se hace, v.g. la diversidad de quididades que atraviesa en el devenir (“sustancias segundas”): todo esto, tomado in specie, no in individuo, es lo duradero que en su ser duradero permanece intacto de parte del proceso y devenir del individuo. ¿Son estas sustancias, las “primeras” y las “segundas” o ambas juntamente un sostén y el suficiente sostén para el devenir?

Los géneros y las especies determinan *lo que* son las cosas concretas, pero no les pueden comunicar de sí su quid, no las pueden llamar a la existencia. Su modo de ser es, como lo vimos antes, otra unión de actualidad y potencialidad que la de los individuos concretos: lo que son, son permanentes, sin cambio, pero pertenece a este ser la posibilidad de un ser diferente y ordenado a él, a saber, el del individuo correspondiente. Pero esta posibilidad es pasiva: el paso de la “idealidad” a la “realidad” (si podemos usar anticipadamente estas expresiones, pues no están todavía suficientemente explicadas) no es pensable desde la idealidad. Así las segundas sustancias son un sostén para el devenir de los individuos, pero no suficiente: es decir, [73] son un sostén que se debe *dar* al individuo. Ahora, “las primeras sustancias”: lo que son los individuos mismos a través de todos los cambios. Aquí se debe resaltar la forma vacía “de este individuo”, que se contiene, pero en el vacío, y la necesidad de su ser no está preparada para llenarse ella misma con un contenido y así alcanzar su ser actual: a ella sin llenura tampoco se la puede considerar como sustancia; ésta es ante todo la forma con una cierta llenura; esta llenura no es la especie más baja según su plena consistencia, pues en ella hay partes que cambian: precisamente lo que en el transcurso del devenir separa uno del otro. Pero lo cambiante es la llenura de algo permanente: los géneros y las especies muestran un marco que persiste durante toda la duración del ser del individuo y que es llenado concretamente por accidentes cambiantes, que se alternan. La sustancia (en el sentido de “la segunda sustancia”) debería entonces entenderse como una especie universal individuada. Viene a ser individuo concreto por medio de la llenura cambiante, y sólo al individuo concreto —con su consistencia permanente y cambiante— le corresponde el ser actual. Ni de la consistencia permanente ni de la cambiante ni de la forma del individuo puede proceder la actualidad. Cada una de estas “partes abstractas” del individuo concreto exige a las otras, sin que pueda producir las de sí o atraerlas a sí. Así, todo el ser cambiante, todo devenir hace referencia a un sostén fuera de sí, un inmutable, el ser simplemente

actual. Lo que *deviene* debe recibir su origen de lo que *es* inmutable, y ser mantenido por él.

[74] Que esto puede suceder desde la eternidad no es descartable desde el punto de vista de las relaciones puramente ontológicas. Es concebible que el ser eterno, inmutable, simplemente actual hace brotar de sí continuamente un devenir, algo mutable, que cambia entre actualidad y potencialidad²⁹. Todavía más claro que respecto a la recepción de la duración eterna del devenir, es respecto a la recepción de un comienzo temporal, el que lo proveniente no pueda entrar desde sí en la existencia. Hemos visto: todo devenir segundo, es decir, todo ser transformado presupone una materia en la que la formación puede embestir. Todo devenir sólo es pensable en base a un ser absoluto, es decir, simplemente actual. Ahora habría que preguntarse todavía si es concebible una materia que hubiera tenido desde la eternidad un ser actual, y que comenzara en el tiempo a someterse a la formación sea desde sí o sea por otro ser actual; en este caso tendríamos que aceptar a un ser actual doblemente eterno, por lo tanto dos principios: la materia y el principio formador. Pero ya hemos visto que algo que es simplemente actual, es decir, todo lo que es, lo que puede ser, no permite ningún cambio. Según esto debiera la materia, aunque fuera desde la eternidad, siempre haber sido mutable, es decir, no simplemente actual, sino por lo menos parcialmente potencial. Pero entonces está condicionada y mantenida en su ser por el ser simplemente actual.

Así hemos llegado a una separación radical entre el ser simplemente actual y uno que está entre el ser actual [75] y el potencial. A esto corresponde la separación entre el ser inmutable desde la eternidad, que existe por sí y el mutable, que eventualmente comienza y desaparece, que “*deviene*” del inmutable y es transformado bajo la acción de varias “*causas*” segundas.

Qué acto es el “acto que confiere el ser”, a través del cual el ser actual llama a otro a la existencia, no se ha investigado. Ante todo se ha establecido en sentido puramente ontológico la condicionalidad de un ser por el otro. Podemos señalar esta relación meramente formal como “crear”, esto es, “el haber llegado a ser creado y el ser creado”, al ser eterno como “creador” y al ente creado como “*criatura*”, sin que con esto se hayan tomado de la teología más que los nombres. Como campo del cambio entre “*in actu esse*” e “*in potentia esse*” hemos

^{29*} A esto corresponde la concepción de Tomás, de que la eternidad del mundo ni se puede demostrar ni refutar filosóficamente, sino que habría que rechazarse en consideración a la narración de la creación (cf. *De potentia*, q.3 a.14).

encontrado el reino de las criaturas o del devenir. Aquí se ha puesto claro una cierta estructura formal de estas criaturas, en las que en parte las ya formas ontológicas conocidas juegan un papel. Pero también han surgido formas totalmente nuevas en este contexto. Pero antes de ir a ellas, hay que considerar todavía la tercera [manera de ser] que se destaca del simplemente actual y del devenir, el "ser ideal" de los géneros y especies y estos "objetos ideales" mismos.

Hemos visto que ellos juegan un papel en el devenir, pero ellos mismos no devienen. Este rojo, el color del lápiz, ha devenido como *su* color y puede de nuevo desaparecer. Pero el color en general, el rojo en general y también el matiz determinado como tal no nacen ni desaparecen. Lo que son en sí, sin consideración a su posible entrada en un individuo concreto, no contiene nada de potencialidad [76] en el sentido de posibilidad simplemente sin repercusión. El ser color no permite en sí ningún aumento ni disminución (contiene sólo en cuanto un lugar vacío en sí, como esta o aquella especie puede y debe ser, y cada una excluya a la otra); tampoco es pensable de donde ella (la especie) puede haber sido hecha como de una materia. ¿Se puede pensar en algo, *según lo* cual ella sería configurada, una idea separada de ella? Ella está a priori en relación con todo lo que en el mundo sensible con colores nos presenta, e igualmente frente a todas las "ideas de color" de los espíritus finitos.

¿Tiene algún sentido decir que el Creador ha ya creado el color y todos los géneros y especies según "arquetipos" en su espíritu, es decir, como un mundo de objetos de ideas, separados de él mismo? Claro que no. Un mundo de ideas creado podría ciertamente ser creado desde la eternidad, pero con esto se daría la posibilidad de su no ser y de ser de otra manera. Entonces si queremos decir: la creación del mundo de ideas es *necesaria*, es decir, el creador no puede hacer otra cosa que un mundo de ideas y sin duda éste de tal manera constituido, salido de sí, entonces esta necesidad sólo habría que hacerla evidente a partir de una necesidad de complementación del ser simplemente actual, como la excluye precisamente el sentido de ser simplemente actual en realidad. Si el ser ideal es tal que es excluido el no ser y el ser de otra manera de los objetos ideales, entonces puede ser incluido sólo en el ser simplemente actual; los objetos ideales no pueden ser creados, es decir, ser constituidos del ser simplemente actual, sino son de pensar como pertenecientes a él mismo desde la eternidad y de manera inseparable³⁰.

30* Cf. [Aquí Edith tachó cuatro líneas, y en su lugar puso esta nota o referencia "p. 76a", que había que incluir aquí; este texto sde halla en Anexo II, p. 535].

[77] ¿Pero con esto no se habla del ser ideal como de un tercer ser entre el ser simplemente actual y el devenir, y de los objetos ideales en general caducos? Por otra parte: ¿Cómo se compagina la pluralidad de los objetos ideales con la perfecta simplicidad e indivisibilidad que debe marcar al ser actual? Tomás, según su teología, ve la compatibilidad en que equipara la esencia divina una y simple con muchas ideas y explica su pluralidad como relación de la esencia divina con las muchas criaturas reales y posibles que de diferentes maneras copian la única esencia³¹. "... El intelecto de Dios, que obra todo, todo lo realiza según la imagen de su esencia; por eso su esencia es la idea de las cosas [...]. Pero las cosas creadas no son la imagen perfecta de la esencia divina; por eso no se toma la esencia del intelecto divino absolutamente como idea de las cosas, sino en la relación con la cosa que debe ser creada según la esencia divina misma, según queda a la zaga o la reproduce. Pero distintas cosas imitan de diferente manera y cada una según su propio modo, ya que es propio de cada una diferenciarse de las demás; y así es la esencia divina misma, cuando le son atribuidas las diferentes relaciones de las cosas, la idea de cada cosa. Ya que las relaciones son diferentes, es necesaria una pluralidad de ideas"^{31a}. Debemos considerar si esta exposición permite una interpretación formal sostenible. Hemos aceptado ciertamente la idea del ser simplemente ideal no desde una doctrina material de Dios, sino hemos adquirido de manera puramente formal-ontológica y debemos desde allí buscar la solución de la dificultad. Hemos rechazado la separabilidad del ser de lo *que* es para el ser simplemente actual, porque en ello abría la posibilidad del no ser; igualmente la divisibilidad del quid, porque allí estaría la posibilidad del ser de otro modo y con esto la del no ser de cierta parte en el todo. La pluralidad de las ideas, establecida como inseparable del ser simplemente inseparable, parece significar la participación en el quid. ¿Se puede renunciar a la pluralidad? La estructuración del ser simplemente actual no era sólo exigida en sí, sino también de la parte del ser creado, es decir, [78] de los individuos, cuyo ser es un devenir, como el "sostén", del cual ellos necesitan. La pluralidad de las ideas resultó no del actual, sino de la pluralidad de las criaturas, y se dio para ellas aunque ellas deban ser un "sostén" para los individuos, ningún otro lugar más posible que en el simplemente actual. ¿Pero se necesita verdaderamente de una pluralidad intermedia entre el uno y los muchos, el simplemente actual y el

31* Cf. *De veritate*, q.3 a.2 [En la traducción de Stein: tomo I] loc. cit. p. 97ff.

31a Loc. cit. p. 99.

ser que está entre actualidad y potencialidad? Esta pregunta no se puede responder sin considerar el carácter del acto que “presta el ser” o la manera como se puede pensar en el origen de las criaturas a partir del ser simplemente actual. Si en un lugar anterior se dijo que el Creador debiera saber lo que quiere crear para mostrar la necesidad de las ideas como arquetipos de las criaturas, entonces se dijo esto en una explicación material de las relaciones formales y no desde ellas. Aquí está incluido el hecho de que el ser simplemente actual sea un ser espiritual, su actividad sea conocimiento – voluntad – acción. Pero todo esto son ideas materiales. Ellas serían justificadas en una investigación formal-ontológica sólo metódicamente si se dejara mostrar un camino formal que el ser simplemente actual no pudiera ser otra cosa que un espíritu. Pero todavía es cuestionable si dicha demostración pueda darse. Por lo tanto, resulta aquí como indispensable una explicación de la relación de la ontología formal y material. Visto desde la ontología formal tenemos que terminar con una aporía: la diferencia de un ser simplemente actual y un ser que contiene en sí actualidad y potencialidad, [79] y, por cierto, en la forma del paso de actualidad a la potencialidad (eventualmente también viceversa), era de entender puramente formal, también además la condicionalidad del devenir a través del ser absoluto. La tercera manera del ser, que parece destacarlo, la de los “objetos ideales”, es decir, de los géneros y especies o ideas (si uno quiere servirse del modo platónico de expresión), se ha hecho cuestionable dentro de lo formal, y no parece susceptible en este terreno de ninguna aclaración última.

III

PASO DE LA INVESTIGACIÓN FORMAL A LA MATERIAL

§ 1. "MATERIA" Y "MATERIAL" EN EL SENTIDO DE LA ONTOLOGÍA MATERIAL. MATERIA PRIMA. "FORMA" Y "MATERIA" COMO FORMAS VACÍAS

Para entender lo que significa una investigación material-ontológica, podría ayudar el examen de las "formas" que hemos encontrado en el análisis del devenir. Pero primero será necesaria una aclaración de lo que se debe entender por *materia* y *material*. Ya se ha expresado un doble sentido de "materia" en lo que antecede, que pertenece al variado significado correspondiente a "forma". Dentro de la ontología formal estaba la contraposición a las formas con las que allí tenemos que ver, la *plenitud* que entra en aquellas formas vacías. Y donde hubo una forma plenificada, allí hemos hablado de algo material. Así color, sonido, figura son ideas materiales frente a la forma vacía "cualidad". Después nos hemos encontrado en la investigación del devenir con la *materia*, que es formada de fuera o de dentro. "Forma" era allí o una de las "entelequias" que actúa desde dentro (en los seres vivos) o una "idea" que actúa de fuera [80] (en una obra de arte), forma como materia, en este caso algo material. Aparece así una escala de grados de posibles formaciones que finalmente remiten a la materia última, totalmente informe, la *prima materia*. ¿Es esta una idea formal o material? ¿Y cómo se relaciona este sentido de materia con el de la "plenitud"? En la filosofía de la naturaleza nos encontramos con la idea de la materia; aparece allí como aquello de donde todas las cosas de la naturaleza han sido hechas: por eso se llaman cosas *materiales*.

Tomás designa a la materia como *potencia pura*, porque es receptiva para todas las “formas”, es decir, para todas las cosas sensibles, y porque adquiere un ser actual sólo por medio de la recepción de alguna especie. Así se puede imaginar un *concepto de forma* de la *materia* como puramente potencial. Pero hay la cuestión de si nada más bastaría a esta forma que la materia de las cosas materiales. Tomás tiene cuidado de decir con Aristóteles que el alma sea igualmente in potencia para todas las formas de conocimiento como la materia para todas las formas de la naturaleza. Pero el ser actual del alma no coincide con su conocer; por eso es posible que sea una conocedora potencial y sin embargo tiene un ser actual, aunque no simplemente actual.

La investigación material del alma nos mostrará que en el alma hay que distinguir³² un principio interior de forma y algo que responde al concepto de forma vacía de la materia. También en las esferas inmanentes encontramos una “materia” que tiene un ser potencial en vistas a las formas variadas en que puede entrar, y por cierto en varios sentidos: podemos ver los datos sensibles como una materia que es formada por las aprehensiones espirituales en los actos de la percepción, de la memoria o de la fantasía. Pero podemos entender por “materia” de la vida interior también la vida que brota del yo, que ha sido formada por contenidos cambiantes en diferentes “vivencias”. Una remite a la otra. [81] Para nosotros es comprensible el material sensible sólo a través de la actividad espiritual que lo elabora, pero es comprensible como algo que sin esta formación intelectual puede ser actual: como “simple sensación”. Esta “simple sensación” ahora no es totalmente materia no-formada: el *dato* del sentido como tal, es decir, como introducido en una actualidad de vida, es “materia formada”, y ciertamente en un doble sentido - la materia sensible contiene formación y un ser actual a través de la recepción en la corriente de vida de un viviente abierto a tal recepción, por otra parte también la vida interior, no sólo la vida sensible, sino también la superior, la espiritual, formada y actualizada por la recepción de contenidos, de manera que también en ella deben ser señaladas forma y materia³³. También esto primeramente debe ser elaborado con más precisión en una investigación material.

Así llegamos en los ámbitos materiales más diversos a la “materia formada”. Aquí “forma” y “materia” tienen en cada ámbito otro sen-

32* VI, § 22.

33* VI, § 23

tido material, es decir, hay que considerarlos como formas vacías, que permiten una diferente llenura material. A la diferente llenura material corresponde al mismo tiempo una diferenciación formal. En cada “plenitud formada” (en donde “plenitud” en general significa “materia formada” y sólo abarca el caso extremo de las materias no-formadas) es de resaltar su especial forma vacía. Por otra parte son de deducir las formas vacías especiales llevadas en un proceso puramente formal, y no se deben llenar materialmente a capricho, sino que ponen determinadas exigencias a la materia, que deben poder entrar en ella, pero esta materia misma no se puede obtener por un procedimiento puramente formal. (Esto se ha mostrado ya en un conocimiento práctico a través de la necesidad de tomar [82] como ayuda las descripciones naturales para subrayar allí las relaciones formales). Así, de las investigaciones formales resulta la exigencia de un procedimiento material complementario.

§ 2. EL MÉTODO DE LA ONTOLOGÍA MATERIAL: INTUICIÓN Y PENSAR.
INTUICIÓN FORMAL Y MATERIAL. ABSTRACCIÓN SENSIBLE, IDE-
ANTE, GENERALIZANTE. VARIACIÓN. MATHESIS UNIVERSALIS -
POSIBILIDAD DE UNA SISTEMÁTICA DE LAS DISCIPLINAS ONTO-
LÓGICAS

Ahora la siguiente tarea será asegurar el método que puede conducir al nuevo ámbito. Los análisis de los ejemplos que en el capítulo segundo han servido muchas veces para el hallazgo de las relaciones formales pueden servir como primera base. Señalan en el sentido de que nos encontramos ante una diversidad de ámbitos. Habrá que examinar una diversidad abarcable y ordenada. Entonces podemos esperar encontrar los sectores parciales en los que “acto” y “potencia” tienen un puesto como “actividad” y “capacidad” de una sustancia así como acto en cuanto el principio interior básico de la forma.

Si en las relaciones matemáticas, por ejemplo en la geometría analítica pasamos de la intuición de las figuras al establecimiento de las correspondientes comparaciones y al cálculo de los resultados o si —como con tanta frecuencia en las precedentes investigaciones— aclaramos intuitivamente en un ejemplo concreto una idea (como la del devenir) y luego lo que es de establecer formalmente, ponerlo de relieve, entonces se nos presenta la diferencia del modo formal y material de consideración. No es de ninguna manera sinónimo de contraposi-

ción: intuición sensible y pensar. Esto muestran ya nuestros ejemplos. Para entender lo que es una parábola o una hipérbola [83] se sirve uno sin duda de la intuición sensible como ayuda, pero no podemos encontrar las figuras puramente geométricas en ninguna experiencia sensible. Todavía más claro es en el devenir, que en general no podemos captarlo con los sentidos. Se trata aquí, sin duda, de un acto espiritual y ciertamente de un acto del intelecto. Si “pensar” en general se quisiera tomar como término para el acto del intelecto debería decir: proceso formal y material son una diferencia dentro del pensar (mejor todavía: esta diferencia divide la intuición sensible y el pensar; pues permite mostrar que también dentro de la intuición sensible hay que hacer una separación correspondiente). Terminológicamente es más común usar “pensar” sólo como nombre para un determinado modo de actos del intelecto, para lo que se suele señalar como el proceso específicamente lógico o racional: La deducción de las conclusiones a partir de las premisas, el juzgar, deducir, definir - todo lo que señala Tomás como “ratio”³⁴. Ciertamente aquí se nos presenta un proceso formal, es decir, uno en que uno sin una mirada a la “plenitud” de los objetos, con los que está implicado, llega a resultados. Frente a esto con “intuición espiritual” o “intuición” se designa un acto del intelecto, por medio del cual se percibe algo en cuanto al contenido. Si yo, por ejemplo, “tengo en cuenta” algo como color, sonido o figura, dirijo allí “la mirada espiritual”. (Apenas es posible otra descripción que con expresiones que son prestadas por el ver corporalmente). Pero tampoco con esto se ha encontrado la última distinción. Antes que el intelecto pueda [84] proceder lógicamente, juzgar o concluir, tiene que “captar” algo, para operar allí con un fundamento. Este “captar” puede, eventualmente, ser primero un comprender sensible, pero esto no basta como punto de arranque de una actividad lógica, lo comprendido sensiblemente tiene que llevarse en una forma lógica o la forma que *tiene* debe ponerse de relieve. Por otra parte, allí donde yo “percibo espiritualmente” algo, son posibles dos cosas: dirigir la mirada a la forma o a la plenitud. Así se puede hablar precisamente de una *intuición formal y material*. La descripción más precisa y la valoración crítica de estos actos es una tarea de conocimiento teórico. Aquí sólo debería mostrarse brevemente que existen específicamente diferentes medios de conocimiento, que corresponde a las diferentes disciplinas.

34* En uno de los muchos significados de esta expresión. Véase el índice de mi traducción de *Quaestiones de veritate* (Breslau, 1935).

Como objeto de la ontología material tenemos ahora el quid que llena las formas vacías; como su medio de conocimiento, intuición material, espiritual. ¿Según esto está el procedimiento dado de proponer algunas cosas y hacer resaltar su quiddidad intuyendo espiritualmente? ¿Qué es esta quiddidad? ¿El “quid” en el sentido de su propia plenitud concreta? No se puede concebir cómo así se debe llegar a una ciencia. Se puede a lo sumo llegar a una descripción, como la tenemos en las disciplinas biológicas. Sin embargo, tal descripción ya no puede ser la comprensión de toda la plenitud concreta. Las expresiones lingüísticas siempre son generales (se debería, pues, darse en lugar de una descripción la designación de las cosas con nombres propios, pero que [85] —así como son nuestros nombres humanos— nunca pueden completamente expresar la cosa que indican). Según esto cada descripción es ya abstracción y clasificación. ¿Es posible llegar a una sistematización dentro de esta clasificación? ¿Y es posible “desde abajo” alcanzar allí, es decir, partiendo de cualquier cosa dada a manera de experiencia, o puede y debe uno “desde arriba” alcanzarlo, es decir, hay una especificación de la idea fundamental de la “plenitud”?

El “desde abajo” y “desde arriba” se han de interpretar todavía en más sentidos. Se puede entender como inducción y deducción: como obtención de ideas generales y conocimientos de experiencias particulares reunidas o como derivación de ideas más especiales de más generales y de las verdades sobre objetos individuales de generales. También podría ser interpretado como contraposición a posteriori y a priori, que no coincide con la del particular y del universal. Lo que se sabe *desde* la experiencia puede encontrar una determinada cosa individual o ser una verdad general obtenida de experiencias sobre una cosa individual, es a posteriori. Lo que no se puede conseguir desde la experiencia, puede también ser sacado en base a la experiencia y puede concernir a lo singular o general, es a priori. Con esto se han tocado las amplias cuestiones teóricas del conocimiento y las cuestiones ontológicas. La problemática teórica de conocimiento la dejamos aquí de nuevo a un lado. La ontológica se toca directamente con el objeto que ahora nos ocupa.

¿Se puede decir a priori y en general algo sobre la plenitud? Plenitud en el sentido más universal la tuvimos que considerar todavía como una forma vacía: [86] lo que corresponde a una forma vacía de algo como complemento. Le puede corresponder como plenitud material o de *un* algo que encierra en sí generalmente o debe entrar una diferenciación del quid. Esto vale a priori y en general para la ple-

itud. ¿Es una verdad *material*? Evidentemente todavía no. Esto indica en primer lugar lo que es posible desde la forma. Un saber material sólo puede ser sacada desde la *intuición* del uno o de los muchos. Al uno, que es de escoger desde lo formal, corresponde la idea de la esencia divina, y ya que le puede corresponder más que uno, no viene en consideración ninguna otra llenura. No se discute de dónde tenemos esta idea, de qué fuente hay que tomarla. La diferencia de lo particular y de lo universal estaría aquí eliminada; si también la de a priori y de a posteriori queda puesta aquí en tela de juicio. La otra posibilidad es la plenitud como pluralidad y luego como pluralidad del contenido diverso. Y de aquí hemos establecido antes desde el aspecto formal: la diferenciación puede venir “de fuera” o “de dentro”: de fuera, si el mismo quid entra en diferentes contextos, “de dentro” si las quididades son diferentes en sí. La diferenciación externa hace referencia a la interna: a una última simple quale más propiamente, a una pluralidad de tales. Por otra parte hay que ver como posible la externa desde la interna. El quale simple es intuición material y sólo accesible a ella. Así sería una primera posible tarea de la ontología material buscar estos simples qualia. Esta investigación no sería ni la inducción ni la deducción, sino algo que eventualmente pudiera proporcionar material a ambas. ¿Es un proceso empírico? En la experiencia [87] no encontramos en ningún sitio algo absolutamente simple. Todos los objetos de nuestra experiencia están completamente estructurados. Se llega a lo simple desde la experiencia a través de un *análisis*, es decir a través de la articulación de lo complejo y a través de *abstracción*, esto es, prescindiendo de aquello con que lo simple se une a lo complejo, y eventualmente se mezcla en lo complejo, y a través de la mirada aislante se une a lo simple mismo. Es la pregunta como qué debe captarse esta abstracción y si solamente una mirada de lo simple en el camino del análisis de lo experimentado es posible o si se da otro camino.

Se puede usar la abstracción en base a una intuición sensible, por ejemplo, de un árbol captar sólo la copa y no el tronco. Entonces es una parte concreta de una cosa sensible, *de* la que se abstrae, y otra cosa concreta, la que abstractamente se pone de relieve. La intuición que abstrae, sigue siendo entonces intuición sensible y concreta, pero el abstraer mismo *puede* por lo menos ser una función activamente espiritual. Pongo de relieve en lugar de una parte concreta un momento constructivo, una “parte abstracta”, por ejemplo, el color, así hay aquí una separación más fuerte, aunque la parte concreta eventualmente puede existir para sí, en cambio no la parte abstracta: es decir,

no en el mismo modo de ser. Y en esto consiste la más fuerte separación, que aquí realiza el paso a otro modo de ser, o se puede con todo realizarse. El color concreto de la cosa, es decir, determinado matiz del color puede destacarse "de manera simplemente intencional", es decir, yo "considero" sólo el color, no la figura o ciertas cualidades de la cosa. Pero la abstracción puede también ser "*ideante*" [88] que capta el rojo in specie no más como color de la cosa, eventualmente unida a la consideración de que el "mismo" rojo puede "proceder" de cualquier otra parte. Se puede desde determinado matiz en la abstracción generalizante destacar el rojo en general y el color en general. Así, tanto en la abstracción ideante como en la generalizante se halla algo diferente de la intuición sensible. Independientemente de si en la intuición en el matiz determinado prescindo de los momentos individuales del caso presente o en una serie de diversos matices destaco el rojo idéntico; o independientemente de si me elevo del rojo inmediatamente al color o de nuevo en el rojo o verde capto el momento común: siempre estamos ante algo idéntico, que llego a captar, y un acto específico que lo percibe: una intuición material a priori, que hace posible el abstraer tanto en sentido positivo como en sentido negativo. En base a tal intuición se puede juzgar y espresar sobre tales ideas materiales y sus relaciones unas con otras a priori y en general. Intuición material y la abstracción, que la libera, pueden por lo tanto partir de los individuos concretos a los qualia simples, que entran en su estructura, y los investigan en sí. A través de la abstracción ideante y generalizante se llega a las últimas ideas que lo conducen no ya a un simple material (géneros de cualidades: color, sonido, figura, etc), y puede hacerlas objetos de ciencias que abarcan en sí todas las verdades relativas al genus correspondiente y a las especies a las que pertenecen: la doctrina pura de colores, de sonidos, la doctrina de figuras espaciales (= Geometría; lo "puro" aquí significa "a priori"). Son ámbitos parciales de la ontología material. [89] Pero también es posible, en vez de los elementos, captar la "estructura" de los individuos, en los que se insertan los elementos en concreto. Entonces se llega a las *essentiae rerum*. (*Essentia* y *quidditas*, esencia y quiddidad, se usan muchas veces recíprocamente. Se puede limitar de manera que por "*quidditas*" se entendiera el quid totalmente concreto, por "*essentia*" la "estructura" firme de la cosa que se contiene en su manifestación a través de todos los cambios). También aquí se puede llegar de manera ascendente a las últimas ideas, a las ya no más materialmente reductibles, a géneros de individuos (cosa material, seres vivientes, personas espirituales) y a las ciencias correspondientes.

Hemos visto que cada género y cada especie permiten una formalización. ¿Se podría pensar en una “mathesis universalis”, que separa a todas las formas posibles especiales de las formas fundamentales ontológicas y así estableciera un sistema cerrado de formas de manera que la ontología material sólo insertaría en dondequiera la plenitud correspondiente? Si se diera una tal sistemática formal, entonces sin embargo no sería de deducir que hubiera para cada forma una llenura y cual fuera. A esto sólo puede llegarse a través de la intuición material. A un sistema cerrado de las formas llenas, de las ideas materiales, se llegaría tan poco como en la subida desde abajo tal como lo intentamos antes. En principio sería pensable en ambos caminos, pero prácticamente realizable ninguno. Para el primer camino debería presuponerse que la ontología formal (o mathesis universalis) quedaría cerrada y que todo lo material que se tiene en cuenta para la llenura de las formas, es decir, todo lo experimentable en general y además [90] todo lo intuitivamente posible, sería accesible sin más. Esto segundo – el que se estuviera seguro de la completa visión sobre el ámbito de la posible experiencia y del ser realmente posible – tendría que ser realizado también por el otro camino. Ambos contradicen la no-conclusividad básica de la experiencia humana y de la ciencia. Se ganaría mucho si desde lo formal se pudieran conocer los posibles géneros del ente y a través de una intuición material su plenitud correspondiente y so con eso se tuviera una mirada conclusa sobre los ámbitos parciales exigidos de la ontología material. Análogamente se hallan las cosas en las disciplinas particulares. Si se tiene el género, que define el círculo del campo según la forma, entonces es posible determinar la especie correspondiente en el proceso formal y buscar para ello en la intuición material la llenura.

Hemos visto que, partiendo de los individuos se puede llegar a las especies y al género; sólo está la cuestión de cómo entonces se asegura al haber captado *todas* las especies del genus, y con esto en cierta manera todos los individuos que le pertenecen. Para esto hay que considerar lo siguiente: es posible dentro de lo material un paso entre lo perteneciente: de la especie al genus es una abstracción generalizante (como ya lo hemos visto), del genus a la especie es una especificación, pero también de una especie a otra del mismo genus. Lo ilustramos de nuevo en el ejemplo de los colores. El color se puede captar intuitivamente y en general en una especie; la diferencia frente a la comprensión de la especie misma, esto es, de lo rojo, radica en que lo rojo es recibido como “un color” o el color mismo en *esta* [91] especificación, en cuyo lugar también puede estar otro. ¿Para

eso se presupone que un color se ha dado de manera experimental, o en principio es posible llegar del genus "color" a la especie, a toda la escala del color? En nuestro conocimiento humano está ciertamente el camino normal que primero conozcamos y distingamos los colores en particular y mucho después captar la idea general de "color". Pero consiste en que podamos captar nosotros lo general por sí, el que hayamos podido captarlo ya de antemano, con anterioridad, en lo particular, antes de que sea conceptualmente distinguido con claridad. También el ciego une un sentido al nombre de "color" y de "rojo" y seguramente más que el simplemente formal vacío "la cualidad que no puedo imaginar". Es concebible que un ciego de nacimiento, que se convirtiera vidente y hubiera aprendido a ver (es decir, que hubiera acostumbrado sus órganos a eso), se encontrara en el mundo visible que antes lo "había pensado". (Este "pensar" no puede, efectivamente, ser interpretado como intuición a modo de fantasía). Tampoco para nosotros los colores y los matices con los que nos encontramos por vez primera, son del todo nuevos ni sorprendentes. Somos, eventualmente, conscientes de que nunca hemos visto algo así, pero se ordena inmediatamente en las species ya conocidas, en su lugar en la escala de colores. Podemos "imaginar" además grados intermedios y mezclas de colores conocidos con los que nunca nos hemos encontrado en la experiencia. Todo esto muestra la existencia de conexiones que a priori tienen consistencia y en las que hay un progreso de conocimiento sin la ayuda de la experiencia y sin proceso lógico. De aquí la [92] posibilidad de poner en un punto arbitrario para conseguir una cierta perspectiva. Todavía hay que examinar si es posible el *accessus* sin ayuda de la experiencia y si se puede llegar en un punto de partida tan poco sistemático a una sistemática. Imaginémonos la idea de un conocimiento perfecto, como, por ejemplo, lo ha articulado Tomás en la exposición del conocimiento divino³⁵, de un espíritu, uno intuitu, con una sola mirada contempla generalmente todo lo conocible: aquí no es un subirse de los individuos a la species y genus, tampoco un bajarse del genus a la especificación, sino un contemplar todo esto en sus conexiones, todo el campo de la doctrina pura de los colores en un sistema perfectamente cerrado.

Si existen conexiones entre genus y species así como entre las species, entonces es pensable también un conocimiento, que —porque no está cerrado de antemano, sino que hay que adquirirlo poco a poco—

35* Muy prolijamente en *Quaestiones disputatae de veritate*, q.2.

lleva del uno al otro. Si estas conexiones están fundamentadas en las formas, entonces el progreso será lógico; si están fundamentadas en los contenidos, en la plenitud, entonces tendremos un progreso dentro de la intuición material. En la abstracción ideante y generalizante hemos conocido un tal proceso intuitivo, que lleva de los individuos a las especies y a los genera. Hemos hablado también de la posibilidad de un proceso contrario: de la especificación - de una intuición, que "vería", así como se "divide" el genus en las especies. Cuando esto está fundamentado en la naturaleza de un determinado [93] genus, de manera que el número de una species está delimitado y que existe una determinada ordenación entre ellas, entonces debe ser posible para un espíritu finito encontrar desde el genus las species al completo y conocer que están al completo. Pero también debía ser posible dentro de un genus llegar de una species a otras y finalmente al establecimiento de que otras ya no entran en consideración. El procedimiento no sería entonces generalización ni especificación, sino *variación*: modificación de la species dada intuitivamente en cuanto posible, es decir, en los límites trazados por el genus. La "posibilidad" y la "imposibilidad" se muestran prácticamente a través de la realizabilidad o irrealizabilidad de una intuición y en la irrealizabilidad se muestran los "límites". Para los espíritus, que dependen de la intuición de individuos concretos como punto de partida de su conocimiento, existen por lo tanto los grados del avanzar: intuición individual-concreta, ideación y desde ahí la variación y generalización (una de las dos o las dos); en cada grado es posible además la formalización y desde la forma vacía la adquisición de las formas conexas en el procedimiento formal. Como ejemplo y muestra de una ontología material estructurada está la geometría de Eúclides³⁶. En su método se puede también aclarar la diferencia entre el procedimiento formal y material. El número limitado de sus elementos y principios y la conexión regular de todas las hechuras-formaciones según una forma y contenido ha establecido su estructura como axiomática, como una disciplina cerrada en sí, aunque tampoco para nosotros es disciplina cerrada. Para la doctrina de colores y sonidos todavía no se ha dado algo correspondiente. Habría que buscar los puntos de arranque para esto en los diferentes lugares [94] (por ejemplo, en la teoría de los colores en Goethe³⁷) y probar, pero ante todo

36 Eúclides de Alejandría, geómetra griego que vivió hacia 300 a. C.; su obra principal: *Elementos*.

37 Johann Wolfgang von Goethe (Frankfurt 1749 - 1832 Weimar). Uno de los más grandes poetas de Alemania; también novelista y dramaturgo; representante del Romanticismo; importante pensador. Entre sus escritos destacan: *Die Leiden des jun-*

investigar las cuestiones fundamentales, sobre si en los campos de su propia naturaleza todavía se permite un desarrollo análogo a la geometría.

Para nuestro contexto es especialmente significativa la cuestión ya planteada, si es posible trazar el campo de tareas de la ontología material, es decir, encontrar los genera en número cerrado, a través de los cuales nos aseguremos algunos ámbitos parciales.

§ 3. CONSIDERACIÓN TERMINOLÓGICA SOBRE CATEGORÍAS Y TRASCENDENTALES

Es necesario como preparación una orientación terminológica. Hemos tratado de eludir en la reflexión ontológica anterior el discurso de *categorías* (en el primer capítulo se emplea la expresión varias veces), porque este término está cargado históricamente de diversos aspectos e incluso en algunos filósofos tiene diversos significados. En base a las reflexiones anteriores, principalmente de la clasificación adquirida en principio de las diversas disciplinas, será quizá posible decidirse por un determinado uso y hacer inofensiva una eventualmente necesaria ambigüedad. Ya en Aristóteles se encuentra la ambigüedad de que las categorías son una vez las formas posibles de la predicación, por lo tanto formas lógicas, pero al mismo tiempo formas del ser, más propiamente del ente y de lo que le corresponde, por lo tanto, forma ontológica³⁸. Esta duplicidad de significado es significativa y necesaria, ya que existe un paralelismo y una correlatividad entre lo óntico y lo lógico y por eso deben entrar aquí y allí las formas correspondientes. El cuadro aristotélico de las categorías abarca diez categorías: la sustancia y nueve formas de accidentes. (Nos ocupamos aquí sólo del aspecto óntico).

[95] Ya se ha mencionado antes ocasionalmente que la "sustancia", por otra parte, tiene doble sentido. Ante todo lo que permanece y dura en el cambio de los accidentes y las apariciones de la cosa indi-

gen Werthers; *Wilhelm Meister*; *Faust*, etc. En 1932 Edith dedicará un comentario a esta última obra: *Natural y sobrenatural en el Fausto de Goethe* (cf. *Obras Completas*, IV, pp. 359-371); véase también su breve comentario a *Ifigenia de Goethe* (cf. *Obras Completas*, IV, pp. 316-318).

38* Si ellas abarcan a todo ente o están limitadas a un determinado campo, se tratará pronto.

vidual (del individuo concreto), el portador de los accidentes, cuyo ser es el fundamento de ellos; mientras que *lo que* es singular, es tomado en especie como inmutable³⁹. Nosotros mismos –independientemente de esta conexión histórica– de la inmanencia hemos sacado un sentido de sustancia: “algo, cuyo ser se extingue sobre una duración y todo lo que es, lo activa en ciertas repercusiones”⁴⁰. La confrontación de sustancia y accidentes muestra que en el cuadro manifiestamente está considerada la primera sustancia, mientras que la segunda manifiestamente no tiene ningún lugar bajo las categorías del ser. La sustancia, como algo duradero, lo que es, activa en ciertas repercusiones, sigue impactando, ya que el algo no está limitado a lo que tiene accidentes. Una delimitación del algo en general ya se da también aquí. La categoría aristotélica ante todo no se ha de ver en primer lugar como forma de máxima universalidad. En las dos concepciones está comprendido algo de material. Cuando Tomás distingue entre sustancia como aquello que no está en otros, y accidente como lo que está en otro, entonces está entendido lo puramente formal y a la vez como determinación del ente por el modo de ser⁴¹. Pero así el cuadro de categorías tampoco abarca bajo sí a todo ente simplemente. Hay formas de mayor universalidad que no se contienen allí.

[96] La filosofía tomista distingue de las categorías los *trascendentes*, que no entran en ellas: aliquid, ens, unum, verum, bonum. El *ente* puede ser considerado de manera que no entra en el cuadro de las categorías, sino se presupone en él: en el sentido universal en que tanto lo independiente como lo dependiente “es”. Así se halla *ante* la división de sustancia y accidente. Hemos destacado en la parte formal-ontológica las tres formas fundamentales: la del objeto o de algo; de lo *que* es el objeto, y del ser. Si pasamos a una llenura posible de estas formas y del ente que la abarca, entonces puede el ente ser algo absolutamente simple en el que no son divisibles las tres formas, o algo en el que son divisibles y eventualmente separables. El concepto formal de sustancia: lo que no está en otro, correspondería a ambos casos, pero se determinaría con más precisión cada vez diferente; para lo simple (y con esto a la vez *simplemente* independiente) como aquello en lo que tampoco nada es divisible de lo que en él hay; para lo compuesto como aquello en lo cual hay otra cosa. En el primer sentido serían excluidos los accidentes por la “sustancia”, en el segundo,

39* Antes, p. 288.

40* Antes, pp. 252-253.

41* Cf. *De veritate*, q.1 a.1 corp; *De spiritualibus creaturis*, a.11.

serían exigidos por ella. El cuadro de las categorías, que confronta sustancia y accidentes, no lo hace evidentemente en el sentido de la exclusión, sino de la correlación. Entonces ciertamente no podría ella abarcar en sí *todo* ente, sino quizá todo lo compuesto (llamábamos antes por determinadas causas también lo creado). Entonces habría que equiparar la sustancia con la forma del individuo (es decir, de lo creado), las otras categorías serían modificaciones de la forma [97] correlativa del accidente, los posibles momentos constructivos del individuo. Si se trata de *todas* las formas posibles del accidente debería ser probado. Si se muestra la totalidad y se exponen las categorías conjuntamente como formales, entonces tendríamos la estructura formal cerrada para la ontología material del mundo creado. Llegaríamos a los *géneros* del ente, si, pues, buscáramos en la intuición material las llenuras posibles de las formas. (Para esto habría que partir ciertamente de la categoría de la sustancia misma y del 'Ti' (algo).

¿Pero existe una necesidad de fijar el término "categoría" dentro de este límite? Pensemos de nuevo en el paralelismo de las categorías lógicas y ontológicas, entonces corresponde a la categoría lógica fundamental del sujeto la forma ontológica más universal del objeto o algo, y así aparece con sentido una comprensión del concepto ontológico de categoría, que permite abarcar bajo ese aspecto *todo* ente⁴². Entonces se distinguirá entre *categorías formales* (y aquí se pueden entender todas las formas vacías que se establecen por la ontología formal) y las *categorías materiales*, es decir, aquellas ideas materiales que no permiten ninguna generalización sino sólo una formalización. En ellas tendremos los *géneros* del ente, que nos delimitan las disciplinas parciales del ente. Si todo ente, como todavía lo mostrarán las investigaciones materiales, tiene su propia medida de ser (modus), entonces las diferencias de las categorías deben ser a la vez *diferencias del ser*. [98] Pero la designación *genera* experimentará todavía su propia justificación por medio del descubrimiento de su diferente *génesis* óptica.⁴³

Consideremos todavía brevemente los otros *trascendentales*, unum, verum, bonum, para conocer su relación dentro de las categorías. No designan otra cosa que el ente, pero que lo consideran sólo

42* Así lo hace Husserl, por ejemplo, en el primer capítulo de las *Ideen [zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie]*, primer libro, Halle a. d. 1913; nueva edición crítica: *Husserliana*, t. III/I, publ. por K. Schumann, Den Haag 1976]]

43* VI, § 19 y la parte final.

desde otro lado que desde el ser. El *unum* capta en el ente lo que llamamos el algo: lo que lo hace aprehensible para sí y lo diferencia de los otros (Tomás lo expresa con la anotación etimológica “aliquid” o sea “aliud quid”)⁴⁴. Es por lo tanto una forma ontológica de la misma universalidad del ente, en un sentido más general de la palabra: una categoría formal, pero no una categoría en un sentido estricto.

Verum y bonum se distinguen del ens y del unum porque no captan el ente en sí, sino en una relación con un ente de manera especial. El *verum* es el ente, en cuanto que conoce, o es conocible, por tanto en su relación con un espíritu conocedor y por cierto en una determinada relación: en la de la correspondencia o concordancia. Con esto no se da una limitación del ente en un determinado terreno del objeto, ya que el ente como tal es conocible (aunque no *cada* ente para *cada* espíritu conocedor), ens y verum así son equivalentes. Por el contrario hay en la relación con el espíritu conocedor algo de material, de manera que se pueda dudar si se puede designar el verum como una forma vacía. [99] “Espíritu” tiene un sentido material y asimismo “conocimiento” y “ser conocible”, según esto también “verdad”, aunque ella en la relación con la “verdad” particular habitualmente se designa como formal. De hecho le corresponde una extraña doble posición. Tomada en el sentido pleno “verdad” designa un especial campo del ente: precisamente aquel campo que tiene como presupuesto el encuentro del ente y del conocimiento posible. No se la puede emplear como un genus, porque no se especifica y no define un círculo de individuos configurados de una manera determinada. La disciplina, que separa lo que es verdad y desarrolla todas las “verdades” que le pertenecen, es la *lógica*. En cuanto ella tiene algo que hacer con un campo peculiar del ser, se podría considerarla como un sector de la ontología material. Pero en cuanto la verdad está relacionada con *todo* ente y separa las *formas* en las cuales el ente en general, independientemente de cualquier campo, puede ser conocido, formas que corresponden a las formas del ente, la lógica hay que considerarla como disciplina *formal*, en la misma amplitud de la ontología formal. Finalmente es posible formalizar el verum mismo, es decir, despojar espíritu y conocimiento de su sentido material y reducirlos a su forma y entonces determinar el verum a través de la relación del ente en general con esta forma especial: entonces la ciencia del verum deviene en un sector de la ontología formal. Así se puede hablar del verum

44* De veritate, q.1 a.1 corp.

como categoría formal así como material (en el sentido amplio de la palabra); en el cuadro de categorías sustancia-accidentes no tiene ningún lugar, es decir no es ni sustancia ni [100] accidente. Pero quedaría también por investigar la determinada relación al cuadro de categorías.

El *bonum* es el ente en cuanto es el fin de una intención de la voluntad y su realización. También aquí viene bien a través de la relación con la voluntad como con algo materialmente determinado, algo de material. Si tomamos así el *bonum* (= valor)⁴⁵, podemos ver de nuevo en ello el título para un ámbito especial del ente y agregarle una doctrina del valor como disciplina correspondiente. Pero no designa nuevamente un género de individuos, sino algo que presupone una relación de todo ente con un determinado ente: precisamente el acondicionamiento a través del encuentro del ente y la voluntad. A diferencia de lo verdadero hay aquí una especificación del "valor" en valores, de manera que bien se puede hablar de un género. Se puede también hablar de una equivalencia del ente y de lo bueno. Pero entonces se debe ciertamente considerar en qué sentido está ahí tomado el ente: si en una generalidad formal o en un sentido especial. Según esto se determinará si a la disciplina, que debe desarrollar lo que es el valor en general —sin consideración de determinado valor— y a la doctrina formal del valor o axiología correspondería la misma universalidad que a la lógica formal⁴⁶. Esta doctrina formal del valor en todo caso exigiría como complementación un material que buscara e investigara la diferenciación de la idea del valor, como el *genus* "valor" se especifica en una escala de valores y [101] lo que está encerrado en esta *species* de valor⁴⁷. Por otra parte, también es posible la formalización de "voluntad" y "valor" y por su medio la reducción de la axiología formal a un sector de la ontología formal. Por lo tanto, existe la posibilidad de comprender el *bonum* como categoría formal y material. Además existe ciertamente la posibilidad de agregar a una cate-

45* En la terminología moderna responde al *bonum* 1. lo *bueno*, es decir, una cosa valiosa, y 2. el *valor*, es decir, lo que hace valiosa una cosa.

46* Husserl ha esbozado el compendio de una tal disciplina paralela a la lógica formal en sus clases sobre "Formale Axiologie und Praktik" [Axiología formal y la práctica], y ya dictadas antes del decenio en Gotinga: Lástima que no han sido publicadas. [Ahora puede consultarse en: E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914* (*Husserliana*, t. XXVIII), publ. por U. Melle, Dordrecht/Boston/London, 1988].

47* Los comienzos más valiosos de la doctrina material de valores están en las obras de Max Scheler.

goría de accidente. Cómo pudiera suceder esto, sería posible sólo por medio de una investigación más exacta de estas categorías.

§ 4. LA TAREA DE LA ONTOLOGÍA MATERIAL. ¿MÉTODO FORMAL O MATERIAL? TENTATIVA DE UNA DIVISIÓN DE LA ONTOLOGÍA MATERIAL SEGÚN INMANENCIA – TRANSCENDENCIA O ESPÍRITU – SENSIBILIDAD – NO-ESPIRITUAL

Como resultado terminológico de esta reflexión preliminar mantenemos firme el uso doble de “categoría”: categoría formal para las formas vacías de la ontología formal, categoría material para las ideas materiales que delimitan los sectores determinados del ser y las disciplinas correspondientes. El ente en cuanto algo que es, es la categoría determinante para la ontología formal; en cuanto objeto del conocimiento para la lógica formal; en cuanto objeto del conocimiento para la lógica formal; en cuanto objeto del tender de la axiología formal. ¿En estas disciplinas formales tienen un lugar acto y potencia? Hemos tratado ya de establecer lo que da como resultado la ontología formal sobre acto y potencia: son diferentes modos de ser (actualidad y potencialidad), de los cuales uno está relacionado con los otros; luego –como actividad y posibilidad– accidentes de una sustancia que están en cierta relación de intercambio; finalmente el acto designa en un ente lo que hace a un ente, es decir, le da actualidad y determina *lo que es*.

En todos estos significados permiten las categorías formales una diferente llenura material. Los accidentes se diferencian [102] siempre según la sustancia de la cual son accidentes, y deben ser buscados en su diferenciación a través de una consideración material del ente. Pero también el ser actual y el ser potencial necesitan de una consideración material complementaria, si ser en el sentido pleno no reducido formalmente encierra en sí una plenitud, que sólo es accesible a una intuición material. Según esto la ontología material significa a la vez la doctrina del ser en su plenitud y la doctrina del ente en sus diferentes géneros. Un tratamiento distinto apenas sería necesario y ciertamente tampoco sería posible, porque los diferentes modos del ser corresponden a los diferentes géneros del ente y en su plenitud no se pueden concebir separada de *lo que es* de esta o aquella manera. Así ya es tiempo de buscar los géneros del ente. Con esto parece dada una limitación en *el* ente, que se divide en géneros: las criaturas. La una, simple, en la que no se da ninguna división, en donde tampoco el ser

y lo que es se diferencian. lo consideramos más tarde. También se deben considerar otra vez, ya que todo lo demás siempre hace referencia a ello y sabemos ya por la reflexión preliminar que también allí tienen lugar acto y potencia. ¿Lo intentamos ahora con el método formal o con el material? Los párrafos anteriores ya han decidido prácticamente: si tuviéramos delante una ontología formal cerrada, el sistema contendría todos los géneros posibles de los objetos. Pero [103] la tenemos presente sólo en ciertos principios, y donde nos fue posible hacer descubrimientos en este campo, sucedió la mayor parte de las veces con la ayuda del método material, que nos permite conocer ciertas conexiones y nos daba la posibilidad de destacar allí las relaciones formales. Así nos vemos obligado a la vía del método material. En diversos puntos que ya quedaron firmes antes, podemos conectar para traerlos a un contexto orgánico y completarlo.

De la inmanencia hemos distinguido tres reinos: el mundo interior (lo inmanente), el mundo exterior (lo trascendente), el mundo ultraterreno. Se podrá decir que ahí está encerrado todo ente posible, en cuanto que ya no es pensable sino algo más que pertenece al sujeto mismo, algo con lo cual se encuentre fuera y algo que se documente en el interior como en el exterior como algo del más allá. Pero todo es comprendido aquí sólo bajo un determinado punto de vista: a través de la relación con el sujeto. Y queda abierto lo que significan en sí los tres reinos.

Podemos jalonar la esfera de lo inmanente a través de la categoría fundamental de la *consciencia* en todo el sentido de su ser consciente a sí mismo, del ente y del ser que está ahí para sí mismo en el modo en que está para sí mismo. La última observación debe agregarse, pues no todo ser consciente de sí es ser inmanente: el sujeto ciertamente tropieza "fuera" con otros sujetos que igualmente son conscientes de sí mismos, como él es consciente de sí mismo, pero que pertenecen al mundo trascendente, al mundo de fuera. E igualmente lo supramundano [104] debe ser considerado como un ser consciente de sí mismo. Si tomamos el ser consciente de sí mismo, es decir, el ente, que es consciente de sí, sin lo añadido que lo une dentro de sí, entonces iremos a otra categoría material, que extiende su ámbito a través de esos tres reinos: el del *espíritu*⁴⁸. El espíritu está en nosotros.

48* Se tratara más tarde el hecho de que el ser consciente de sí mismo no traza completamente la esfera del espíritu, el hecho de que de por ese medio son designadas sólo la objetualidad primaria y el modo supremo de ser de la esfera espiritual (cf. V, § 2).

fuera de nosotros, sobre nosotros. ¿Con esto es superflua aquella primera división? ¿Hay que dejar de lado esa división como algo caprichoso o introducido de fuera?

Seguramente le corresponde un significado gnoseológico. Si ella también tiene su derecho material ontológico tiene que mostrar una más detallada reflexión sobre el ente consciente a sí mismo. La separación del espíritu increado de los espíritus creados ya se ha demostrado antes como objetivamente necesaria, ya que entre ellos no existe una igualdad óptica, sino una analogía. Para los espíritus creados existe la característica del ser concluso-en-sí-mismo y al mismo tiempo del abierto-hacia-fuera. Este es el fundamento objetivo para la separación de immanencia y trascendencia. Hay todavía otro fundamento ontológico para diferenciar entre espíritu e inmanente. En cuanto es el ente que es consciente de sí mismo, hemos determinado lo inmanente, o como lo que subsiste para sí. Con esto no se ha dicho todavía que es totalmente consciente de sí mismo, es decir, que *todo* lo que él mismo es, está ahí para él mismo. Para ser totalmente transparente (inteligible), está la naturaleza del espíritu: dicho más propiamente, del espíritu *subjetivo* en su modo de ser más elevado.

[105] En cuanto es consciente de sí el inmanente, es espiritual. Pero podría ser que no es transparente en cuanto un todo ni como un todo sujeto de la autoconsciencia, que en él mismo hay una separación de sujeto y de objeto. Y en el espíritu humano, donde la espiritualidad se eleva sobre la base de la sensibilidad, esto corresponde de hecho. Tomás dice de los datos del sentido, que existe en la relación con las cosas del mundo exterior algo de inmaterial, pero en la relación con el intelecto serían igualmente cosas⁴⁹. Esto ilumina la presente realidad de los hechos. La sensibilidad es un terreno fronterizo: se podría decir: una primera trascendencia en la immanencia. Inmanente, porque el sujeto es consciente de sí como algo perteneciente a sí mismo; trascendente, porque no es transparente para sí mismo y para el espíritu. Así podemos llegar a la división: puramente inmanente, inmanente-trascendente, simplemente trascendente. Podríamos entender lo último de manera que esto no sólo designara trascendente para *un* sujeto, sino algo que no entra en la interioridad de ningún sujeto. Entonces sería la división totalmente objetiva y al parecer significando lo mismo que los demás: espíritu puro, sensibilidad, no-espiritual. La sensibilidad se puede considerar como campo intermedio, en cuan-

49* *De veritate*, q.1 a.11 corp.

to señala un grado inferior de ese ser consciente, que es lo característico de la actividad espiritual, y además puede entrar en aquella conexión peculiar con lo espiritual, que permite emplearla como inmanente. Pero no son todavía categorías [106] que puedan servir de limitación de los campos de los objetos. La sensibilidad no indica un género de individuos (sustancias individuales), sino de algo que tiene su lugar en relación de un ente de determinado género. Todavía no está suficientemente explicado lo que quiere decir "espíritu puro", y menos todavía lo que se debe entender por lo no-espiritual, que sólo así negativamente se indica. Uno está inclinado a decir: lo material. Pero entonces todavía hay que tener en cuenta lo material, considerar la relación de lo sensible con lo material y con lo espiritual y finalmente debe suscitarse la pregunta de si con estos tres géneros se puede captar en general todo ente pensable.

IV

BÚSQUEDA DE UNA DETERMINACIÓN MATERIAL DE LO MATERIAL

§ 1. PROBLEMÁTICA DE LA MATERIA. SU CUÁDRUPLE POTENCIALIDAD

En la reflexión formal se definió la “materia prima” como lo simplemente potencial y no formado, y se puso claro ya que permite esta forma vacía una llenura múltiple. En el lenguaje acostumbrado, en el extracientífico como en el científico, incluso en el filosófico, la “materia” tiene un significado material: se habla de la “naturaleza material” y de las “cosas materiales” y se ha usado desde antiguo la materia en este sentido en conexión con el espacio. Platón (en el *Timeo*) trataba de compararla con el espacio vacío. Según la concepción aristotélico-tomista [107] hay que entender por materia la materia no formada, que sale a nuestro encuentro ya formada en las cosas de la naturaleza. Su modo de ser está determinado como pura potencialidad, sobre su quid no hemos hablado todavía. ¿Qué queda todavía, si seguimos pensando en todas las “formas”, es decir, en todas las especies que estructuran el quid de la cosa? La materia no es de color, ni sonora, ni dura, ni pesada. Pero ella es aquello que recibe todas estas cualidades y con ellas llena el espacio (por lo tanto precisamente no el espacio vacío). Ella consigue sólo el ser actual, en cuanto recibe cualidades. Por otra parte, es lo que posibilita a las especies la existencia concreta en el espacio, ella individualiza. A través de la potencialidad del ser se caracterizaba como un dependiente, que no puede tener su ser por sí, sino que debe ser creado. Impenetrable es la materia en el sentido de que un material no puede recibir otro material, sólo le puede ceder el

lugar. Todavía queda por examinar si un material puede recibir a un espiritual. No puede ser recibido por un espiritual en el "interior": es aquello contra lo cual choca el espíritu como contra algo extraño a él, en el que no puede penetrar. Al contrario, el espíritu es penetrable⁵⁰; para sí mismo, en la forma de la autoconciencia; para otro, que recibe conociendo, en que él o aquello en el que penetra en cuanto conocedor: un espíritu puede transferirse a otro. Con la materia sucede todo lo que sucede con ella desde fuera: es *pasiva*. El acontecimiento espiritual viene del interior, es *actividad*, el *espíritu es activo*.

Aquí nos encontramos con el *segundo sentido de potencia y acto*: acto como actividad, potencia como disposición hacia ella. Y se indica la relación entre el primer [108] y segundo acto. Lo que es actual se realiza desde dentro hacia fuera, es activo. Lo que es potencial necesita de un actual para así ser transferido a la actividad. La posibilidad para ser transferido a dicha actividad es *potencia pasiva*, la posibilidad de ser *activo* por sí, es ser *activo*. ¿Cómo es posible que lo material sea conocido, aunque sin embargo no entre en el espíritu? Evidentemente en el sentido de que no es pura materia, sino formada por unas especies. ¿Cómo es posible que la materia sea formada por unas especies, y que reciba cualidades? ¿Y como qué hay que considerar las cualidades y las especies, como algo material, como algo espiritual, como un algo tercero? Además: la rigidez, la pasividad de la materia da lugar a señalarla como *muerta*, en cambio al espíritu se le considera como *vivo*. Por el contrario, se habla de materia *viva* en la diferencia de la materia muerta y allí no se tiene en cuenta la mayor parte de las veces todavía ninguna vida *espiritual*. ¿Cómo se halla la vida respecto al espíritu y a la materia? ¿Cómo puede la materia recibir vida en sí?

A la primera pregunta: cómo se puede conocer la materia, Tomás tiene una triple respuesta para el triple tipo de conocimiento que él trata: el conocimiento de Dios, de los ángeles y de los hombres. Dios lleva en sí los arquetipos de todas las cosas, las ideas, y Tomás acepta también un arquetipo de la materia; los ángeles llevan en su espíritu "formas", que le son dadas por Dios como estructura natural, y les posibilitan el conocimiento de las cosas; los hombres tienen que adquirir primero las formas correspondientes: reciben de las cosas primero una "imagen" sensible y el entendimiento elabora de ella la especie intelectiva - el intellectus agens hace las cosas actu intelligi-

50 Posteriormente Edith añadió en el margen: "¿Será esto la contraposición a la impenetrabilidad de la materia?"

biles, que antes eran potencialmente inteligibles. [109] Aquí el “intelligibilis” tiene un doble sentido: “conocible” = “comprensible por un espíritu” y “espiritual”. Ambos se entienden como inseparables: el espíritu sólo puede recibir lo que corresponde a su naturaleza, lo que es espiritual, por otra parte, puede según su naturaleza entrar en un espíritu conocedor. Estas explicaciones se deben evaluar en nuestro contexto no según el conocimiento teórico sino ontológico. ¿Cómo debemos entender la “idea de la materia y el procedimiento de la materia desde la idea? ¿Como qué hay que ver las especies: las que hay en el espíritu de los ángeles, en el espíritu humano, en los sentidos, en las cosas? La dificultad que ofrece el ser de las ideas –así como también de la idea de la materia– “en el espíritu divino”, será tratada después⁵¹. Que el ser de la materia sólo es pensable en base a un acto creador, a eso lleva la reflexión formal⁵². Comprender esta fuente - esto rebasa nuestras posibilidades de comprensión.

La filosofía desde la razón natural lleva hasta el acto creador, que él solo es capaz de saltar sobre el abismo entre ser y no ser, de efectuar el salto del espíritu a la materia. Pero ella está entonces ante una puerta cerrada: la creación sigue siendo para el conocimiento el misterio tal como lo ha enseñado la fe. Lo simplemente espiritual y actual llama a lo más opuesto a ella a la existencia: lo no espiritual y lo potencial. La materia representa lo más extremo en potencialidad. Esta potencialidad es cuádruple: 1. Potencialidad del ser como posibilidad del paso al ser actual; 2. potencialidad de la formación como disposición receptiva para ciertas especies; 3. potencialidad del obrar como posibilidad de [110] experimentar los efectos y del ser llevado a un obrar activo; 4. potencialidad del ser conocido como posibilidad del paso al ser inteligible. Todo esto tiene una conexión interior. La potencialidad sólo se puede entender desde la actualidad. La significación más originaria de actualidad es el ser, y correspondiendo a esto la posibilidad para el paso al ser es la primera potencialidad. Ya que la materia es llevada por medio de la recepción de la forma al ser actual, por la potencialidad del ser se exige necesariamente la de la formación. A la actualidad pertenece actividad, por eso a la potencialidad del ser y a la formación corresponde la del obrar. Ya que la actualidad pura es ser espiritual, y todo, en cuanto es espiritual, puede entrar en el conocimiento, pertenece a la potencialidad del ser también la del ser conocido.

51* Cf. pp. 316-317.

52 II, § 4.

§ 2. POTENCIALIDAD DEL SER

Donde en lugar anterior se habló del ser potencial, se designó como algo entre ser (es decir, el ser puro, simplemente actual) y el no-ser o como ser y no-ser a la vez. Con esto no se piensa en un tercero entre ser y no-ser, tampoco una mezcla de ambos, sino que con eso queda expresado que hay un grado del ser y un correspondiente escalón o grado de potencialidad, es decir, un grado de acercamiento al ser puro. En esta gradación del ser la materia prima es el grado más bajo. Aquí no se da –como en la materia formada– ser actual *junto* al potencial, sino la potencialidad pura. Del no-ser se distingue este modo ínfimo del ser por su subordinación al ser actual, la materia del no-ente, [111] por su *determinabilidad* que significa algo positivo frente al no-ente, aunque al mismo tiempo algo negativo en comparación con el ser determinado: esto es, la *indeterminación*.

§ 3. POTENCIALIDAD DE LAS FORMAS O ESPECIES. PROBLEMÁTICA DE LAS “IDEAS”. IDEA Y ESPÍRITU

La determinabilidad es la disposición de recepción de formas o especies. La recepción significa el paso del ser simplemente potencial de la materia prima a un modo más elevado del ser de la materia formada, que encierra algo de actualidad, el principio de un ser determinado, de una cosa material. Para entender este paso y este modo de ser es urgente la cuestión que apareció antes: como qué se debería comprender la especie en cuanto su ser y su entrada en la materia. Nos encontramos con las “formas” de las cosas, los géneros y las especies, como aquello que hace lo que es, cuando reflexionamos sobre la cosa concreta. Se muestran como capaces de abstracción y muestran un ser propio, una consistencia propia en sí y en su conexión, la relación de géneros y especies. Llamamos “objetos ideales” a estas “formas materiales” o “ideas”, no más irreductibles y estables en un orden firme, y aquí diferenciamos el quid concreto, la especie inferior, que se individualiza en cosas singulares, y vimos para ella como principio de individuación la materia: según Tomás el principio de individuación es la materia, no la materia prima completamente no-formada, sino la materia signata, que según la medida es un determinado “pedazo de materia”. En todo esto encontramos problemas todavía no resueltos.

Los genera y especies en su conexión regular parecían [112] poseer un modo especial de ser. Por eso les dimos el nombre de "objetos ideales". No era posible todavía comprender realmente este modo de ser. Muestra por una parte un ordenamiento al ser de los individuos, en los que se particularizan los genera y especies, sin dejarse disolver en el "ser en" los individuos. Muestra por otra parte una afinidad, una pertenencia al ser divino. Se forzaba el significado agustiniano de las ideas como arquetipo de las cosas en el espíritu divino, sin que fuera inteligible lo que significa el "ser en el espíritu divino" y cómo sea esto compatible con la simplicidad de la esencia divina.

Hay que pensar además en que por "ideas en el ser divino" no sólo deben entenderse los objetos ideales, sino también las especies concretas más bajas, ya que ciertamente debe ser considerada la cosa concreta entera en el espíritu del Creador; con esto se ponía en peligro la posición privilegiada de objetos ideales; o se debería aceptar diferentes modos de ser para diferentes ideas divinas. (Platón ya se había ocupado con la dificultad de lo que se debía entender con el término "idea")⁵³.

Lo que permite llevar los objetos ideales a una conexión con el ser divino es la intemporalidad, la eternidad de su ser. No tiene ningún sentido considerar número, color, sonido, figuras geométricas como surgidos en el tiempo, en cuanto creados como cielo y tierra, plantas y animales y hombres. Ciertamente: antes de la creación del mundo no se podían "dar" "en el mundo" ni colores ni sonidos. Pero color como tal y en su diferenciación [113] sobre la escala de colores, el sonido como tal y las cualidades del sonido en las que se especifica, tienen un ser que no coincide con su "encontrarse en el mundo". Que lo rojo es diferente de lo verde y que el sonido c es diferente del sonido d, esto ha valido —y sin duda no en un sentido simplemente formal sino material— antes que sonara un sonido en el mundo y brillara un color. Y esto no es simplemente una proposición válida, el correspondiente estado de cosas tenía consistencia desde la eternidad. Ya que está ahora en la idea del ser divino como del simplemente actual el que no pueda haber ningún otro ser independiente de él, entonces uno es llevado a considerar "las ideas eternas" como pertenecientes al espíritu divino: como algo en que la mirada de Dios descansa desde la eternidad.

Ya se habló de cómo concibe Tomás la relación de Dios, ideas y cosas. Según su exposición⁵⁴ Dios se contempla a sí mismo, su propia

53* Así en el *Teeteto* (186 A) y *Filebo* (16 C)

54* *De veritate* q.2-4.

esencia desde la eternidad. El conocimiento de la esencia divina en su unidad se expresa —interiormente, en Dios— en la palabra divina, la segunda persona de la Trinidad; el conocimiento de la esencia divina en su relación con la pluralidad de las cosas en las ideas. Ya nos hemos detenido antes en el enigma de esta conexión de unidad y pluralidad⁵⁵. Ahora debemos retomar la cuestión. ¿No basta con poner en un lado la esencia divina absolutamente simple y en el otro lado la pluralidad de las cosas creadas, (esto es, tales que podrían ser creadas, pero que de hecho no lo son), que por el acto de creación han sido llamadas a la existencia? [114] (Este acto no hay que pensarlo como algo singular y extraordinario dentro de la divinidad, sino incluido en la unidad de la esencia divina, que es actualidad y actividad) ¿Qué obliga a poner las “ideas” como una segunda pluralidad junto a las cosas individuales concretas?

Hemos visto cómo ellas, como algo que sumerge aquí y allí y que tiene su propia legalidad, se destacan en base a la intuición de las cosas. Precisamente las conexiones entre genera y species, que son algo autónomo, hacen imposible reducir toda esta región del ser ideal a la del “real”, es decir, de las cosas concretas individuales. Por otra parte me parece necesitar todavía una explicación más precisa la limitación frente al ser divino simple —o más propiamente: la separación de él— por medio de la intención hacia una pluralidad de cosas creadas o a cosas a crear. Es ciertamente posible pensar en un ser de Dios sin creación: la una y simple esencia divina descansando en sí, sin una eficacia hacia fuera. Si se prescinde también de cada intención respecto a una creación, entonces se debería decir que pudiera suprimirse la estructura fundamental óptica de un mundo de cosas individuales, es decir, el mundo de las ideas. Si su ser no permite reducirse a la intención respecto a cosas individuales, entonces ella pertenece, sin embargo, inseparablemente a su ser. Por otra parte tan pronto como en Dios está puesta la intención de una creación, aunque esto sea sólo como posible, se debe pensar esta intención como eterna, y desde la eternidad dicha imagen total de la creación y su orden que la rige, la “estructura fundamental”, debe haber estado presente ante el espíritu de Dios. [115] “Ante el espíritu de Dios” — así la creación le pertenece sin que quede eliminada su unidad y su simplicidad. Todavía habría que preguntar si el orden eterno, el reino de las ideas, hayan sido llamados a la existencia por la intención de Dios como una creación eterna antes de la temporal. Su nexo con esta

55* II § 4 hacia el final.

intención parece indicar en este sentido. Pero por otra parte: ¿es, pues, concebible esta intención en serio sin el espíritu de Dios? *La necesidad* de crear un mundo significaría una limitación de la voluntad divina. Pero ella [la necesidad] no se ha dado todavía con esta intención. Y la exclusión de la intención respecto a una creación posible significaría claramente una limitación del intelecto divino, pues la idea de una creación posible debe estar incluida en el conocimiento perfecto que lo abarca todo. Lo que desde la eternidad está ante Dios es la verdad eterna; no creada por ninguna arbitrariedad, ni cambiable por ninguna arbitrariedad. A esto pertenece el orden del reino de las ideas, las relaciones de genera y species, que se nos revelan como “verdades a priori” con el carácter de la necesidad. En estas relaciones inmutables están indicadas las posibles combinaciones de ideas, los “posibles mundos” y en particular las posibles species concretas, que como arquetipos de las cosas a crear vienen a consideración y dejan espacio para el arbitrio y la elección.

El modo de ser de los objetos ideales que nos ocupó ya en la reflexión formal ha recibido una aclaración. El estar ante Dios es ser inmutable, actual. La potencialidad, que con ello está unida, significa por un lado la potencia [116] de Dios —potencia activa, que no está en contraposición al acto— para llamar las cosas correspondientes a la existencia, por otro lado la potencia pasiva de las cosas: la posibilidad del paso del no-ser al ser. El modo de ser de los objetos ideales es, según esto, más elevado que el de las cosas creadas. Se confirma entonces la diferencia de ser de los objetos ideales, de los géneros y de sus especificaciones, desde las especies concretas inferiores, sus posibles combinaciones. Su “posibilidad” es posibilidad *ideal*, y como tal de nuevo un ser actual ante Dios, unido a la potencialidad en doble sentido, que acaba de ser desarrollado. Pero no es ningún ser puramente actual, la posibilidad quiere decir un ser secundario, un ser en base a otro —es decir, un ser fundado en los objetos ideales— y con esto al mismo tiempo una cierta nulidad en sí, una accidentalidad. La posibilidad como tal es completamente insuprimible: pero se puede pensar en un mundo en el que muchas de estas posibilidades no se realizaran, mientras no se podría pensar en ninguno que contradijera al orden eterno. Así, finalmente tampoco la nulidad de las especies concretas tiene su lugar en la región del ser ideal, sino en la del “real”.

Las species concretas nos llegan individualizadas en las cosas materiales. Ante todo estamos aquí en el terreno del devenir, del paso del no-ser al ser, ante la conexión enigmática de la idea y de la mate-

ria, a cuya comprensión hemos llevado a cabo la aclaración de las ideas. Nos hemos acercado un poco a la comprensión. Vemos: las cosas materiales tienen como presupuesto las ideas y, por otro lado, la materia. [117] El encuentro y la unión de ambas exige un tercero: el *espíritu* creador. La contraposición de espíritu y materia ya se aclaró antes. Si también hay que distinguir entre espíritu e idea, necesita todavía una reflexión.

El modo originario de la existencia del espíritu es actualidad, es vida; a la vida pertenece el obrar; por eso van juntas actualidad y actividad: la actualidad se expresa en actividad, actividad tiene a la actualidad como presupuesto. Una idea aparece a primera vista como algo no vivo, inerte e inactivo: la idea del hombre, tomada en sí, no puede crear ningún hombre⁵⁶. Parece contradecir a esto lo que se dijo en un lugar anterior: que las cosas son llamadas a la existencia por medio de las ideas e igualmente por medio de la idea de la materia. Esta es una afirmación que, de acuerdo con Tomás se ha expresado y con Tomás se debe entender desde la concepción agustiniana ya manifestada de las ideas “en el espíritu divino”. Se relaciona de cerca con la concepción neoplatónico-agustiniana del Logos, que se expresa característicamente en una interpretación, que se aleja de la interpretación actual de un conocido texto. Leemos hoy en el inicio del Evangelio de san Juan: “En el principio existía el Verbo y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios... Todo fue hecho por Él y sin Él nada se hizo *de lo que ha sido hecho. En Él estaba la vida...*”. La antigua lectura que encontramos todavía en Tomás, es: “Sin Él nada fue hecho. [118] *Lo que fue hecho, es en Él vida...*”. Acorde con esta lectura habla Tomás de un ser de las cosas en el Verbo, que precede a su ser en sí mismo y que es un modo más elevado que su ser en sí mismo. Se debe deducir del texto así interpretado que el ser de las cosas en sí —su ser real, como decimos— deba reducirse al ser de las ideas correspondientes en Dios: por lo tanto, una respuesta a la pregunta sobre la que ahora estamos ocupados— cómo se debe entender el paso de las cosas del no ser al ser y el entrar de las ideas en la materia. Las ideas son —según esta concepción— arquetipos de las cosas y las cosas sus imágenes. Pero que las ideas tienen la fuerza de llamar sus imágenes a la existencia y la materia para formar las imágenes de las ideas, esto lo deben a su ser en el Logos, que las hace vivas y con eso igualmente eficaces.

56* Ya para Platón era una dificultad la κίνησις de las εἰδή. La posición central que da (en el *Estado*) a la idea de lo bueno, aparece como una preparación de la concepción agustiniana.

Naturalmente esta concepción necesita todavía de un análisis ulterior. En primer lugar desde aquí la pertenencia de las ideas al espíritu divino recibe una nueva iluminación. Hasta aquí hemos entendido el ser de las ideas sólo como un estar ante el espíritu divino. Y entendido desde este lado parecen como rígidas y sin vida: parecidas a nuestras "ideas" humanas o "conceptos" con los que actuamos como con un modo de cosas rígidas y muertas. Pero sabemos que estas hechuras-formaciones de las que se dice que estarían en "nuestro espíritu" podrían desarrollar en nosotros una eficacia muy viva: al artista su "idea" no le permite ningún descanso y lo impulsa a una actividad creativa - una actividad a través de la cual lleva a la existencia una nueva hechura en el mundo visible, en cuyo transcurso, sin embargo, la idea misma se puede cambiar. [119] Solamente esta descripción vagamente significativa del proceso humano del espíritu debe servir aquí como estímulo para acercar algo más de procesos análogos en el espíritu divino y de relaciones del espíritu y la idea. Lo que hay en Dios, no puede estar sin vida, pues su ser es actualidad, vida y pues es uno, es un ser simple, indivisible. El ser de Dios es ser espiritual, y ser espiritual es un ser-transparente-a sí, es decir, conocer y ser conocido. Dios como el conocido por sí mismo: es el Logos, es la Palabra divina - la Palabra que es Dios y es vida. Todo fue hecho por la Palabra: pues en la unidad de la vida divina está encerrada la intención creadora.

Pero ahora: ¿Lo que fue hecho es vida en él? En el ser de las ideas, que son muchas, *en* Dios, que es uno y simple, está ciertamente la dificultad. Por eso lo entendíamos como un ser *ante* Dios. Pero aquí podemos y debemos aceptar la intención viva, creadora, que ella misma es *una*, pero actúa en la pluralidad de las ideas -no en un acontecer temporal, sino desde la eternidad- y las "pone en movimiento" y las hace vivas y activas. La eternidad de la intención activa de la creación no excluye que el devenir activo sea algo temporal, cuando el orden temporal mismo debe pensarse como puesto por la intención de la creación. Al espíritu le pertenece en su forma originaria que algo esté ante él⁵⁷. Además le corresponde que sea vivo, y que además en aquello, que está ante él, pueda infundir vida. A lo que está delante del espíritu corresponde igualmente de manera insuprimible estar ante el espíritu: este es su modo de ser [120] (pues aquí el espíritu es el espíritu eterno, divino. No hemos preguntado todavía si hay una relación análoga en los espíritus creados). Además a esto corres-

57* Es la particularidad que Husserl designa como "intencionalidad".

puede que no tenga de sí vida alguna, pero que puede recibir vida del espíritu. Hemos designado lo que está ante el espíritu como "ideal". Normalmente se llama también espiritual. Tomás usa para ambos —el espíritu y lo que está ante él— la expresión *intelligibilis*; pero en algunos lugares distingue entre *intellectualis* e *intelligibilis*. En trabajos anteriores he distinguido terminológicamente entre espíritu "subjetivo" y "objetivo"⁵⁸. Este modo de expresión me parece acertado, pues incluye lo común y lo que separa. No debe sólo pensar en la carga histórica de la expresión "espíritu objetivo". El mundo de las ideas establece un primer reino de espíritu objetivo. Conoceremos otros reinos.

§ 4. LA FORMACIÓN DE LA MATERIA. NATURALEZA (SUSTANCIA, FORMA, ESPECIE) DE LA COSA; SU MODO DE SER. NECESIDAD DE COMPLEMENTO POR MEDIO DE LA ONTOLOGÍA DEL ESPÍRITU.

Ahora tenemos una cierta comprensión para el ser ideal y para cómo pueden las ideas ponerse en movimiento y actuar. Ahora volveremos a lo material. La existencia de la materia se podía entender sólo como establecida por el acto creador: su *quid* en cuanto simplemente potencial y no-espiritual; para que este *quid* pueda entrar en el ser debe añadirse algo que puede tener ser actual: la materia sólo puede entrar en la existencia en cuanto formada por una especie concreta. El acto creador se debe entender como la causa última de su existencia como de su formación. ¿Pero cómo hay que pensar la formación misma? ¿Como un traspaso de la especie [121] desde la esfera ideal a la materialidad? Según Platón y según la interpretación agustiniana y tomista de la doctrina de las ideas de ninguna manera. Se ha establecido la relación del arquetipo y la imagen y un diferente modo de ser aquí y allí. Se ha hablado de un "imprimere" y de un "indere", de un imprimir y un introducir. Se recuerda el modo cómo una materia desde fuera es formada en una obra de arte, lo otro en la dotación del ser vivo con una "forma interior" que se

⁵⁸ Cf. "Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie der Geisteswissenschaft" ["I. Psychische Kausalität", "II. Individuum und Gemeinschaft"] (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. V, [1922, pp. 1-283; reimpresión en Tübingen, 1970]), especialmente pp. 207ss. Con todo, allí se trata principalmente de la distinción del espíritu humano y las obras que hace.

realiza desde el interior. Son análogos desde la experiencia, que uno puede aprovechar para acercar a lo inexperimentable, ciertamente relaciones todavía muy enigmáticas y no explicadas. No debemos pensar la materia como una materia que existe y que a través de acciones mecánicas desde fuera es formada en una hechura: cada materia conocida por la experiencia es ya una materia formada. Tampoco es nada vivo, con lo que desde lo interior acaece algo. De la materia viva se debe diferenciar la pura, la materia “muerta”, por el hecho de que todo lo que sucede con ella, todas las formaciones ulteriores que ella puede experimentar, vienen de fuera. Con esto se quiere decir que ella entra en la existencia con una “determinación” que indica lo que desde fuera puede suceder con ella: como una cosa con determinada “naturaleza”.

El vínculo con “un pedazo de materia” distingue la “naturaleza” de una cosa de su especie ideal, a la que corresponde. A una y a la misma especie ideal le puede corresponder una serie de naturalezas iguales que son individualizadas por una determinación espacio-temporal del correspondiente “pedazo de materia”. Cada pedazo de materia es totalmente dominado por su naturaleza. [122] Esto es el “in-esse” de la “forma” en la materia. Esto significa que el ser de la cosa, de la materia formada, no es potencialidad completamente indeterminada, sino potencia en una *determinada dirección*: esto o aquello, es decir, de esta manera o de otra se hacen actuales y algo de aquello que es o como puede llegar a ser, *es* a su vez actual. Por lo tanto la naturaleza abarca en sí una serie de potencias y ciertamente *potencias pasivas*, pero que son actualizadas en parte y con esto a la vez son convertidas en activas. El paso de pasividad a actividad, de potencia a actualidad es un acontecer, y ya que en lo material todo sucede desde fuera, el paso es un ser trasladado. Lo actualizado puede obrar, es decir, puede de nuevo llevar a otro de la potencia al acto. La naturaleza como lo que “está en el fundamento” para este cambio de potencia y acto y permanece en este cambio, se puede señalarla como *sustancia*: como lo que determina todo el proceso de la cosa y su aparición externa, merece el nombre de *forma*: como imagen de la especie ideal se le llama también especie.

¿Es la naturaleza de la cosa material misma algo de material? De seguro no es materia; no es ciertamente indeterminada, sino determinada y determinante. Tampoco es pura potencialidad, sino determinadamente actualizable y en parte actualizada. Pero su in actu esse y agere no es desde sí misma, sino que en ella actúa y a través de ella

actúa en la materia. Está con su ser unida a la materia. Esto lleva consigo el paradójico nombre de "forma material". El inesse de la forma en la materia significa [123] en cierto modo materialización de la idea y espiritualización de la materia. La idea no se hace materia, ni la materia se hace idea o espíritu. La unidad de ambas, la *cosa material*, es lo que propiamente existe, aquello en lo que materia y forma en su unión reciben actualidad en el sentido del *ser real*. El ser real, esto designa según lo afirmado hasta aquí un ser, que en determinado sentido se ha separado del espíritu creador, al que le debe su existencia y está en contraposición al ser ideal, que es coexistente con el espíritu creador y pertenece a él.

Hemos salido a analizar el reino del ser material – de modo completo en lo posible – e investigar en cada ser qué papel juegan allí acto y potencia. Un primer ámbito parece limitado a la región de las cosas materiales. Ésta se ha destacado frente a otras regiones, que en esta disposición viene a una cierta aclaración, pero todavía necesitan de una investigación propia, la de la región del espíritu y de los objetos ideales, esto es, del espíritu subjetivo y objetivo. La idea material o *categoría fundamental* que domina este campo y que delimita la ontología material correspondiente, es *la de la cosa material*. Individuos de este genus son el ente de este campo, realidad del modo específico de ser. Investigar la categoría fundamental en su estructura interior y su modo de ser de la realidad son tareas esenciales. A esto debe llegar la búsqueda de la especie en que se diferencia eventualmente la idea conducente del genus.

[124] La investigación realizada hasta ahora puede valer ante todo sólo como previa, pues ella ha conducido a la idea de que la cosa "material" no es algo puramente material y a entenderla en su estructura primeramente desde el espíritu. Por eso de las preguntas que han brotado en el desarrollo de la problemática de la cosa material, todavía no todas han sido tratadas: así la conocibilidad de lo material, su "entrar" en el espíritu conecedor. El análisis de la cosa material, que condujo hasta su origen espiritual y que designa su "naturaleza" como algo no material, muestra la posibilidad de entender también la recepción conecedora en su espíritu. Pero esto no sólo se puede llevar a cabo desde el análisis de lo material, sino que exige un análisis preliminar del espíritu y una última aclaración en una investigación del conocimiento. En relación con esta cuestión se ha hecho más visible en un lugar anterior un campo ulterior: el de la materia viva. Según su lugar óntico parece ser algo entre espíritu y materia. Sin embargo,

para la aclaración de lo material se mostró el recurso de lo espiritual como indispensable, mientras que lo “meramente vivo” todavía podía quedar sin aclaración. Así la tarea más urgente es tratar la ontología del espíritu, ya que de ella hay que esperar las principales conclusiones para la ontología entera⁵⁹.

59* El estudio de la naturaleza material será retomado en el VI, § 12ss.

TENTATIVA DE UNA DETERMINACIÓN DE LO ESPIRITUAL

§ 1. CARACTERÍSTICA PREVIA DEL SER ESPIRITUAL

Ya se ha dicho algo referente a la limitación frente a la materia sobre la esencia del espíritu como tal, y se han mostrado límites dentro de lo espiritual: entre espíritu *subjetivo* y *objetivo*, entre *espíritu infinito* de Dios y espíritus *creados*, entre *espíritu puro* y conexiones del espíritu con lo no-espiritual.

Lo que *subjetivamente* es *ser espiritual* se puede caracterizar por la polaridad de sujeto y objeto, que llamamos *intencionalidad*. Vida espiritual es estar distendido entre estos polos, es tender a un objeto, es la forma más elevada del ser espiritual⁶⁰. Gusta de definir la vida como movimiento desde sí mismo, es decir, lo vivo como lo que por sí mismo se mueve. Ésta es también una definición apropiada, ya que alcanza la vida y no es válida para otra cosa, pero la plenitud de lo que se llama "vida", no es abarcada con esto ni puede ser abarcada por ninguna definición, ya que ella es algo último. Como signos especiales de la vida *espiritual* se pueden indicar *intencionalidad*, *inteligibilidad* y *personalidad*.

La filosofía moderna designa la vida intencional del espíritu como *acto*⁶¹, pero tiene allí ante los ojos algo muy limitado, [126] como

60* Pronto se indicará que no es la única forma del ser espiritual.

61* Yo misma he hecho esto en relación con la terminología de Husserl en trabajos anteriores.

algo que en este trabajo, según la terminología escolástica, se entiende bajo ese concepto. En el término escolástico encontramos un triple sentido: "acto" como principio interno de forma, "acto *del ser*" y "acto *de acción*", como se acostumbra decir —actualidad y actividad—. En el concepto moderno de acto predomina el pensamiento de la actividad, pero el de la actualidad está incluido allí (actividad supone ciertamente actualidad). Tomada en un sentido más amplio, actividad significa apenas algo más que intencionalidad, es decir, la repercusión específica del ser del espíritu que todavía permite una diferenciación en actividad y pasividad (como en el sentido tomista "actus" se divide todavía en "actio" y "passio")⁶². Pero con esto ya se ha dado una limitación del concepto del acto en el terreno de lo espiritual, que está lejos del concepto escolástico de acto. (Pero para esto hay un cierto fundamento ontológico, que se infiere de las explicaciones anteriores, y que pronto se tratará de nuevo)⁶³. Hay otra limitación que condiciona de manera especial la posición de los filósofos modernos respecto a los espíritus *finitos*: el establecimiento del acto como algo temporalmente limitado, algo que tiene comienzo y fin, o limitado también a algo de momentáneo. *Esta* limitación la debemos recalcar en cada caso si queremos alcanzar la esencia del espíritu como tal. Si la forma más elevada del ser es actualidad, que se efectúa en actividad intencional, entonces debe ser un espíritu infinito actual y activa desde eternidad y en toda la eternidad, su "acto" sin principio ni fin. [127] Frente a esto aparece un acto temporal como limitación de la actualidad y con esto como una forma inferior del ser espiritual.

En primer lugar reafirmamos: al espíritu pertenece como la forma más elevada del ser actualidad, que repecute en la actividad especial que llamamos intencionalidad. A través de la diferenciación posible de los objetos como de la dirección puede entrar en ella una diferenciación de los actos. Esta posibilidad se debe tratar más tarde respecto a las diferencias del espíritu infinito y de los espíritus finitos.

Pero necesariamente pertenece además a cada modo de espiritualidad lo que llamábamos "ser transparente", la intelligibilitas; ésta no pertenece *actualmente* a cada forma de ser de lo espiritual, sino a la más elevada, a la que puede pasar: para el espiritual subjetivo significa: existir para sí mismo; para el espíritu objetivo: existir para un sujeto espiritual.

62* En mi edición alemana de las *Quaestiones de veritate*, t. I., nota p. 329.

63* P. 330.

§ 2. ESPÍRITU SUBJETIVO Y OBJETIVO. YO, PERSONA, SUSTANCIA ESPIRITUAL

Para caracterizar brevemente lo que es espíritu como tal y su modo de ser, hay que decir todavía algo sobre la *forma del objeto de lo espiritual*. Ya no lo era posible antes sin tomar en cuenta las diferenciaciones, así, aquí precisamente no es posible. *Sujeto y objeto* son las dos formas posibles del objeto. La diferencia no es lógica (ambos pueden ser sujeto lógico), sino ontológica. Subjetividad es la forma originaria del objeto de lo espiritual. Ser objeto espiritual como existencia para un sujeto es frente a esto algo derivado. Él es sujeto = ὑποκείμενον es según el sentido de la palabra lo que yace debajo, el soporte de la vida espiritual. Además aquí hay diferencias [128] en el uso de términos latinos y griegos: ὑποκείμενον es común para el sujeto lógico y junto a esto para la materia como lo que subyace a la formación; no tanto para aquello sobre lo que aquí se ha puesto la atención. Para esto se usa el término ὑπόστασις = hipóstasis, que lingüísticamente corresponde a "sustancia". Pero "sustancia" y "sujeto" tienen diferente sentido. Sujeto es aquello de lo que brota la vida espiritual y frente a ésta lo primario. No se puede pensar en un sujeto espiritual sin vida espiritual, pues ésta es su ser, pero no está "presupuesta" esta vida para el sujeto, sino al revés: el sujeto "agota sus fuerzas" en ella. Esto indica su "estar en el fundamento". Es un comienzo del ser. No significa que el sujeto espiritual debe ser "de sí". Los espíritus finitos no son "desde sí", es decir, no entran desde la propia plenitud de poder en la existencia. Pero son "para sí", es decir, son en cuanto entran en la existencia, autónomos. Esta autonomía indica principalmente la expresión "hipóstasis". Ésta incluso está directamente fijada en esto que es puramente formal, bajo la exclusión de la espiritualidad, y lo autónomo, en cuanto que es un espiritual, se llama *persona*. Según esto habríamos igualado "sujeto espiritual" y *persona*. Lo que originariamente es espiritual, es la persona. ¿Con "persona" no se expresa otra cosa que la forma originaria del objeto del ente en la región del espíritu? A la respuesta quizá pueda ayudar la cuestión sobre si la persona es sustancia⁶⁴.

Tomemos la sustancia tomísticamente: [129] como lo que no está en otro, entonces coincide con el sentido de "hipóstasis" y se incluye en la "persona". Si la tomamos como lo que activa su ser en ciertas

64* Sobre "sustancia", cf. supra pp. 288, 304.

repercusiones y —en el caso de que es un mudable— persevera a través de los cambios, entonces con esto expresa algo más que lo que designa la autonomía, aunque algo, sin la autonomía, no es realmente posible: que algo objetivo, algo de material debe existir, que puede persistir y activarse de manera determinada. En el campo espiritual significa: que debe darse algo más que un sujeto de la vida espiritual puro y sin cualidad (un “yo puro” como fue llamado en el capítulo primero en conexión con la terminología de Husserl). Un sujeto espiritual, que tiene un quid determinado respecto al contenido es una sustancia espiritual. Ya que cada yo es algo singular, el sujeto espiritual es un individuo. Vimos antes que hay diferentes principios de la individuación. Puede la especie misma, que se realiza en el individuo concreto, ser algo único, cualitativamente especial, o puede una especie, que permite más realizaciones, ser individuada por un principio externo. En las cosas inertes encontrábamos como el principio de individuación el “pedazo de materia” que cada vez es formado por la especie ¿Cómo sucede ahora en los individuos espirituales con la individuación? Puede ser precisamente aquí la especie misma la que individualice (según Tomás es así en los ángeles); también se puede pensar que la especie experimenta la individuación a través de la unión del sujeto espiritual en un fragmento de materia, el cuerpo vivo material (así es según Tomás en los [130] individuos humanos; no tomamos aquí todavía posición sobre esta concepción). Pero viene a consideración un tercero: el yo como tal *es* individuo, aun prescindiendo de la unión en un cuerpo material y sin consideración de la especie, que lo diferencia cualitativamente de otros. Consiste el ser separado de todos los demás en su ser y es comprensible para él mismo en la conciencia de sí mismo, que es algo inmutablemente diferente de toda conciencia de otra cosa: un yo puede sólo llamarse “yo” a sí mismo y “tener”se de modo que puede decir “yo”. Pero la distinción de otros sujetos como del propio es posible sólo en base a uno de los dos mencionados principios cualitativamente especificantes de individuación. Pero aunque el yo como tal está individualizado sin cualificación, así sin embargo no se ha dicho con esto que podría ser *sin* cualificación. El ser del yo es una vida consciente (en donde “consciencia” puede designar cosas diferentes, es decir, diferentes modos y grados de consciencia), y en la continuidad de tal vida se construye lo que se llama “corriente de consciencia”. Si el yo es pensable como sin cualidades, —una corriente de consciencia no lo es—, entonces debe ser llenada cualitativamente. ¿De dónde le viene la plenitud y de dónde le viene su cualificación? La vida del yo se enciende en lo externo, en los “objetos”, que le “vie-

nen a la consciencia". Pero no es ninguna forma vacía en la que la vida se llena desde fuera, sino que su vida le viene de sí misma. Por lo tanto existe algo que se opera en la vida, y este algo debe ser cualificado y debe cualificar, [131] aunque los objetos, en los que se enciende la vida consciente, *también* ellos califican la corriente. Así, es impensable un ser del yo sin que tenga una sustancia, el ser espiritual exige sustancia espiritual. Conforme a esto debemos responder a nuestra pregunta diciendo que es propio de la persona ser sustancia espiritual. No designa simplemente la forma del objeto en la región espiritual, sino a la vez la necesidad de la llenura de esta forma por una sustancia individual.

§ 3. PERSONAS INFINITAS Y FINITAS

Ser espiritual en su forma más elevada es vida. La vida brota de un viviente. Este viviente es la persona. Ella tiene un ser autónomo y duradero. "Autonomía" y "duración", ambas tienen un doble sentido. Autonomía puede significar: ser para sí, in se, non in alio esse. Esto vale para toda persona finita. Puede significar ser por sí o desde sí mismo, a se, non ab alio esse. Esto no vale para una persona creada, sólo para una increada. "Duración" puede significar: ser en el tiempo, llenar un espacio de tiempo. Y puede significar: ser desde la eternidad y por eso a través de todos los tiempos. Lo uno vale para las personas finitas, lo otro para la única persona infinita. Lo que es en el tiempo sólo puede ser ab alio y finalmente proceder del Uno, que no es ab alio, sino a se. De él deben recibir su punto de partida todas las personas finitas y toda vida espiritual —como todo lo creado en general—. Aquí sólo es originariamente el ente de la región espiritual como de toda otra región en el sentido estricto. Lo que comienza a ser sólo puede ser suscitado por una actividad que procede de un actual. Toda actualidad muestra la pura actualidad, que es solamente propia del espíritu infinitamente puro. [132] Acto puro en todo el sentido que encierra actualidad y actividad es el ser de Dios, el espíritu infinitamente puro. (En esto, en que toda actividad finalmente hace referencia a la actividad espiritual: hay que considerar el fundamento ontológico para la limitación terminológica de "acto" respecto a la actividad espiritual)⁶⁵.

65* Cf. supra, p. 326.

¿Dónde está lo común entre Dios y las personas finitas, que posibilita en ambos casos hablar de "persona"? En la analogía del ser: del ser persona y de la vida espiritual. Personalidad como autonomía en el sentido ilimitado de la aseitas sólo la posee Dios. Pero existe una auténtica analogía entre la persona infinita y los sujetos espirituales creados, que justifica hablar de personalidad también de ellos. Cada sujeto espiritual es un *comienzo* del que procede un aspecto doble: su propia vida espiritual y algo que es suscitado a través de esta vida espiritual, pero que, después de haber entrado en la existencia, tiene su propio ser, uno en dependencia continua del espíritu creador o también uno autónomo: "objetos espirituales" o hechuras objetivo-espirituales. El ser de Dios existe desde la eternidad y es inmutable: *Él no tiene ningún principio, y en él nada comienza*. Todo su ser es un acto, es decir, es eterna actualidad y actividad. Pero *es el principio*, principium. *De él* procede todo lo que tiene comienzo. Las cosas criadas tienen un comienzo, y en ellas algo tiene constantemente su comienzo. Este es su maior dissimilitudo en comparación con el ser divino. [133] Pero lo que comienza en ellas, los actos que surgen y pasan son análogos finitos de la infinita actualidad y actividad de Dios; la continuidad de la vida que se mantiene en los constantes cambios, es analogon de inmutable vida divina; la característica de los actos espirituales, de los que brota un nuevo ser es un analogon del poder divino del creador; la característica de esos actos, que en un sentido específico llevan el nombre de "acto", de actos "libres" o "voluntarios"⁶⁶, es un analogon de la libertad divina; la característica de los actos de ser *consciente*, es decir, ser en cierto sentido para sí mismos, es un analogon del autoconocimiento divino; la característica de los actos, el captar otra cosa que a sí mismo, el captarla en su orden y en su relación y tratarla según este orden, es un analogon de la sabiduría y razón divinas. Todo esto son sólo títulos para grandes análisis en los que la similitudo y la maior dissimilitudo de Dios y los sujetos creados deberían seguirse en todas las direcciones. Aquí vale sólo describir brevemente lo que la personalidad aquí y allí significa en común: ser algo, cuyo ser es vida duradera, espiritual y en ella es actividad libre consciente, racional, creada⁶⁷.

66* Cf. el análisis en mi trabajo "Beiträge zur phisophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften", pp. 46ss.

67* Como complemento sobre la analogía entis de la persona en las siguientes a continuación, pp. 393-394 y 525-526.

§ 4. VIDA ESPIRITUAL COMO VIDA INTELECTUAL

Vida significa: estar en movimiento desde el interior. Además vivir espiritualmente significa: ser consciente de este movimiento, ser transparente para sí mismo, ser consciente de sí mismo y eventualmente de otro, intellegere, ponerse en movimiento a sí mismo y a otro desde sí mismo. [134] En Dios todo esto es uno y simple, en nosotros es una multitud de diferentes actos. Dios se contempla a sí mismo desde la eternidad, tiene ante sus ojos desde la eternidad a la creación y su orden, así como todo lo posible, pero no los mundos realizados; ha determinado desde la eternidad el mundo real para la realidad y ha llamado a la existencia para determinado tiempo. Lo que desde la eternidad está ante el espíritu divino, el mundo de las ideas, lo hemos designado como un primer reino del *espíritu objetivo*. Este modo de hablar estaba fundamentado primero en que las ideas pertenecen al espíritu; después en que la vida divina en sí actúa en ellas y las hace efectivas en su creación. Todo esto tiene su analogon en los espíritus creados. Su vida es algo fragmentado en diferentes dimensiones; un suceder de actos que temporalmente se separa de otro, un acto que está al mismo tiempo junto a otro, un acto cualitativamente separado. ("Separación" en el doble sentido de ser separado y de la conexión de separado). Pero de *un* impulso de vida brota todo lo separado y se une en él de nuevo para una unidad del ser, que no es una composición. La segregación y la ruptura sucede por medio de la recepción y elaboración de "contenidos". Aquí se construye para el sujeto un mundo de objetos.

§ 5 ESPÍRITUS PUROS CREADOS (CONOCIMIENTO DE DIOS, CONOCIMIENTO DE SÍ, CONOCIMIENTO DE LAS COSAS MATERIALES, CONOCIMIENTO MUTUO)

Se debe, por cierto, distinguir entre los espíritus que entran en la existencia con una posesión actual-espiritual, y aquellos que obtienen toda posesión actual-espiritual durante su vida. El primer tipo se nos describe en la doctrina tomista de los ángeles⁶⁸. Según esto hay que

68* Para la doctrina tomista de los ángeles, cf. *De veritate*, q.8 y 9, y *De spiritualibus creaturis* (*Quaestiones disputatae* III).

pensarlos como espíritus puros, pero como creados. [135] Ellos comenzaron a ser, su ser se les fue dado y a la vez cierta estructura. Ya se dijo que su conocimiento se presenta como una intuición de las cosas por medio de las especies, con las que se les dotó por naturaleza; el conocimiento de sí mismos se explica por su esencia que siempre les está presente; el conocimiento de Dios se explica por la esencia divina, que se une con ellos igual que una forma interior o especie; comunicaciones del uno con el otro por medio de un espiritual volverse hacia, que es su "idioma". Esta exposición despierta algunas preguntas en las que aquí se debe entrar. ¿No es el ser de los espíritus puros simplemente actual, hay en ellos la contraposición de acto y potencia (no actualizada)? Esto está claro en base a esa exposición⁶⁹. La "pureza" del espíritu designa el caso de aquella conexión con lo espacial-material. Pero vemos en estos espíritus una separación, que no existe en Dios. En primer lugar una separación de lo que son, de su ser. Ellos no son siempre actualmente. Según las afirmaciones de nuestra parte formal, se relaciona esto con la creaturidad. Lo que no es a se, lo que ha recibido su ser, en éste se relaciona lo que es con el ser que recibe, como potencia con el acto y permanece siempre la posibilidad del no-ser, del cesar en la actualidad totalmente o en parte y de lo que es actual⁷⁰. Lo que un tal espíritu creado es él mismo y en sí—su esencia—, hay que pensarlo como actual a través de toda la duración de su ser.

[136] Pero hay todavía diferentes formas y grados del ser actual. El grado más alto es el del ser consciente, en que la conciencia tiene el doble sentido: ser consciente del propio ser y de la propia esencia (que aquí según Tomás es una especie individual). El ser consciente de la propia esencia no lo ve Tomás como un conocimiento actual duradero. La actualidad duradera de la esencia encierra sólo una potencialidad del autoconocimiento. El paso del autoconocimiento potencial al actual hay que verlo ciertamente no como una elevación del ser, es decir, no como un paso de un grado inferior (inconsciente, no transparente) del ser espiritual a uno más elevado (consciente, transparente). Por autoconocimiento hay que entender aquí claramente un volverse actual hacia sí mismo (ser o esencia). Pero conciencia de sí mismo no necesita designar el volverse hacia sí mismo.

69* Que se den acto y potencia en las sustancias espirituales lo ha expresado Tomás en *De spiritualibus creaturis*, a.1.

70* Posteriormente se indicará (pp. 391-392 y 406-407) que además aquello, que es un espíritu finito, es acto (= forma) de algo simplemente potencial.

Precisamente en la máxima concentración de la vida espiritual en la mayoría de los casos no nos hemos vuelto a nosotros mismos, sino enteramente al objeto del que nos ocupamos. Para lo que el espíritu puro es en sí, su esencia (o como diremos más tarde su núcleo personal), debemos ver esta máxima forma de ser de la vida espiritual concentrada como duradera⁷¹, pero no el vorverse hacia sí misma. De otra manera sucede con lo que el espíritu creado no es desde sí mismo, sino lo que él tiene o le corresponde sólo accidentalmente. Él tiene un conocimiento de Dios, que no le es propio en base a su esencia, que no pertenece a su propio ser, Dios se lo da en cuanto que él une su esencia divina con la de esta criatura.

[137] El espíritu no es impenetrable como la materia. Un espíritu puede estar donde está otro. Esto significa, ya que es un espíritu no espacial, no un ser en el mismo lugar, sino o un impacto espiritual del mismo objeto (en el caso especial, en que este objeto es espacial, recibe también un sentido decir que los espíritus estarían en el mismo lugar) o un ser de uno en el otro. El profeta es "impactado por Dios". "Dios habla por medio de él", cosas que él no puede saber por su conocimiento natural; eventualmente en un lenguaje que en la disposición natural de su espíritu de ninguna manera conoce. El espíritu impactado no es eliminado y desplazado por el espíritu impactante de Dios para el tiempo de ese impacto sino realmente impactado, penetrado. Por eso también se dice: iluminado por la luz divina, pues llega a ver cosas que no son accesibles a su propio intelecto a la "luz natural". "Y en tu luz vemos la luz"⁷². Ser espiritual en la actualidad de la vida es ser transparente (intelligibilis): en primer lugar inteligible para sí mismo. Dios es consciente de sí mismo; sin embargo, también el que es impactado por él puede ser consciente del ser divino que lo impactó. Si hay una medida diferente de impactar y de ser impactado, entonces también hay una diferente medida del conocimiento de Dios, grados de iluminación. Los ángeles superiores e inferiores son diferenciados por Tomás por un más o menos de iluminación; allí tiene ante los ojos ciertamente la "luz natural", es decir, la fuerza del conocimiento con la que fueron dotados, la peculiaridad de su propia esencia espiritual. Ésta hay que verla como algo que [138] poseen duraderamente, pero sin embargo no como algo inmutablemente firme: primero porque son accesibles a una iluminación "sobrenatural" de parte de la luz divina. Esta accesibilidad misma es una *potencia*, y, sin duda,

71* Cf. pp. 210-211.

72 Sal 35,10.

pasiva, que es propia del espíritu creado. Es llevada a actualidad, cuando el espíritu creado es impactado por Dios. El nuevo acto es entonces un modo superior de ser que el natural. Es, al mismo tiempo, "acto" en el sentido de la actividad, de una nueva actividad de vida del espíritu iluminado, un "acto del conocimiento de Dios". En este conocimiento sobrenatural de Dios es pensable como algo que es otorgado a los espíritus puros desde el principio y para la duración de su ser; pero también puede ser algo concedido sólo pasajeraamente. En este caso como en el otro no habría que pensar como un don que el donante deja al beneficiado como su posesión, sin preocuparse de ello, sino como obrado actualmente por la presencia de Dios en el espíritu angélico durante todo el tiempo de su ser.

Así como hay un obrar de Dios en los espíritus creados y por eso un paso de potencialidad a actualidad en el sentido de un superior modo de ser y de una nueva actividad del espíritu como de su epercusión, así hay también una acción de los espíritus creados entre sí y por eso un cambio en su vida actual, en su ser. Ningún ángel es igual a otro, cada uno tiene por esencia una propia e individual especie y con ello su propio modo de ser. A cada modo de ser corresponde otra "luz natural", es decir, una diferente medida de conocimiento. Tomás acepta la posibilidad [139] de una "iluminación" de un ángel inferior por medio de un superior, por lo tanto una subida de su ser y de su conocimiento; ciertamente, acepta incluso que la iluminación del inferior sólo sucede por mediación del más elevado y no inmediatamente por medio de Dios, ya que Dios ha repartido este obrar a los ángeles como la suprema imagen de Dios. Realmente él entiende la "iluminación" aquí en un sentido algo diferente del que se ha usado antes: ante todo como un fortalecimiento de la fuerza de conocimiento sobre el conocimiento de las cosas externas. Parece que no piensa en una mediación del conocimiento de Dios: es decir no de aquel "sobrenatural", que sólo el ser divino puede dar; el conocimiento *natural* de Dios, que atribuye además a los ángeles, podría ciertamente ser elevado por un crecimiento de la potencia natural de conocimiento de parte de un ángel superior. Cómo se debe entender esta elevación y la unión de los ángeles, que la presupone, a esto encontraremos tal vez pronto un acceso, si consideramos de qué clase de conocimiento se trata fuera del conocimiento de Dios y de sí mismo para los ángeles: el conocimiento recíproco de su esencia, el conocimiento intercambiante de lo que les precede, el conocimiento de las cosas externas.

El conocimiento de las cosas materiales es, según Tomás, un conocimiento por medio de formas, que elabora el intelecto humano de las impresiones sensibles, mientras que los ángeles por naturaleza están equipados para eso. El fundamento es el siguiente: todo conocimiento se fundamenta, según Tomás, en una semejanza del conocedor y de lo conocido. La semejanza puede descansar en que uno es causa del otro: la esencia de Dios es la causa de las cosas; por eso [140] son ellas imágenes de su esencia, y él las puede conocer a través del arquetipo. En el conocimiento humano descansa la semejanza en que las cosas conocidas son causa y arquetipo de las formas, que recibe nuestro intelecto. En este recibir nuestro entendimiento se comporta a la vez activa y pasivamente. Allí tiene lugar un doble paso de potencialidad a actualidad: las formas de las cosas se hacen actu intelligibiles, y sin duda a través de nuestra actividad del intelecto, el intellectus agens; y nuestro intellectus possibilis pasa al conocimiento actual.

No podemos permitirnos investigar y explicar más detalladamente el intelecto "activo" y "posible" (= dispuesto al conocimiento). El procedimiento evidentemente hay que entender de una manera que el resultado, el conocimiento actual, es simple. También se habla muy a menudo de que el cognoscente y el objeto del conocimiento "se hacen uno" o "coinciden" en el conocimiento. El punto de partida es doble, y en ambos lados se presenta un actual y un potencial. La "forma" o "especie" de las cosas materiales es actual como *su* forma, pero "potentia intelligibilis", un objeto posible de conocimiento. El entendimiento es potencial en cuanto que todavía no es in actu illius formae, es decir, conocimiento actual de la cosa respectiva, pero tiene la posibilidad e incluso la disposición positiva para el paso a este conocimiento actual. Es actual, en cuanto es espíritu vivo, y como tal en movimiento: intellectus agens, que sale a por el conocimiento. Su trabajo respecto a esta determinada actualidad de conocimiento está condicionada por una actividad desde la otra parte, el obrar de la forma de la cosa. [141] La especie de la cosa y el intelecto se trasladan recíprocamente de la potencia al acto. Este traslado no sería posible si en un lado estuviese algo simplemente material y en el otro lado algo simplemente espiritual, pues potencia y acto deben ser del mismo género. El paso se hace posible, según Tomás, por la posición intermediaria de la sensibilidad. No estamos tan adelantados como para poderlo entender; la interpretación de la concepción tomista del conocimiento humano de las cosas materiales, como aquí las expusimos, era sólo necesaria para frente a él poner de relieve el conocimiento de los ángeles.

Ya que los espíritus puros no tienen nada en común con la materia, no pueden experimentar ningún influjo de las cosas materiales. Deben tener un conocimiento correspondiente a las cosas, así ellos no pueden recibir de fuera, deben poseer por naturaleza la especie correspondiente. Pero no tienen que contemplar continuamente de modo actual todo lo que por naturaleza le es accesible. Conocimiento no es sólo oscuridad del entendimiento, sino también de la voluntad. En nosotros se manifiesta la participación de la voluntad en la realización del conocimiento actual en que ella mueve al intellectus agens; en los ángeles consiste en la actualización de lo que tienen en la posesión natural del conocimiento; esto depende de lo que y en cuanto es actualizado por ella. Al contrario, no hay en ellos ninguna progresiva adquisición de nueva posesión de conocimiento, ningún conocer "discursivo". El número de las formas "en el espíritu" de los ángeles no corresponde al número de cosas singulares, que abarcan su conocimiento. Ellos miran las cosas por medio de formas universales, y con una mirada todo lo que corresponde a la [142] forma actualizada. Mientras más universales y por tanto menos numerosas son las formas, mientras más se puede abarcar con una forma, tanto más elevado es el conocimiento (Dios abarca todas las cosas singulares, reales y posibles con su simple esencia). Así existe la diferencia entre el conocimiento de los ángeles superiores y de los inferiores en el número y la potencia intelectual de sus formas; pero la "iluminación" donde el ángel superior hace participar al inferior en su conocimiento, el "inferior" contempla al "superior". ¿Cómo se produce la conexión entre uno y otro? En primer lugar en el sentido de que éste se "abre" a aquél. Esto sucede también del inferior al superior. A saber, ninguno puede por sí intuir en el interior del otro, ya que esto no puede suceder sin la voluntad de aquél que debe ser conocido. Penetrar en la voluntad y moverla desde el interior sólo Dios lo puede hacer. En cambio lo que hay en uno será accesible al otro, si libremente se vuelve a él y allí algo deviene actual. Este es su "lenguaje". Pero de él necesita —así parece— sólo para el intercambio de lo que sucede actualmente en ellos. El conocimiento intercambiante de su esencia sucede en la medida en que les es común, a través de la propia esencia de cada uno; para el conocimiento de la especie, propia a cada uno, en cambio, necesitan formas impresas, de manera parecida al conocimiento de las cosas.

Del conocimiento que tienen los ángeles por naturaleza, por medio de su esencia y las formas impresas, se distinguirá aquel que tienen en Dios, la intuición de las criaturas en la Palabra. (Con una

expresión agustiniana se llaman "matutinas"). Parece existir una diferencia esencial entre la intuición en Dios y aquella en un ángel superior (como [143] entre la iluminación correspondiente del ángel por Dios o por otro ángel superior). La iluminación por Dios está presentada por una unión de la esencia; ya que el conocimiento de Dios pertenece a su esencia, se debe, en cuanto impactado por él, ser también partícipe de su conocimiento (esto no es posible a ninguna criatura). ¿Se puede dar una unión de esencias entre espíritus creados? Hay algo universalmente común de esencia, que hace posible un conocimiento de la esencia general en base a la propia unión sin la actual. Esto puede ser un conocimiento de la propia esencia (general) en el conocedor mismo, unido con el saber, de manera que esta esencia universal también es propia a otros sin ser un conocimiento "en ellos". Análogamente el conocimiento de la esencia específica de otro puede ser un conocimiento (es decir, llegar a ser actual) de la forma correspondiente en la que conoce con la intención hacia otros, sin ser conocimiento de la especie *en* la esencia específica del otro, conocida por este medio. Con este conocimiento no se da ningún penetrar en la posesión de conocimiento del otro, en cuanto que ella no es esencia. No hay ningún penetrar de un espíritu creado en el otro sin la voluntad de éste. Pero donde se busca y se guarda un acceso y en cuanto éste es el caso, parece que se da la unión. Entonces puede ser el conocimiento tanto general como especial del ser extraño un conocimiento en el "otro", y sólo entonces es él un conocimiento totalmente actual como "coincidencia" del que conoce y lo conocido. En base a tal unión voluntaria es posible "en él" también el conocimiento de lo que el otro conoce.

[144]

§ 6. LA PROBLEMÁTICA DE LAS SPECIES INTELLIGIBILES Y DEL ESPÍRITU OBJETIVO

Hemos encontrado en los espíritus puros lo actual y potencial. Lo que ellos son esencialmente es duraderamente actual: la persona y su sustancia, que es una especie individual. La actualidad es vida espiritual; encierra conocimiento y voluntad y representa un movimiento en cuyo trayecto las formas cambiantes son trasladadas de la potencia al acto. Estas formas son ciertamente todavía lo que aparece como lo

más problemático. No pertenecen a la esencia, sino le son “*inditae*” – “añadidas”, “*innatae*” – “innatas”, “*impressae*” – “impresas”. Todo esto son expresiones metafóricas. ¿Qué sentido hay detrás? Como análogas tenemos las ideas del espíritu divino que tratamos de caracterizar como no un reino que se halla en la esencia personal de Dios, sino como un reino que pertenece al “espíritu objetivo” que “está ante él”, y los “conceptos” y las “ideas” del espíritu humano. El próximo análisis puede ayudarnos a aclarar todas estas hechuras-formaciones y con esto lo que significa “espíritu objetivo”.

a. “*Ideas*” humanas

“Concepto”, “idea” - todavía no son para nosotros nombres unívocamente aclarados del todo. Tienen algo de común, exactamente aquello que interesa en nuestro contexto: reciben una posición intermedia entre el espíritu que conoce (subjetivo, personal) y su objeto. Se dice de un hombre o también de un tratado, que son “ricos en ideas”, pero que les falta agudeza de conceptos. Por “idea” se puede en el mismo sentido decir también “pensamiento”. El presente canciller del Reich ha usado toda una serie de “nuevas ideas” para la dirección de los asuntos políticos, [145] por ejemplo la idea de bajar los salarios y los precios. Sería imposible substituir aquí “idea” por “concepto”. La idea, de la que aquí se habla, es una hechura-formación muy complicada, y contiene una intención hacia la configuración de las verdaderas relaciones de la vida: es una idea *práctica*. No pertenecen ambas necesariamente a la idea como tal, pero la permite, mientras el concepto excluye este modo de la “composición” así como la significación práctica. El concepto es una hechura-formación puramente teórica, es decir, su tarea es captar los objetos con la inteligencia. Hay ideas más simples que las dichas y tales de un carácter puramente teórico. Se puede hablar de la “idea del precio” y del “concepto del precio”. Aquí uno y otro se aproximan muy de cerca, y precisamente por ello se hace posible una limitación más sutil. Quien lee o escucha la proposición anterior *entiende* la palabra “precio”, relaciona con él un determinado *sentido* o un determinado *significado*, pero no todo estará totalmente capacitado para dar determinadamente lo que él “se piensa en la palabra”, limitarla (“definir”la) de manera que quede establecida unívocamente y no pueda confundirse con otra. Sólo quien pueda esto, tiene el “concepto del precio”. El sentido de una palabra o de una conexión lingüística mayor, eventualmente libre del lazo en la determinada hechura-formación de fonemas, esto es un

posible significado de "idea"⁷³. Esto es un todo de significados que no necesita ser analizado. En cambio "existe" el concepto de elementos ("señales") agudamente a separar, que posibilitan la clara limitación de su [146] "extensión". Para la investigación de la posición intermedia entre el espíritu conocedor y los objetos puede servir lo uno como lo otro.

"Ayer brotaron los retoños en nuestro castaño". Es una cosa individual completamente determinada, que pienso en estas palabras: el castaño en nuestro jardín. Pero lo pienso "bajo la idea general". Lo conocía como castaño en su recio, brillante renuevo de hojas en cuanto lo miré en el jardín, y ayer lo vi intencionalmente el castaño si ya había hojas. ¿Qué papel juega la idea universal en la intuición de la cosa individual? Puede ser que uno vea los árboles sin conocer qué clase de árboles son. Entonces se sabe de todas maneras en la intuición que se está ante un árbol. En cada intuición clara e inequívoca (percepción o representación) la cosa individual es "como algo comprendido" o "considerado bajo una idea universal"; y la intuición es tan oscura y difusa que no se puede comprender el objeto como algo determinado, entonces le falta algo; la intención en relación a algo determinado existe, pero no realizada, vacía. Esto distingue la intuición de una simple "afección sensible", el hecho de que está "llena de espíritu", que "vive en ella una idea" (más bien toda una serie de ideas). Lo que significa "lleno de espíritu", "vida de la idea en la intuición" - ya lo hemos visto ahora. No es completamente lo mismo si yo "examino el castaño" y si lo "reconozco como castaño". Si miro hacia el castaño, entonces capto con los ojos esta [147] cosa determinada, cuya figura me es conocida desde diversos aspectos (en base a estos rasgos conocidos yo le doy su nombre). No necesito tener ninguna "imagen" de lo que significa "castaño" *junto* al árbol que veo ante mí y no necesito comparar. "En mí" está sólo la "intención", la orientación hacia el árbol así configurado; esa intención es una intención realizada en determinada manera, cuando dejo descansar la mirada en *el* árbol así configurado, hacia el cual miraba. Mientras la mirada todavía no lo encuentre, en la "intuición" era otra la intención, y ambas están en una determinada relación que señalamos como "plenitud"⁷⁴. En vez de

73* Hemos conocido antes (II, § 4) otro significado de "idea". No es necesario exponer en este lugar la relación entre ambos significados.

74* El término procede de la obra *Logische Untersuchungen* de Husserl [Nueva edición críticotextual in Husserliana bd. XIX/I, hg. de U. Panzer. The Hague/Boston/Lancaster, 1984], en las que la relación de intención y realización se trata

decir "la intención está en mí", podría también decir más acertadamente "yo estoy en la intención". De esta manera o de aquella estoy dirigido a algo que es mi vida espiritual; y "esta o aquella manera" son caracteres que permiten poner de relieve cada "acto" mío. Una "imagen" en el sentido estricto de la palabra no está presente en una tal intuición; ni en mí (tomado propiamente no puede ser de ninguna manera una imagen en un sujeto espiritual) ni fuera de mí: la cosa que pienso, está intuitivamente ante mí, pero no se me representa nada. (Si representa objetivamente algo no juega aquí ningún papel, ya que se trata simplemente de un análisis de la intuición misma). La especie "castaño", que corresponde a mi intención, la veo en la cosa misma.

Algo diferente es el proceso si reconozco el árbol como castaño. [148] Vi últimamente el árbol con los retoños recios, brillantes, y me vino el chispazo: esto es ciertamente un castaño. Aquí hay dos cosas: el árbol que veo ante mí, y aquello que reconozco como tal. Aquí *puede* una "imagen" jugar un papel, la representación de un castaño que he visto en otra parte. Pero esto no *tiene por qué* ser. También puede ser de modo que el árbol que veo "entre" en el tipo conocido, esto es, que el tipo conocido se me ponga ante mí, sin que yo estuviera previamente dispuesto a ello (como en el caso ya tratado antes). Encontrar algo conocido (= reconocerlo como algo) es nuevamente una intención determinadamente articulada, "en la que yo estoy". Ella debe ser específicamente distinta; según esto siempre el topar es algo previsto o algo sorprendente. Junto a esto una representación juega su papel, de manera que sin embargo en el árbol percibido o representado se encuentra la misma especie, si la representación debe servir de ayuda al "reconocer como".

¿Es la especie que me viene como tipo intuitivo la especie de la cosa? La cuestión no es todavía unívoca. Hemos distinguido de la especie concreta, del entero quid de la cosa, así como es ahora, la más universal y el genus que también ahí se realizan (castaño, árbol, planta). Para todo este "general", que se realiza en la cosa individual, podemos usar la expresión sintética de *idea* (apoyándonos en el empleo platónico de la palabra). Está ahora la pregunta de si tenemos que distinguir *esta* idea como idea *objetiva* de lo que señalábamos en el último análisis como idea, o si ambas [149] coinciden. Lo que para mí significa la palabra "castaño" puede ser un tipo intuitiva⁷⁵. No es

ampliamente (cf. especialmente la investigación VI. que en la nueva edición de 1921 aparece como un solo tomo [II. 2].

75* La cuestión de la intuitividad de la idea tendrá continuación en la p. 342.

todo lo que tengo ante mí en una percepción sensible de un determinado árbol (aquí hay algo de "casual", sólo a este árbol y quizá sólo precisamente ahora el propio, en que el sentido del nombre no se realiza para mí); por otra parte, en lo que tengo ante mí puede faltar mucho de lo que pertenece a mi idea: por ejemplo, cuando veo el árbol con su floración, mientras que para mí las características de su floración determinan en primera línea el sentido del nombre. "Mi idea" es por lo tanto claramente distinta de la aparición concreta de los individuos correspondientes, como se me presenta en una percepción o representación. Yo puedo encontrarla de nuevo sólo en cada tal intención y ponerla de relieve, aunque eventualmente también sólo una parte de su consistencia. Frente a las apariciones individuales y también frente a las cosas reales que allí aparecen así o así, está caracterizada la idea como unidad frente a una pluralidad. Ahora bien, ¿es ésta ahora mi idea unitaria la misma que otras unen con la palabra "castaño"? Esto no se puede afirmar de ninguna manera. Hay gente que tiene un conocimiento más inexacto y cuya idea "es más pobre" que la mía; el botánico, en cambio, la tiene mucho "más rica". En cada uno de nosotros el contenido de su idea es diferente; en algunos quizá está contenido allí algo que de ninguna manera corresponde a la realidad. Hay por lo tanto un lazo de unión de las ideas en el espíritu individual. Por otra parte, atribuimos a nuestras [150] palabras un sentido objetivo, y efectivamente nos entendemos con su ayuda, esto debe dar por lo tanto una consistencia común en su contenido significativo. En el hablar mismo hay una exigencia a ser entendido, y con esto la convicción de la objetividad del sentido. Si yo en la lectura o en la escucha me encuentro con una palabra ininteligible, entonces acepto sin más que "tiene un sentido", aunque yo "no ligue con ello ningún determinado sentido". En muchas palabras sé que la idea que uno con aquella palabra es bastante pobre y no coincide con el sentido objetivo ni aproximadamente.

Ahora bien, ¿qué es el "sentido objetivo"? ¿Es algo que está en las cosas mismas? Hablamos de que nuestras ideas llegan a la realización en la intuición de las cosas total o parcialmente. Si cuento que el castaño del cementerio es más frondoso que el del jardín, entonces pienso con las palabras en una cosa individual determinada aquí y allí y algo idéntico en los dos y quien lo oye lo entiende así. Estamos orientados a las cosas de fuera en el mundo, a las mismas cosas, también a lo mismo "universal" en ellas, "a través" de nuestras diferentes ideas. ¿Es este universal el "sentido objetivo" del nombre? Esto universal es la especie "castaño", que como su forma interior es activa en él y hace

que sea una hechura o formación de esta manera, que también hace que él se nos aparezca de esta o de aquella manera. Si aceptamos que un botánico supiera lo que pertenece al castaño como tal, ¿sería entonces su idea la objetiva, coincidiría ella con la especie en las cosas?

Hablamos antes de las “ideas subjetivas” como de un [151] tipo intuitivo que permite ponerse de relieve más o menos en la aparición de las cosas. La especie en la cosa no es intuitiva en este sentido; ella *determina* la aparición, pero no entra en ella. Sin embargo, tampoco la idea subjetiva necesita ser intuitiva o al menos no del todo. En el científico entra sin duda mucho de lo que sabe y que no puede ser intuitivo. “Nuestras” ideas pueden ser intuitivas y pueden ser abstractas; el término medio es una mezcla de ambas. Si pasamos de la idea al concepto, como precisamente existe en el pensamiento científico, entonces la consistencia toda es “abstracta”. Puede corresponder al contenido según una mayor extensión de la especie en la cosa como la idea intuitiva, pero es una hechura o formación del entendimiento libremente activo, elaborada y formada por el pensamiento: por eso entra en él la conexión con el espíritu pensante especialmente fuerte, y no se puede hablar de ello, pues sería igualar con la especie en la cosa. Así, habrá que decir que todas las ideas “subjetivas” pueden coincidir sólo más o menos con las especies objetivas, en un caso ideal perfectamente pero nunca idénticamente. El caso ideal de la coincidencia perfecta nunca es alcanzable al conocimiento humano, pero es aquello a donde apunta todo el esfuerzo de conocimiento.

Así frente a la especie objetiva y la pluralidad de las ideas subjetivas correspondientes todavía hay que poner de relieve este tercer aspecto: la idea subjetiva idealmente plenificada, que a través de su realización adquiere el carácter de una relativa objetividad. Cuando hablamos, entonces opinamos (en la actitud [152] acostumbrada, irreflexiva) las cosas mismas; pero las ideas que en cada caso tenemos de ellas, “llevan” esta intención y se muestran a la vez más allá de sí mismo a la “idea ideal”, que coincidiría perfectamente con la especie de la cosa. Esto, en que se encuentran todas las ideas subjetivas y que coincidirían en su plenitud, es el sentido objetivo del nombre. El análisis de nuestras ideas nos ha llevado a adquirir algo que toma claramente una posición intermedia entre el espíritu subjetivo (personal) y sus objetos. Ellos son un reino que pertenece al espíritu singular, personal. La auténtica vida espiritual se lleva a cabo en las intenciones. Para este lado subjetivo de la vida espiritual en todas sus formas (de las que aquí sólo hemos tenido en cuenta una especial), Husserl ha

introducido la expresión “noesis”, para el correlato objetivo (a saber, relativamente objetivo) el nombre de “noema”. Existe una correlación general entre noesis y noema, son los dos lados de una cosa. Esto significa para nuestro caso: yo no puedo pensar nada sin pensarlo “bajo una idea”, en el caso límite, donde el contenido material de la cosa está totalmente indeterminado, queda lo formal vacío “eso de ahí”, y allí está incluido, el que tenga un contenido. La posición intermedia de las ideas se manifiesta como una doble conexión: ellas quieren coincidir con lo que es la cosa (hemos aceptado en nuestro análisis como quid una especie universal, podríamos aceptar también la quiddidad concreta o el genus); y ellas “soportan” la intención del espíritu que intuye o piensa, de ahí son [153] “animadas”, la intención las “atraviesa totalmente”. ¿Qué dicen todas estas expresiones figuradas?

Lo que el hombre espiritualmente muy desarrollado puede confirmar en sí (es decir, inmanentemente) cuando reflexiona sobre los actos, a través de los cuales experimenta algo del mundo exterior, será siempre un movimiento espiritual en el que ya las ideas existentes juegan un papel. En la génesis de esta posesión del espíritu y la posibilidad de hacer confirmaciones inmanentes sobre los primeros comienzos de la vida espiritual, no podemos entrar en este contexto. Una fenomenología sistemática del conocimiento no deberá dejar de lado estas cuestiones. Para nuestro fin nos contentamos con un caso posible más sencillo, como frecuentemente sucede en la vida del espíritu del adulto.

Viajo a un lugar montañoso desconocido para mí. Poco antes de la llegada a la meta algo se eleva en el horizonte. Primero no puedo distinguir qué es, si una formación de nubes o la cumbre de una montaña. Pronto se descubre el contorno firme y claramente definido: es la montaña a cuyo pie se halla mi lugar de destino. Durante el tiempo que paso allí, lo conozco cada vez mejor. En mis paseos llego a verlo desde muy distintos ángulos, su forma y colorido se me muestran en los aspectos más variados. Descubro las diferentes especies de rocas, su patrimonio florestal, flores se encuentran en sus laderas, oteo con la mirada desde la cumbre hacia todos los lados y desde otros puntos diferentes. En el momento de partida todo se me hace agradable y familiar, y cuando más tarde [154] escucho su nombre, es para mí como si se hablara de un viejo conocido. El primer contacto es algo muy sencillo: un cambio en el campo de la mirada me llamó la atención. ¡Allí hay algo! ¿Qué es? Es un juego de cambios del exterior al

interior. Algo fuera –el cambio, esto es, a lo nuevo que emerge– me toca interiormente y me pone en movimiento.

“Ahí hay algo – ¿qué es?” Allí se indican dos intenciones diferentes. No están juntas sin conexión. Una sale de la otra. La constatación hace saltar la pregunta, y, sin duda, salta en el sendito de que lo que me toca y se establece como nuevamente visible, se halla ante mí con el carácter de la indeterminación. Esta puesta puede ser señalada como motivante, la pregunta como motivada. Una sale de la otra –yo salgo de la una hacia la otra, pero no sin que cese la primera intención; ella es recibida por la segunda y sigue viviendo en ella; la unidad de ambas es mi vida espiritual– tanto tiempo cuanto el objeto “deviene claro”: es una montaña. La pregunta ha sido resuelta y cesa. La constatación se hace más determinada. El algo ha recibido una llenura. Nuevas preguntas se suscitan y encuentran de nuevo respuesta, y correspondientemente se llena más y más el algo vacío del principio. Desde la primera propuesta del ser tocado hasta el término de la “familiaridad” con el nuevo lugar descubierto –si cesa de ocuparme actualmente– es *una* intención que avanza en todo lo que cambia en mí vivamente, y a través de esto crece en toda esta duración un todo unitario. [155] (Husserl ha introducido para estas unidades el término de “vivencia”; pero esta palabra desde entonces se ha usado de tantas maneras y a menudo en un sentido oscuro que uno teme emplearla).

A pesar de las intenciones cambiantes y duraderas surgen unas de otras, y eventualmente pasan de unas a otras y en eso consiste mi vida espiritual, no son ellas, sin embargo, hablando estrictamente, las que ponen en movimiento (motivan) unas a otras, sino a lo que se orientan y que entra en mi mundo espiritual y progresivamente lo construye. Lo que entra en mi mundo no es la cosa real. Esto es de antemano completamente determinado, mientras tengo ante mí algo indeterminado; y el que mi conocimiento crece por él, esto no cambia nada en su consistencia. En mi mundo espiritual está, pues, el algo indeterminado, que hace referencia al objeto real determinado. Este es un mundo ya existente y perteneciente a mí, que ha sido recibido y ha sido recibido por lo ya existente: yo tenía ya antes la idea de “algo determinable” y las otras, “montaña” y “nube”, que emergen como posibles llenuras del algo. La determinación parcial, la indeterminación, la determinabilidad de lo nuevamente recibido me impulsan a una variedad de actos, en los que descubro siempre lo nuevo e “incluso mi imagen de la cosa”.

Así “mi idea” crece continuamente con el avance de mi actividad. Cuando ya no tengo ante mí la montaña real, me queda, sin embargo, mi idea: la he llevado conmigo y la traigo conmigo, aunque temporalmente no piense más en la montaña. Ella no es “actual” pero puede ser de nuevo actual. Cuando se dice el nombre “emerge [156] todo de nuevo”, “todo se hace vivo” lo que significa para mí este nombre, y se puede también tomar todavía algo nuevo en él (por ejemplo, cuando oigo que en el monte se ha hecho algún cambio). El emerger significa quizá un recuerdo intuitivo, que permite que la montaña aparezca ante mí, eventualmente toda una serie “de imágenes de recuerdo”; se hacen “vivas” las intenciones que tienen que ver con la montaña; rara vez serán todas, pero lo que no deviene ahora co-actual, sin embargo en cierta manera es tenido como tal en lo actual. Y con las intenciones está unido lo que ellas han recibido y por las que fueron motivadas. La inseparabilidad y la condición cambiante de noesis y noema hacen posible e incluso necesario señalar lo noemático también como espiritual, como mundo del espíritu o espíritu objetivo (aunque subjetivamente condicionado). Y es incluso significativo hablar de una “vida” de estos objetos espirituales, pues ellos devienen y crecen en relación con la vida del sujeto y por otra parte sin ellos casi no se puede pensar en una vida del sujeto. Vivir espiritualmente: esto no es posible sin tener un mundo espiritual alrededor de sí, es decir, un mundo traído y condicionado por el espíritu. La descripción que dimos de ella, no está completa de ninguna manera, sino que encierra todavía muchísimos problemas. La descripción debía aquí desarrollarse lo suficientemente como para que pudiera ayudar a entender las “formas” en el espíritu de los ángeles, de que habla Tomás.

b. Los principios del conocimiento y del intelecto

También a los espíritus puros tiene que pertenecer un mundo de ideas, un mundo llevado por ellos, objetos pertenecientes a ellos [157] que les representa el mundo real independiente de ellos. La gran diferencia es que su mundo de ideas no se puede pensar como a través de su vida espiritual creciendo continuamente como la nuestra, sino –según el componente principal– como una propia posesión desde el principio de su existencia. ¿Tenemos un analogon de eso en nosotros? Y ¿cómo podemos pensar en una vida del sujeto en el que no crecen nuevas ideas?

Tomás mismo llama como tal análogo los principios del conocimiento que ve como el almacén originario de nuestro espíritu. Ahí él piensa en los principios lógicos que han sido ya presupuestos para todo pensar y conocer. Pero hay expresiones suyas que permiten suponer que el número de los principios, también según su pensamiento, debe ser mucho más grande que el de los fundamentos lógicos tradicionales. Para nosotros está ante todo la pregunta de cómo tenemos que imaginar en esta posesión originaria ¿Como *qué* hay que comprenderlos y qué *modo de ser* hay que atribuirles? Seguramente no son frases formuladas como las transmitidas en la lógica tradicional. Sobre la “proposición de identidad” y la “proposición de contradicción” ciertamente los lógicos hasta hoy no están de acuerdo, y quien no se ha ocupado de la lógica no sabe nada de ellas. Pero quien oye: “esta rosa es roja y no roja” se da cuenta de que aquí se afirma algo imposible. Siente la *contradicción* en la afirmación —ésta es la parte lógica del asunto; y el antagonismo en lo que se afirma— éste es el lado ontológico⁷⁶. [158] Uno va entendiendo sin obstáculo lo que oye de la proposición hasta el segundo predicado; pero el segundo predicado provoca inmediatamente la protesta interior: esto elimina el primero, esto no va bien. No es de ningún modo necesario aclarar de qué clase de cosa se habla. ¿Qué es lo que en nosotros condiciona esta protesta? Claramente tenemos, también sin tener que dar cuentas de ello, una “idea” del sujeto y del predicado y de la relación de ambos, es decir, de las formas básicas, en las que captamos todo lo que pensamos, por eso también lo que hablamos y entendemos: categorías lógicas. Lo que no se incluye en ellas, se estrella igualmente en ellas, es rechazado como “lógicamente imposible”. Quien está en la posesión del idioma, quien puede realizar un sentido y puede entender lingüísticamente (el articular sonidos lingüísticos no es esencial), está también en posesión de aquellas formas. Ellas no son en la actitud acostumbrada objetos con los que él se ocupe (ellas pueden ser hechas para ello), pero son activas en su pensar. En los niños antes de la edad del lenguaje no se puede notar nada de ellas; mientras aprenden a hablar, se tiene claramente la impresión de que las categorías —no todas de una vez sino una tras otra— se hacen activas. ¿Qué justifica la afirmación de que ellos ya las “tenían” antes, antes de que ellos pudieran pensar y hablar? Si tiene un sentido decir que ellos ya tenían antes un intelecto, entonces se debería decir también en el mismo sentido

76* La diferencia entre “contradicción (Widerspruch)” y “antagonismo/conflicto (Widerstreit)” está tomada de Husserl.

que las formas estaban ya presentes. ¿Qué significa generalmente: “intelecto” y “tener intelecto”?

Con esta pregunta estamos de nuevo inmediatamente ante el problema central, en torno al cual se mueven todas nuestras reflexiones. Pues el “intelecto” (*intellectus*) ha sido considerado por Tomás como una *potencia* del [159] alma humana⁷⁷. Ciertamente la palabra “*intellectus*” ha sido empleada en muchos sentidos. Indica también el *conocimiento* intelectual, es decir, un acto particular del espíritu conocedor, y se habla también respecto a los espíritus puros de su “intelecto”, en los ángeles y en Dios, en el que no hay contraposición entre acto y potencia, en el que, como Tomás mismo dice, coinciden *intellectus*, *intelligere* e *intellectum* (el espíritu conocedor, el conocer actual y lo conocido). Quizá tenemos precisamente desde aquí posibilidad de acercarnos más fácilmente al sentido originario del “intelecto”. El uso vario del término no es un simple equívoco, sino que hace referencia a una afinidad objetiva de todo aquello que con esto se quiere indicar. En Dios “*intelligere*” significa tener una comprensión actual. (Para esto también podemos decir: conocer actualmente. Entonces no puede estar incluido el re-conocer, como lo sugiere el sentido de la palabra, un comienzo, pues el reconocer de Dios no es la adquisición de una nueva comprensión). “Tener intelecto” significa para él sólo “*intelligentem esse*” o “*in actu intellectus esse*”, *intellectus* es la comprensión o el conocimiento eternamente actual. Nuestro *intelligere* es un análogo del divino: un acto temporal, progresivo del conocer (momentáneamente, aquí pensamos en el “chispazo” de la comprensión, sobre una duración limitada que se prolonga, si se toma en consideración el permanecer actual del conocimiento adquirido). “Tener intelecto” no nos indica simplemente “*intelligentes esse*”, sino “*intelligere posse*”: la *posibilidad* de pasar al conocimiento actual; el intelecto no es la completa actualidad duradera.

[160] Si se quiere comprender correctamente lo que es el intelecto finito, hay que liberarse de las ideas que del trato con el mundo material se han adquirido y a través de nuestro lenguaje formado preferentemente en el mundo material siempre de nuevo quieren imponerse. El espíritu o el alma no es una cosa extensa y el intelecto no es ninguna parte espacial de una tal cosa, ni una especie de cajón en el que se puede meter algo; no es un cuerpo material, ninguna materia de plástico en las que se dejan imprimir las formas en el sentido de

^{77*} Cf. *De veritate*, q.15 a.1, por lo demás para la teoría del intelecto véase especialmente q.1, 2 y 10, q.21 a.10-13.

figuras visibles y accesibles. Si y hasta qué punto el alma humana experimenta un cambio de su modo de ser por su unión con el cuerpo material, todavía habrá que considerarlo. Si reflexionamos sólo sobre el espíritu puro y el alma, en cuanto es espíritu, entonces el intelecto o la razón significa una peculiaridad esencial del espíritu: de *ser transparente* (es decir, manifiesto a sí mismo) y *abierto* (estar vuelto hacia el otro ser comprendiendo). En Dios ambos son infinitos. Por eso su intelecto es eternamente actual, y el conocimiento perfecto de sí mismo y de todo lo demás conocible. Los espíritus finitos no son todo lo que son en una actualidad permanentemente inmutable. Su ser está creado a su medida, está limitado en una medida limitada. Con esto también su ser iluminado (transparente) y abierto es limitado. Su *modo* de ser indica primero un *grado* de la actualidad de su ser y con eso también de su ser conocedor; y luego designa un área de aquello sobre el que pueden dirigirse *en general* cognoscitivamente, y de aquello al que se pueden dirigir en el grado máximo de su actualidad.

Nos hemos encontrado siempre con que la potencialidad no sólo indica ser una posibilidad, sino un [161] grado inferior del ser (o toda una serie de ellos) entre el no ser y la máxima actualidad, acto puro. Atribuir a un ente una potencia significa atribuirle un ser que permite una elevación a una actualidad más elevada. ¿Atribuirle “un intelecto” como potencia significa atribuirle un ser espiritual que todavía no encierra un conocer actual, pero que hace posible el paso al conocer actual. El “todavía no encierra un conocer actual” hay que entender de manera que ningún minimum de actualidad se halla presente? ¿Es pensable un ser espiritual generalmente sin un minimum de actualidad del conocimiento? Si ser transparente y ser abierto fueran atributos esenciales del espíritu en todas sus formas y modos, entonces debía pertenecer al ser espiritual ser consciente de sí mismo y tener algo ante sí, aunque ambos puedan abarcar un grado muy bajo de la actualidad del conocimiento.

Hay estados de sueño que no interrumpen la continuidad del ser espiritual; conocemos el paso de la claridad de la vida despierta del espíritu a la confusión y semiconciencia de la vida del sueño y viceversa; atravesamos por estos estados sin “perdernos”. Quien está inclinado a un significado materialista del ser y del hecho espirituales dirá: cuando a trechos interrumpe la vida consciente del espíritu, entonces queda durante este tiempo el cuerpo material presente; no cesan sus funciones –al menos no todas– y también las disposiciones corporales, las predisposiciones de la vida del espíritu eventualmente también

en cierto sentido son adquiridas a través de la vida anterior del espíritu (con respecto a procesos físicos correspondientes), siguen existiendo e intervienen en la continuidad, cuando de nuevo aparece la vida interrumpida del espíritu. La concepción, que yace bajo esta interpretación podría primero ser tratada críticamente según investigación suficiente de las conexiones [162] de cuerpo y alma. Contra la interpretación misma se tendrá la duda de que de esta manera eventualmente el nuevo comienzo de la vida del espíritu estaría explicado, pero no la continuidad consciente sobre este "trayecto vacío". Entonces, ¿qué hay, mirándolo exactamente, de este "trayecto vacío"? ¿Es realmente para la mirada retrospectiva una nada entre dos trechos de una vida consciente y materialmente plenos? No creo que se pueda decir esto. La interna consciencia del tiempo que pertenece a "mi corriente de consciencia", crece con ella y toma parte en su desarrollo —esta consciencia de la duración que se llena de manera continuada con mi vida— atraviesa el trecho "vacío". No sólo está presente al saber de que entre ambos trechos llenos debe transcurrir un tiempo objetivo, sino que atraviesa la duración viva, sólo sin una plenitud constatable. Los trechos de la corriente, que han crecido en la vida despierta, tampoco están llenos sin lagunas para una mirada retrospectiva; de muchas maneras sólo la consciencia está presente "de que allí había algo", pero *lo que* era, el recuerdo no ofrece ninguna información. Claramente depende del grado de actualidad de la vida espiritual el que fielmente se conserve su contenido material en el recuerdo. Y hay que poner una forma de ser espiritual que no es vida consciente del espíritu, pero que tiene la potencia hacia el crecimiento en la vida consciente y *en conformidad* a este desarrollo, deviene comprensible retrospectivamente. ¿Se puede imaginar el comienzo de la vida espiritual en el niño como un tal despertar de un ser inconsciente a una vida del espíritu consciente?

Se podrá concibir así, pero esta característica no es todavía suficiente. No sólo el modo del ser espiritual experimenta [163] un crecimiento, sino también aumenta su extensión. Esto significa que esto no es sólo lo que antes acontecía interiormente, pero ni era concebible desde el interior ni se hacía notar hacia afuera, ahora desde el interior y del exterior es constatable, pero sucede progresivamente algo nuevo que no es captable para la duración transcurrida. Así, pues, habrá que decir: la existencia espiritual no comienza necesariamente primero en el momento en que es constatable para nosotros. El comienzo de la constatabilidad muestra un cambio en el ente mismo, un paso a un tipo superior de espiritualidad, a la intelectualidad, un aumento de la

actualidad de vida y de conciencia, al mismo tiempo un ensanchamiento de la extensión del serabierto.

No a todo sujeto espiritual es accesible todo lo conocible. La esencia de Dios es sólo para Dios conocible perfectamente. Los espíritus creados captan de ella más o menos, cada uno según su poder de comprensión. También entre espíritus de una especie, por lo tanto entre los hombres hay diferencia en la amplitud de lo que les es accesible por naturaleza. Sólo un número relativamente pequeño de hombres está en posesión de un superior conocimiento matemático. Esto se debe a que dicho conocimiento sólo se puede adquirir por un camino determinado y que sólo pocos tienen la oportunidad de conocer estos caminos y procurar aprender. Pero también de quienes tienen ocasión para ello, no todos llegan a la meta: unos tienen el "talento necesario", otros no. ¿En qué consiste el necesario talento? Para la adquisición del conocimiento matemático es necesario un determinado tipo de intelecto: de una parte un "sentido" para las formaciones matemáticas, la naturaleza característica de los números, formas del espacio, cuantos, y luego la capacidad más general del pensamiento abstracto, el progreso [164] desde las premisas a las consecuencias, etc., esto que el matemático y el lógico tienen en común. Si "tienen inteligencia" significa "intelligere posse", entonces no se extiende esta potencia en todos a todo, tampoco en todos a lo mismo. El matemático "nato" está dispuesto desde el principio de su ser in potentia illorum intelligibilium, es decir, a tales conocimientos (independientemente de que esta potencia en el transcurso de su vida es conducido o no al acto). A cada intelecto le son propias determinadas inclinaciones por naturaleza. Si el espíritu conocedor topa con los intelligibilia, objetos de conocimiento que responden a tales tendencias, entonces pasa él fácilmente de la potencia al acto y es motivado a un movimiento que lo lleva más y más a las relaciones de aquel campo. Cuando se afirma que en principio todo hombre normal puede ir a la comprensión de las verdades matemáticas (por eso atribuye fracasos en la enseñanza matemática a la ineptitud de los maestros), entonces hay allí algo muy justo: una cierta potencialidad en esta dirección es propia del espíritu humano como tal; pero esa potencialidad muestra una diferencia de grado en los individuos, que condiciona una mayor o menor facilidad del paso al acto, por tanto también una mayor o menor dependencia de determinados caminos y pasos de conocimiento. La determinación de la tendencia de la potencialidad, esto es ciertamente lo que tenemos que entender bajo "*formas congénitas del intelecto*". Mientras el espíritu, es decir, el sujeto espiritual

mismo, sólo está "in potentia" respecto a estas formas, no las tiene ante él, todavía no son objeto espiritual. [165] Tan pronto como pasa a una actualidad correspondiente en esta dirección, tiene algo ante sí que conoce actualmente: en nuestro caso las formaciones matemáticas y —en el proceder progresivo correspondiente del intelecto— las verdades, que se fundamentan ahí. Como formas en este sentido debemos pensar también en los "*principios*" que son propios del espíritu humano como tal. Ellos determinan su tipo. Está por medio de ellos "en tensión", así podemos hablar metafóricamente en relación a un determinado fin (a través de los principios materiales), a la vez a un determinado camino o una serie de posibles caminos (a través de los principios formales) y un determinado modo de movimiento espiritual (a través de lo que se puede designar como "luz natural"⁷⁸ o "fuerza espiritual").

c. *Potencia, acto, hábito*

El último punto necesita todavía una explicación según diferentes puntos de vista. Comprendemos potencia y acto como grados del ser, pero de manera que cada uno de estos términos marca toda una serie de grados y que debemos aceptar en toda la serie de grados un límite, en el que sucede el paso de la potencia al acto. Pero hay todavía un tercer aspecto. Si adquiero por vez primera un conocimiento, por ejemplo, si veo por primera vez un tetraedro y comprendo lo que es un tetraedro, entonces es un paso de la potencia al acto, de un conocimiento "posible" a uno "real". El conocimiento adquirido no dura permanentemente actual; paso a otras cosas y no pienso más en el tetraedro; pero el paso a la potencialidad, que se realiza allí, no es el retorno a la potencialidad que antes había en relación de esta hechura-formación. [166] He adquirido la idea del tetraedro, y permanece en mi posesión. Si oigo pronunciar el nombre, entonces sé qué se da a entender, está inmediatamente ante mí (intuitivamente presente o in abstracto), o, sin embargo sé que conozco de lo que se habla y que tan pronto como yo quisiera, podría "re-evocarlo". Se habla en este caso de un *habitus*, y sin duda, ya que el conocimiento se ha adquirido a través del conocer actual, de un *habitus adquirido*⁷⁹. Tomás habla tam-

78* Normalmente la expresión "luz natural" se emplea en un sentido amplio, para el conjunto de las naturales disposiciones intelectivas.

79* Para el concepto de hábito cf. *De veritate*, q.12 a.1, q.14 a.7, q.16 a.1, q.17 a.1.

bién del “habitus principiorum”, sin embargo como de algo *natural* o inato, en contraposición a lo adquirido. Cuando a una proposición, que presenta una contradicción, la señalo como falsa y me convengo de que lo contradictorio no puede co-existir, entonces esto no es una nueva comprensión, sino sacar de algo conocido la confirmación de algo “evidente”, de algo que “ya sabía siempre”.

El habitus (independientemente de si innato, adquirido o infuso, ésta es la tercera manera de la que habla Tomás) se llama una *plenitud de la potencia*, a través de la cual ella adquiere una ligera disposición para pasar al acto. De parte del sujeto (“noético”) podremos captar el hábito frente a la potencia, sólo como un grado superior del ser espiritual, como un acercamiento más fuerte a los límites de la actualidad. Noemáticamente permite darse otra característica. En cada actualidad de conocimiento se constituye un objeto espiritual que ahora queda en mi mundo espiritual, este persistir que posibilita un sacar, la posesión “espiritual”, es el lado noemático del habitus. [167] El hábito natural ofrece todavía problemas especiales. Mientras no estaba actualizado, tampoco están los objetos espirituales correspondientes en mi posesión. Y mientras, en general, tampoco se puede constatar una vida espiritual, no se puede percibir ningún habitus. El que haya un habitus natural, el que subsista una ventaja dentro de la potencia del conocimiento frente a lo que nuevamente hay que adquirir, se puede sólo afirmar en la medida en que existe la disposición a la actualización, *tan pronto* como el sujeto despierta a la actualidad espiritual. En cierto sentido se puede incluso decir que entonces ya se encuentra una determinada actualización: los principios regulan la actualidad del conocimiento, allí son eficientes, sin que todavía se constituyera en conocimiento actual como objeto espiritual, y en el sentido noemático haya sido constituido un habitus en “posesión espiritual”. El mismo modus de actualización “implícita” (si podemos decir así) en actos espirituales, que a través de ella son determinados, existe también para el hábito adquirido. Todo lo que soy habitualmente, actúa en mi vida actual; no necesita manifestarse en una actualidad propia y constituir una objetividad propia: pero esto *puede* suceder en cualquier momento.

d. *Cambio de actualidad y habitualidad. Participación de la voluntad*

¿Qué determina, pues, el paso de la habitualidad a la actualidad y viceversa? Mi intelecto como mi potencia de conocimiento, mi “inte-

Intellectus possibilis”⁸⁰, determina lo que es accesible en principio a mi conocimiento. Pero yo no puedo conocer todo esto actualmente de una vez, no lo puedo abarcar con una mirada espiritual. [168] En primer lugar está establecido el tipo del espíritu humano en posesión progresiva de su conocimiento. Además, es propia de cada individuo espiritual una cierta extensión más allá de la cual la actualidad no se puede extender. Por eso es necesario colocar la actualidad al nivel de la habitualidad. El paso de la habitualidad a la actualidad en gran parte está condicionado desde fuera. Lo que oigo y veo y lo que capto ahí con el espíritu actualmente como presente impacta en algo de mi mundo espiritual y aparece ante mí, y al mismo tiempo lo que le corresponde en el lado noético vuelve a revivir. (Los fenómenos de la memoria, del recuerdo, de la asociación y reproducción tienen aquí su lugar y deberían ser aclarados más).

Junto a este involuntario resurgir y revivir existe en ciertos límites la posibilidad de sacar *queriéndolo libremente* y de evocar de nuevo. Yo tengo un dominio —ciertamente no ilimitado— sobre mi reino espiritual. Con eso llegamos a la segunda potencia del espíritu: a la *voluntad* (primeramente sólo en cuanto su participación en la vida del intelecto necesita de la clasificación). El ser espiritual no sólo es transparente (inteligible) para sí mismo, ser intelectual consciente de sí mismo, es al mismo tiempo por medio del sujeto espiritual un ser determinable, libre, con voluntad. Si me toca algo interiormente, *puedo* responder a esta llamada, pero esto no *tiene* por qué ser con una necesidad inevitable. Si se pronuncia ante mí un nombre que me suena conocido y todo un gran ámbito en mi mundo espiritual se pone de relieve, de manera que siento un impulso para volverme a ese ámbito, entonces puedo todo aquello que [169] me recuerda el nombre, permite destacar uno tras otro y ocuparme en la actualidad renovada y al mismo tiempo con ello en una nueva actualidad. Pero puedo también resistir al impulso y con mi actualidad permanecer junto a aquello que me envuelve desde fuera al presente o que absorbe intelectualmente. Tratemos de imaginarnos lo contrario, un curso puramente mecánico de un acontecer espiritual. Hay algo muy próximo en los dementes, en los que huyen de las ideas. Aquí se capta la palabra escuchada, la mayoría de las veces liberada de su contexto, en el que se ha hablado, y entonces una “idea” llama irresistiblemente a la otra. No se capta ningún mundo, ningún contexto ordenado fijamente y con sentido, ni el ambiente externo (en todo caso no como un todo, sino sólo en cier-

80* La distinción entre “Intellectus agens” y “possibilis” sigue en la p. 359.

tas fracciones) ni el propio mundo del espíritu. Si nunca hubiera existido una vida espiritual propia, no se hubiera podido construir, de ninguna manera, ningún mundo espiritual. ¿Es que es concebible un conocer con métodos “mecánicos”? En el sentido de que se pudiera acuñar algo en el espíritu, mientras él permaneciera pasivo, seguramente no. Su actualidad de vida es ciertamente actividad y su actividad es intencionalidad. Pero intencionalidad como tendencia del sujeto a un objeto tiene ya algo de actividad en el sentido elevado de lo espontáneo, del sujeto hacia la realización. Todo conocer encierra un comprender y un abarcar de lo conocido por el espíritu conocedor en sí; y cuando es a trechos, como lo humano, un añadir de lo nuevo a lo viejo y un sujetar lo que se ha adquirido, igualmente siempre al mismo tiempo es un hacer. Aunque esto se “ha tocado” sin posibilidad de una elección previa, este “contacto” [170] es una llamada al yo “libre”, a salir de sí a través del camino abierto por medio del contacto. Y si esto “no pudiera de otra manera” que seguir, ya que no habría delante otro motivo y ya que su hacer (también su omisión) es un hacer motivado, entonces sería también *su* hacer no algo que le sucede sin su hacer. Así la participación de la voluntad en la determinación de lo que a su vez deviene actual para un sujeto espiritual podemos entender en que, por ejemplo, se puede decidir seguir en un curso de ideas, que le abre algo nuevo; entonces debe abandonar lo pasado, en cuanto que no es precisamente necesario para la aprehensión de lo presente, es decir, devolver al modo de la habitualidad, esto es, permanecer allí; o secundar en el modus de habitualidad, y con eso interrumpir el presente curso del pensamiento.

§ 7. HABITUS Y ACTO EN LOS ESPÍRITUS PUROS

Volvamos al tipo de espíritu, en el que nosotros no tenemos desarrollo progresivo del conocimiento y con esto del mundo espiritual: el de los espíritus puros. Hemos adquirido ya un cierto entendimiento de las “formas”, que les son propias por naturaleza y que limitan el ámbito objetivo de su natural conocimiento. Se deben pensar tales formas según la analogía de los principios, y ya que los ángeles desde el principio de su existencia tienen una vida espiritual despierta, las formas son más que simple potencia, son potencia efectuada y activa, por lo tanto por lo menos es hábito, si no acto.

Que los espíritus creados no conocen actualmente todo lo que en principio es accesible a su conocimiento, aunque ellos en primer lugar no necesiten adquirir, se desprende de que ellos no todo lo que son, son actual a la vez. Esto nuevamente está fundamentado por Tomás [171] según el cual no coinciden en ellos esencia (sustancia o *essentia*) y ser (*esse*). Repetidamente acentúa él, que esto sucede sólo al primer Principio, al ente único no creado, pero que no es posible en ninguna criatura. Toda criatura ha recibido su ser como algo, que se le añade a lo que es. *Lo que es* debe ser algo limitado, porque si no sería una repetición del ser divino.

Por eso es posible que, a lo que es según su naturaleza —esencial—, se le añada todavía algo, algo accidental. Según su *quid* limitado se determina la medida del ser que puede recibir. La “medida del ser”, el modo del ser, no es, sin embargo, (por lo menos primariamente) nada extensivo. El *quid* no es ningún recipiente que se llenaría espacialmente con el ser. Tampoco la duración temporal es la medida del ser, aunque tiene una duración. El ser infinito es infinito en cada instante. Es la máxima y pura actualidad. La recepción del ser es contacto con esta actualidad. En el momento en que desapareciera este contacto, la criatura dejaría de existir. En el momento en que con todo lo que es, tocara Al ser divino, sería elevada al ser divino, ciertamente sin poder comprenderlo completamente en sí. Entre ambos extremos se mueve el ser natural de la criatura. Entra sólo ahora con esta parte ahora con aquella de su *quid*, en la máxima actualidad accesible a él, y por eso debe extenderse su ser sobre una duración. Cuánto de su esencia deviene actual —en el momento y durante toda la duración de su ser— esto determina su medida de ser, y a ella corresponde el grado del ente.

De los ángeles se ha dicho —según Tomás— que su esencia es duraderamente actual [172] y sólo lo que además le corresponde, sujeto al cambio⁸¹. En aquello que se “añade” a la esencia, hay que pensar ante todo en las formas, por medio de las cuales conocen. En ellos se nos presenta ciertamente también el cambio de habitualidad y actualidad. ¿Qué queda respecto al contenido para su “esencia”, si eliminamos las “formas”? La especie que corresponde a cada uno, la especie que me parece determinada por su medida de ser, que ellos pueden captar; se opera en actualidad de la vida, que es una ocupación o con las criaturas o con Dios (El o-o no es excluyente). Ya que el acceso a las cria-

81* Cf. p. 332.

turas está mediado por las formas, queda para una actualidad de vida de la esencia pura sólo la relación con Dios; así tiene la medida del ser la misma significación con lo que ellas de Dios pueden captar. Pero no pueden por sí mismas captar el ser divino (sin mediación a través de las criaturas), sino que deben ser elevadas a esto. Su actualidad duradera es, por lo tanto, la unión con Dios, es decir el ser sobrenatural obrado por Dios al cual ellas conllevan en su naturaleza sólo la potencia.

El conocer es algo que pertenece al ser espiritual mismo. Si ninguna criatura en un momento puede *ser* todo lo que es, así tampoco puede en un momento conocer todo lo que en principio le es conocible. Con esto se da la contraposición de potencia (por ejemplo *habitus*) y el acto. Todo lo que para el conocimiento natural de un ángel es accesible, lo abarca habitualmente desde el principio y durante toda la duración de su ser. Y está en su poder permitir devenir actual lo que se quiere desde su mundo espiritual a través de su tendencia. Ciertamente hay que considerar aquí la tendencia o inclinación como motivada. [173] Cuando allí se ponen en consideración influjos “externos”, entonces no hay que entenderlo en el sentido del mundo externo espacial. Sin duda los ángeles también pueden permitir ser actuales partes cambiantes del mundo espacial ante sí. Pero esto no depende de que —como a nosotros los hombres cada uno según la situación espacial de nuestro cuerpo— sólo las partes cambiantes fueran accesibles. Ellos “conocen” todo el mundo espacial, y cada parte les es igual cerca o lejos. La llamada a volverse a esta o a aquella parte, puede ser espiritual: como un mandato de Dios que les indica o un grito humano de ayuda. El acto, en el que ellos viven permanentemente es la intuición de Dios a la que por obra de Dios han sido elevados sobre la naturaleza, y con esto la intuición de las cosas en Dios (“el conocimiento matutino”). Su vida espiritual natural es la actualización cambiante de sus conocimientos habituales en base a llamadas de parte de otros espíritus.

Como diferencia en el conocimiento de los ángeles más superiores y los inferiores Tomás hace notar que aquéllos conocen a través de un número menor de formas que estos. Dios conoce todo a través de una sola: a través de su esencia. Mientras más cerca de él está un espíritu conocedor, menos formas necesita. También podemos aclarar estas relaciones por medio de un analogon en el conocimiento humano. Si algunos hombres al mismo tiempo oyen pronunciar el nombre de un ausente que a uno de ellos le es conocido de cerca e interior-

mente le está unido, mientras el segundo sólo sabe de quién se habla sin conocer al citado personalmente y sin estar más concretamente orientado hacia él, el tercero de plano no sabe de quién se trata, entonces el nombre [174] para cada uno significa algo diferente. Cada uno une a este nombre cierto sentido, y es la consistencia común en aquello que conocen. Pero uno capta sólo algo formal-vacío, el otro tiene una llenura de la forma, pero una muy pobre, indeterminada e incompleta: pero al otro se le produce como por encanto con una palabra una rica plenitud en el alma (aunque él en el momento no pueda sacar todo lo que allí está encerrado), y será tocado por ello a la vez en lo profundo y este profundo se despierta a la vida actual. Algo parecido es cuando se pronuncia el nombre de una ciencia y uno de los presentes no entiende completamente nada, un segundo sabe un poco de qué se trata, mientras el tercero es especialista en la materia. Aquí también vemos que en una palabra se comprende mucho, mientras esto significa poco para los demás.

La comprensión de una plenitud a través de una forma significa al mismo tiempo un grado superior del ser espiritual. Hay a este respecto en la vida del sujeto espiritual singular altibajos: su actividad espiritual muestra esfuerzo mayor y menor; de lo que es, se despierta más o menos a la vida actual. Pero hay límites para cada una, entre los cuales hay oscilaciones: un minimum bajo el cual no se puede hablar del todo de una vida espiritual despierta; un maximum sobre el cual el esfuerzo y el radio de acción no pueden elevarse de manera natural. A esta particularidad del modo de ser la hemos designado como fuerza espiritual o luz natural. De por sí el espíritu así estructurado no puede pasar estos límites naturales. Pero puede, como ya lo vimos, por medio de la acción de otro ser elevado sobre sus límites. También para esto tenemos análogos [175] en la vida humana. Hay hombres a quienes no falta la necesaria dotación de intelecto para grandes rendimientos científicos, pero no tienen por sí el necesario poder de esfuerzo, no van adelante. El contacto con un espíritu especialmente vivo y activo les servirá de impulso: ellos serán "contagiados" de su fuerza, serán arrastrados y podrán lograr ahora cosas admirables. Otros poseen viva actividad, luchan de continuo espiritualmente; pero aunque fueran impulsados no llegarían muy lejos. Se juntan a otros espíritus "más productivos", así llegan, aprendiendo, a comprender, a una posesión de espíritu, que por sus talentos sería inalcanzable. En ambos casos tenemos una unión de espíritus, en los que participa en el modo de ser del otro. Cómo se establece esta unión lo podemos aquí dejar sobre el tapete. Esto sucede en los espíritus puros de manera diferente que en

los seres estructurados en unión corpóreo-anímica. Nos basta por ahora haber llegado a adquirir algún entendimiento para lo que significa "iluminación" de un ángel inferior por otro superior: aumento de su modo y con esto de la intensidad de su conocer, y la posibilidad de conocer las cosas por medio de las formas del ser superior.

§ 8. TENTATIVA DE UNA DETERMINACIÓN DEL ESPÍRITU HUMANO

En la confrontación del espíritu infinito, increado y de los espíritus puros creados ya se ha aclarado en cierta medida también el tipo del espíritu humano. Son necesarios complementos según diferentes direcciones: los tres tipos de espíritu subjetivo son todavía demasiado unilateralmente trazados desde un aspecto intelectual; la explicación del espíritu objetivo [176] no es todavía suficiente; para entender el espíritu humano debe ser tratada su configuración como alma en el cuerpo humano.

a. Intelecto y voluntad. Intellectus agens y possibilis

Ya está explicado que "espíritu" e "intelecto" no significan lo mismo, es decir, que el espíritu no puede ser puro intelecto y nada más. Vida espiritual es (naturalmente inespacial) movimiento; movimiento espiritual sale del yo, es cosa de la voluntad, aunque en un sentido todavía más general, más elemental, es decir, no siempre en la forma específica de un acto propio de la voluntad; intelecto y voluntad son atributos de la esencia del espíritu subjetivo; es impensable una vida espiritual en la que no se destaquen ambos en momentos característicos. Como partes intelectuales del espíritu conocemos un doble aspecto: el ser transparente, es decir, consciente de sí mismo, y esto puede ser una "consciencia" que acompaña a la vida espiritual, sin devenir en un acto propio de reflexión; pero que puede pasar en tal acto de reflexión; luego el estar abierto a otros objetos como el sujeto espiritual mismo -, y esto significa en los espíritus finitos al mismo tiempo una estructura con formas de conocimiento, es decir, una actitud natural respecto a un ámbito objetivo determinado. Sin embargo, ya la vida intelectual, la actitud específica del entendimiento, no es posible sin participación de la voluntad.

En el tipo inferior de la adquisición gradual de conocimientos hemos caracterizado el intelecto doblemente: como "intellectus possibilis" e "intellectus agens". Su relación no permite establecer como la de potencia y acto, pues en ambos se hallan ambos. "Intellectus possibilis" sería según el sentido literal una interpretación más fiel como "conocimiento posible". Ahí puede ponerse el acento en lo [177] "posible", y luego hay que considerar la "potencia", es decir, la apertura del intelecto y la dirección a los objetos, a los que está abierto (eventualmente *de modo especial* abierto). Y de esta potencia se puede decir en el lenguaje figurado que ahora ciertamente no llevará a error, que sea el "lugar" para las formas intelectivas, las species intelligibiles. Pero se puede también poner el acento en "entendimiento", y entonces significa la potencia actualizada, el entendimiento actual, que tiene el carácter de un aceptar, de un recibir y por eso no es la cosa del intellectus agens; por eso, él debe ser también finalmente atribuido al "intellectus possibilis", porque él significa la consecución de una *posesión* de conocimiento, que el intellectus possibilis "conserva" según el paso a la habitualidad. El "intellectus agens" puede ser tomado como agere, por lo tanto como actus del intelecto. Esto es, entonces, otro acto diferente del conocimiento, es decir, la elaboración de un conocimiento actual. Por eso el intellectus agens es la peculiaridad de los espíritus que conocen discursivamente y no se encuentra en otros. Con la expresión "intelecto activo" se puede entender la potencia hacia tal "hacer", a tal movimiento dirigido al conocimiento. Pero todo "hacer" es cosa de la voluntad, también dirigida al conocimiento. Por eso el intelecto activo tanto como la potencia de la voluntad como del intelecto se deben tener en cuenta.

Más todavía: todo hacer, todo movimiento está motivado, y el motivo es "recibir"; todo hacer, todo movimiento está dirigido a un fin y en la meta consigue el descanso. El "recibir" y el "descansar en la meta" son un actu intelligere de diferente grado, ambos son cosas del intellectus possibilis. Por lo tanto, sería impensable un "intellectus" que fuera el "agens" [178] y no "possibilis". Por otra parte: un minimum en actividad se encuentra también en el "recibir" del "motivo" y un grado superior en el "descansar en el conocimiento adquirido", pues el intelecto no está entregado a ambos en una total indefensión, él puede aceptar o rechazar, "abrirse" y "cerrarse". Así también hay que pensar el intellectus possibilis no sin actividad y con eso sin participación de la voluntad, aunque también sin una acción preparativa separada del actu intelligere respecto al contenido y tiempo. Así habrá que decir: el "agere intellectus" y el "actu intelligere" son diferentes

modos de actualidad del sujeto espiritual, que es el que conoce y quiere al mismo tiempo y las dos potencias, intellectus et voluntas, actualizadas en aquel acto suyo, pero en diferente medida.

Si en los espíritus puros, que no conocen de manera discursiva no hay que poner ningún intellectus agens como actividad propia que adquiere conocimiento y potencia correspondiente, pertenece entonces a su actu intelligere la determinación inmanente de la voluntad, el rechazo o la aceptación, que posibilita la actualización intercambiante de su habitual posesión de conocimiento y enriquecimiento a través de la iluminación de parte de los espíritus superiores. En Dios no hay cambio de conocimiento actual y habitual, tampoco aumento o disminución de su posesión de conocimiento, ninguna contraposición de potencia, hábito y acto: es actus purus eterno, inmutable. ¿Es este actus purus intellectus purus? De ninguna manera: su intelligere no es sólo conocer activo sino “conocer creador”, por lo tanto, máximo rendimiento del intelecto y de la voluntad a la vez. El conocer de Dios —esto ya lo vimos— indica algo diferente del conocer humano. [179] Significa que todo lo que era o es o será, y también todo lo que nunca entra en la existencia, está ante el espíritu de Dios desde toda la eternidad. Pero al mismo tiempo Dios distribuye el ser a todo lo que él determina para el ser, él “lo pone en la existencia” con un modo de ser propio de él, con esto también con una determinada duración, y niega el ser a lo que no debe ser. Pero a sí mismo, que es desde la eternidad y no ha sido primero puesto en la existencia, afirma él en su ser, su ser no es sólo un ser consciente de sí mismo, sino un ser que está en armonía en la máxima forma del consentimiento, del amor, es el amor beatífico de sí mismo. Todo esto está incluido en el sencillo acto que es Dios mismo. Cuanto de esta plenitud simple, dividida en una diversidad y debilitado a un análogo, que es similitud y mayor dissimilitud, hay que encontrar en los espíritus creados, lo hemos tratado hasta ahora sólo en una pequeña parte.

b. *El hacer creativo. Espíritu objetivo*

Los actos humanos, así lo hemos visto, son a la vez conocer y obrar. Hemos escogido como ejemplo extremo para mostrar la universalidad de la participación de la voluntad, la actividad misma del conocimiento. El hacer del intellectus agens tiene el conocimiento como fin y eventualmente como resultado ¿Es este hacer un analogon del hacer creativo divino? En el mundo exterior nada es suscitado para

esto y nada cambiado. Sin embargo, podemos con cierto derecho decir que algo es creado: con cada nuevo conocimiento algo es "incorporado" al mundo espiritual del conocedor; él es enriquecido por una idea, y eventualmente se cambia por ello mucho en la consistencia entera, la ya existente aparece en una nueva luz. Al mismo tiempo "crece" con eso el sujeto espiritual mismo, por lo menos en fuerza cognoscitiva, [180] en capacidad receptiva para lo nuevo. La actividad cognoscitiva es, por lo tanto, creadora y trasformante en el terreno del espíritu subjetivo y objetivo. Y "espíritu objetivo" significa aquí siempre todavía un mundo objetivo, sostenido y llevado, dependiente del espíritu subjetivo.

Pero también hay un hacer de los espíritus creados, que alcanza más allá de sí mismo y del mundo espiritual les pertenece y que es eficaz en el mundo externo. Y en esto piensa uno exclusivamente en regla general, cuando se habla de una acción creadora del hombre. Se habló antes de distintas maneras de la actividad artística. Pero no hay que pensar sólo en eso, sino en aquella transformación en el mundo externo por medio de la intervención planificada del hombre. La creación humana es esencialmente diferente de la divina porque nunca es un producto de la nada, sino figuras, esto es, transformaciones de un material dado. Ahí participan como en toda acción conocimiento y voluntad. El material debe ser comprendido y debe ser captado algo en lo que pudiera devenir, y los medios y caminos, que son apropiados para llegar allí. Esta es la participación del intelecto (ya que se trata de un conocer que está al servicio de un hacer, se habla de un conocimiento *práctico*). Lo que ha de devenir debe ponerse como finalidad y el sujeto debe determinarse al hacer correspondiente: ésta es la participación de la voluntad que provoca el hacer y en él sigue viviendo.

Un trozo de piel ha sido cortado, doblado y cosido para una bolsa. Por medio de pocas y sencillas acciones es creada una cosa nueva. Es todavía el mismo trozo de piel, pero se ha hecho con él un nuevo objeto. [181] ¿Qué da derecho a esta afirmación? El "trozo de materia" ha recibido una nueva forma: una nueva figura externa, pero con ello un nuevo "sentido", incorpora otra idea y, sin duda, una "práctica": puede servir por medio de su figura y de sus otras cualidades a un fin determinado. Con cada elaboración planificada de un material se le ha dado un sentido, allí una idea queda configurada. Siempre hay allí también un fin (aunque no siempre "práctico" en el sentido de la utilidad): la cosa deviene algo que tiene significado para el hombre y con

eso puede arreglarse correspondientemente. Este sentido que el hombre pone en las cosas y según lo cual las utiliza y eventualmente las transforma, es algo espiritual. Esto significa en primer lugar: él ha salido de un espíritu. El talabartero ve el trozo de piel y le viene la idea: de esto se podría hacer una bolsa. O Había una bolsa junto a él y miró un poco en su taller hasta encontrar un trozo de piel adecuada. La bolsa ya estaba como "su idea" antes que ella fuera "en la realidad"; por medio de su idea y por medio de su hacer voluntario ella llegó a ser realidad. Y ahora "vive" la idea en la cosa material y "habla" desde allí a los hombres.

El "vivir" y el "hablar" son expresiones figuradas. La cosa no se mueve desde dentro hacia fuera a través de la idea. Todo lo que puede suceder según esta idea debe ser creado por otra cosa diferente a él. Tampoco la idea ha configurado por sí la materia. Un sujeto vivo tenía que "configurar"la. El papel de mediador que juega el cuerpo en las creaciones y figuras humanas en el mundo externo —como al mismo tiempo perteneciente a él y unidos en desarrollo al alma espiritual hacia la unidad— debería ser mencionado para el esclarecimiento del proceso creativo. [182] Esto sólo puede suceder más tarde. Aquí es sólo posible un análisis previo. La vida humana es en una parte esencial un arreglarse con las cosas externas. Las cosas conocidas y familiares han crecido con nosotros: sabemos para qué las necesitamos y cómo las debemos manejar, contar con ellas y ponerlas casi como los miembros de nuestro cuerpo. Cada uno tiene potencias, posibilidades de acción que pueden ser actualizadas por nosotros y tenemos la potencia (eventualmente hábito) para hacerlas activas. Lo que encontramos como nuevo, lo consideramos en base a eso con que podemos hacer algo como si esto debiera incluirse en nuestras relaciones de vida. "Esto nos habla": significa que sus cualidades visibles motivan en nosotros intenciones para emplearlo en este o aquel sentido práctico, eventualmente para transformarlo de manera que se cambie a este o a aquel fin. "Un sentido vive en él": esto significa que está hecho surgir determinados actos en los sujetos espirituales que se le acercan. "Introducir un sentido": esto significa captarlo en su significado para la vida del sujeto eventualmente configurarlo de modo que a otros se acerque la concepción en tal significado a través de las apariciones externas. Todo "espíritu objetivo" o todos "los objetos espirituales" son por lo tanto "espirituales" por su incorporación real y posible en la vida de sujetos espirituales. Cuando las cosas exteriores, que llevan en sí un sentido espiritual, en comparación con las ideas son designadas como independientes de los sujetos, entonces esto indica en pri-

mer lugar que las cosas puramente materiales (independientemente del sentido espiritual, cuyo soporte pueden ser ellos) están unidas no con su existencia en este o en aquel sujeto como las ideas. Pero también el [183] sentido espiritual, como potencia fundada en las cosas mismas, es "objetivo", es decir, no sostenido duraderamente por un sujeto, sino remitido sólo para su actualización a sujetos espirituales (eventualmente a determinados sujetos) y posiblemente comunicado a él por un sujeto espiritual a través de la correspondiente configuración de la cosa.

La fuerza configuradora de los espíritus creados no se extiende sólo al mundo material, no es sólo la potencia para un hacer que incluye las cosas exteriores en el contexto espiritual de la vida, es también capacidad de configurar, gracias a su propio hacer, a sí mismo y a otros sujetos espirituales. De la autoconfiguración en un cierto sentido ya hemos hablado: con cada actividad intelectual el sujeto espiritual amplía su mundo objetivo (ahora hay que entender doblemente: su idea y el campo de objetos externos con los que tiene que arreglarse), y al mismo tiempo crece según su ser habitual. Lo que aquí quedó señalado para el intelecto, conviene también a las otras partes de la vida espiritual: la voluntad y algo que se relaciona de cerca con la voluntad, pero lo que necesita por sí mismo y por la relación con la voluntad todavía necesita de un estudio: el ánimo.

c. El ánimo

El acto puro, así lo veíamos, es ser, este ser es un conocer perfecto y completo, es la voluntad creadora y la adhesión a sí mismo (y también a todo lo creado) en la forma máxima de la adhesión, del amor. En los espíritus creados entra todo lo que aquí es unidad de un acto, se separa en una serie de actos y potencias real y temporalmente separados, pero que están en un contexto determinadamente ordenado. Bajo el término [184] "intelecto" entendemos todos los actos reales y posibles juntos, que están dirigidos al conocimiento del ente y en los que es adquirido conocimiento del ente: bajo el término "voluntad" entendemos todos los actos, a través de los cuales algo que no es captado todavía como real, pero es posible captarlo, está determinado al ser y eventualmente (por medio de una acción dirigida por la voluntad) a ser puesto en la existencia. Entre la recepción del mundo con el intelecto y de la configuración del mundo por la voluntad está la interior confrontación de la persona con el mundo en el ánimo. Por regla general

el encuentro del sujeto espiritual con un objeto no es algo simplemente racional, no es simple recibir cognoscitivo – así se es interiormente tocado e impulsado a una toma de posición. El toque es opuestamente caracterizado: como *placer o desagrado*⁸², las correspondientes tomas de posición como *consentimiento o rechazo*, y en su forma extrema como *amor u odio*. Esta polaridad se manifiesta no sólo en el encuentro de la persona con otros, como ella misma es, sino también en su ser consigo misma (“encuentro” consigo misma no sería acertado para las circunstancias ordinarias, sino sólo para las formas completamente especiales de la objetivación del yo).

Hemos caracterizado el ser espiritual según el lado intelectual como ser abierto y ser transparente. Este ser transparente como ser-consciente-de-sí-mismo no es simplemente una consciencia del propio ser, sino también de lo *que* el ente, la persona, es y *cómo* es en cada caso. [185] La consciencia de lo que soy y sé cómo soy no es un conocimiento racional. El “quid” no es todavía unívoco. Puede significar: lo que es en general una persona espiritual, por tanto, algo universal; o lo que soy “del todo personalmente” – un individual simplemente único⁸³. Lo que soy, según mi esencia general, de esto puedo tener conocimiento en un amplio trabajo intelectual, esto es, conseguir conocimiento comprensible en conceptos generales y palabras. Pero la consciencia inmediata de mí mismo no es este conocimiento, sino sólo uno de los puntos de partida para llegar a dicho conocimiento. Lo que soy como individuo espiritual, no es generalmente *accesible* a ningún conocimiento racional (en un sentido que acabamos de establecer). En cuanto cosa simplemente única el individuo no puede ser reconducido a conceptos universales, a lo más puede ser llamado con un nombre propio. Pero por eso no completamente inconocible y no conocido. Lo que yo soy, o yo con lo que soy, soy para mí (y también para los demás) en cierta manera. Este quid se encuentra en un cómo. Estoy en cada momento en una determinada actualidad, inclinado a ese o aquel objeto, pero a la vez me “siento” “dispuesto emotivamente” de esta manera u otra. El “estado de

82* Es una cuestión discutida si hay un medio entre los extremos, un “adiaphoron”, esto sería un encuentro sin un ser impactado íntimamente. En apariencia se da sin duda alguna. Quizá el asunto se podría aclarar en el sentido de que cada encuentro está apropiado para impactar interiormente, pero el sujeto no siempre está en disposición de ser impactado.

83* La cuestión de la individualidad de la persona será tratada en principio en las pp. 516-517...

ánimo" es la disposición interior presente: así *estoy* al presente, en base a lo que soy y de lo que siempre me toca interiormente. El "sentir" es la conciencia de este estado de ánimo. El quid está sólo en el cambio del cómo (aquello de que está determinado tiene su matiz individual) y en el cambio de todo lo exterior que viene a mi encuentro, que está duraderamente presente. Yo soy duraderamente (aunque no inmutable en lo duradero) en un estado de ánimo por lo que soy, y cambiante [186] a través de lo que viene a mi encuentro; Sentirse desde dentro en un estado de ánimo, esto es estar tocado por sí mismo. Si es placentero, entonces estoy conmigo mismo en concordancia, en tranquilidad y paz; la toma de posición, que es motivada por ello es asentamiento, amor a sí mismo. Si es desagradable, entonces estoy por eso impulsado al rechazo de mí mismo, a la huida de mí mismo, al odio de mí mismo.

Agrado y desagrado en el propio ser (en el quid y en el hecho de que) muestran algo de positivo o negativo en el ente mismo, en un bonum o malum (con esto no se dice que el testimonio sea infalible. Pero se descubren aquí las conexiones entre el ente, el valor, esto es, el ente valioso y la manifestación de lo valioso en el ánimo). En qué estado de ánimo estoy, esto viene en primer lugar de dentro y me dice algo de lo que y como yo estoy interiormente. Pero de ordinario viene también de fuera, y yo estoy consciente de que he sido tocado interiormente por esto o aquello, de esta o aquella manera. "Agrado" y "desagrado" (en los múltiples grados cuantitativos y cualitativos) son los caracteres inmediatos del contacto. En base a este contacto veo los objetos provistos con las cualidades correspondientes –cualidades de valor– y me vuelvo a ellos con ciertas tomas de posición, afirmo o niego su ser, me alegro de ellas y me veo inclinado a ellas o tengo horror y soy rechazado. De ahí brota una variada conducta respecto a una voluntad y a una acción voluntaria: busco los objetos o los evito, los dejo y los conservo como son, o trato de cambiarlos, y si no los destruyo. Todo esto son formas de "enfrentamiento" de la persona con aquello que le viene al encuentro [187] y que en el agrado o desagrado del contacto el entendimiento no sólo roza superficialmente, sino con mayor o menor profundidad impacta interiormente: promoviendo y aumentando o disminuyendo su ser. Lo más fuerte es el ser impactado interiormente y por eso también la confrontación, si el ente con que uno se encuentra igualmente es una persona. Aquí el asentimiento y el rechazo reciben la forma de amor y de odio.

d. Autoconfiguración - formación del carácter

En el ánimo están los estímulos para las decisiones de la voluntad y el obrar configurante de las personas: según las “impresiones” que recibe de sí mismo, de las cosas y de otras personas, se sienten impulsadas frente a este triple mundo a comportarse de esta o de aquella manera y actuar en sí configurando. Con esto estamos de nuevo ante la cuestión de la autoconfiguración. ¿Qué significa autoconfigurarse? La persona es configurada a través de toda su vida. Por medio de su hacer intelectual crece su mundo espiritual, y su potencia cognoscitiva experimenta una formación habitual. Por su querer y hacer crece para él un ámbito externo de acción y se encarna con su interior como una corporeidad extendida; esto significa por otro lado una formación habitual de la potencia de voluntad. En cuanto la persona se siente tocada por sí misma y por otros interiormente de una manera y de otra, crece el ánimo hacia la actualidad y se configura por este medio habitualmente (en “sentimientos”, “inclinaciones”, etc.). En el juego recíproco de potencia –acto– habitus (puestos en movimiento a través de un “motivo”, que actualiza la potencia) descansa la posibilidad de la libre configuración, así de la autoconfiguración como de la configuración de otros. Ya vimos: actualidad, en cuanto es actividad, es motivar libremente. Yo soy, dentro de ciertos límites, señor sobre eso. [188] Mi hacer es estimulado por motivos, pero no estoy entregado sin defensa, no estoy obligado a seguirlos. Como está en mi mano seguir un proceso racional para ganar entendimiento y agudizar mi intelecto u omitir este hacer y renunciar a la posible adquisición, entonces puedo dejar crecer sin ningún impedimento una ira o un rencor, entregarme a él, y, eventualmente, a través de él dejarme llevar a acciones determinadas, o puedo contenerlo, refrenar, reprimir. Según cómo crecen estas o aquellas disposiciones habituales del sentimiento y de la voluntad (en la valoración ética se llaman “virtudes” o “vicios”).

La “figura” que la persona recibe, en cuanto sus potencias se forman habitualmente, se podría señalar como *carácter*⁸⁴; una planificada “formación de carácter” (en el sentido de libre autoconfiguración) tiene por presupuesto conocimiento de la esencia universal de la persona y una finalidad determinada (un “ideal de carácter”). Los motivos para tal procedimiento consigo mismo, son –si primero prescindimos de los influjos del entorno personal, tradición, educación, etc. –

84* Si se distingue entre el carácter “innato” y “adquirido”, entonces hay que entender lo uno en el sentido de potencia, y el otro en el sentido de hábito.

de buscar cómo la persona “se siente a sí misma”. Quien interiormente “está en paz”, en quien no hay ninguna inclinación a un cambio de sí mismo. Quien al contrario siente en sí mismo un “malestar” —un malestar que de ninguna manera se adhiere a lo externo, sino que viene del interior— en que hay un impulso al movimiento para salir de este malestar. Este impulso puede obrar en diferentes direcciones: hacia una fuga ante el propio yo, que —así como es— [189] obra este malestar, hacia el mundo exterior, respecto a las impresiones, que vienen de él y pueden causar otro “estado de ánimo”. O hacia una reflexión sobre lo que allí “no funciona”, hacia un esfuerzo en torno a la claridad intelectual sobre el propio interior. Así, puede suscitarse la pregunta si “nada haya que cambiar”, la búsqueda de caminos, el uso práctico de lo encontrado en la autoconfiguración voluntaria. ¿En esa situación será configurado eso que es la persona? De lo que ella es y de lo que con ella se encuentra, brota su vida actual, y en esta actualidad se configura lo que acabamos de llamar “carácter”. En el modo acostumbrado de expresarse no podemos decir que la persona *es* su carácter, sino que lo tiene. Según esto no parece lo que ella misma *es*, ser accesible a la configuración, sino lo que ella tiene. Pero ¿qué significa este “tener” en la persona? ¿No está en el sentido de las anteriores explicaciones el disolver todo “tener” en un “ser”?

Pensemos en el sentido de *habitus*, como se nos ha expuesto. *Habitus* según el significado de la palabra quiere decir ciertamente “tener”. Encontramos allí un doble sentido, que está en correlación: una vez un “bien”, la posesión espiritual que hace crecer al sujeto a través de su actual hacer, algo noemático; pero a esto corresponde algo noético: un “comportamiento”, direcciones duraderas en el ser espiritual de la persona: disposiciones del intelecto, de la voluntad, del ánimo, que son activos en su actual vida espiritual. Esto ya no es ninguna “posesión” que se puede contraponer a la persona. Hábito en el sentido noético *tiene* ella tan poco como ella tiene acto [190] y como ella tiene potencia, si entendemos potencia, hábito, acto como grado de la actualidad y con ello como modos de ser. Entonces se puede designar también el carácter como figura entera habitual (lo que hay que entender como noético), no como algo que tiene la persona. Sólo si transmitimos “habitus” a *lo que* en su caso es habitual, el carácter nos dice algo de lo que es la persona; en el primer sentido no nos dice *lo que* es ella, sino cómo es cada vez. El quid no es sin un cómo, en el doble sentido del modo del ser y del quale (como ya veíamos que sólo nos es concebible en el cómo), el ser de la persona es un ser en modos cambiantes y cualidades. En la medida en que la formación del

carácter es un paso de lo potencial a lo habitual, se puede decir con cierto derecho que la persona se autoconfigura, en cuanto “forma su carácter”.

e. Núcleo de la persona

1. Cuestión sobre la variabilidad del núcleo

Cuando designamos lo que es la persona en sí y lo que queda en el cambio del cómo, en cuanto núcleo de la persona⁸⁵, y preguntamos si este núcleo permanece inmutable a través de todas las transformaciones, entonces se debe cuidar de que la imagen espacial no nos lleve a una falsa concepción. No tenemos un estar el uno en el otro espacialmente: un núcleo firme en una envoltura cambiante. No es pensable para el núcleo ningún otro ser que uno que se actualiza en la vida espiritual y por eso, en cuanto la vida actual es actualización de potencias, configura un carácter y progresivamente lo transforma. Por eso se debe hablar de la persona [191] que continuamente se cambia, aunque el núcleo, que determina desde el interior todo el proceso de configuración, no se configura y se cambia de esta manera. ¿Es, por lo tanto, completamente inmutable? ¿Cuándo se habla de que un hombre ha cambiado desde su fundamento, ¿no hay que entender también como cambio del núcleo? Lo *configurado* antes y después de la transformación aparece contradictorio y de manera que no se puede entender lo posterior desde lo anterior, como es posible en un desarrollo sin ruptura. La transformación se realiza desde lo profundo, desde algo que impacta en lo más íntimo: si este íntimo mismo permite un cambio, se clarificará en un lugar posterior⁸⁶.

2. Actualidad del núcleo. Relación con la actualidad de vida. Dependencia externa de la actualidad de la vida

Una pregunta más: ¿Es este núcleo de la persona lo que ella es en sí misma y eventualmente independiente de toda determinación de fuera, durante toda la duración de su ser in actu? El vive en todos los actos de ella, pero no en todos en la misma medida. Los actos cam-

85* Para las explicaciones sobre el carácter y núcleo de la persona véase mi tesis *Zum Problem der Einfühlung* [Sobre el problema de la empatía] (Halle, 1917, pp. 109ss, y el tratado sobre “Individuum und Gemeinschaft” [Individuo y comunidad], pp. 204ss; [en nuestra edición española, cf. t. II]; en las siguientes pp. 518-519...

86* Cf. pp. 522-523.

bíantes son más o menos "personales", más o menos determinados por el interior. Según esto va más o menos desde el núcleo de la persona en su vida actual, al parecer está también para ella la contraposición de acto y potencia, un cambio en el modo de ser. Se muestra aquí una pluralidad de niveles en el ser de la persona y con esto una pluralidad de estratos en los que acto y potencia tienen un lugar.

Lo que es evidente de la manera más clara es la vida espiritual consciente, la sucesión de los actos que vienen de una potencialidad y después de su secuencia (por cierto progresivamente durante su secuencia) se hunden en inactividad (potencialidad, [192] eventualmente habitualidad). "Venir de una potencialidad" - puede significar que algo que antes tenía un modo de ser, ahora tiene otro: así sucede cuando algo "surge del recuerdo", y analógicamente cuando vuelve a hundirse en la inactualidad. Pero también se puede decir que un acto (en el sentido de un acontecimiento espiritual temporalmente limitado) por primera vez se constituye sobre la base de una potencia, que ya existía antes. El acto, como vivencia de este contenido determinado, ciertamente era ya antes "posible", pero todavía no tiene realiter consistencia, aunque en el modo interior de la potencialidad. La potencia, que realmente subsistía es una potencia del sujeto para pasar a este acto, pero nunca está presupuesto esto sólo para el contenido del acto y para su realización, sino siempre al mismo tiempo es algo objetivo. Por lo tanto, llegamos a un ser de la persona que está detrás de su vida consciente, pero en él se hace actual y es su fundamento. Por otra parte, vemos que la vida espiritual no sólo es alimentada ni llevada por su sujeto, la persona. Ahora se suscita la cuestión si y hasta qué punto lo que es en sí la persona debe entrar en cada acto suyo y hasta qué punto llega la capacidad de soporte de factores exteriores en la vida espiritual de la persona.

Una vida espiritual, que sería llevada puramente desde fuera, sería una vida "impersonal". ¿En fin, puede darse generalmente algo así? Se puede notar en diferentes personas que la vida espiritual de unas está más fuertemente determinada desde fuera y menos desde dentro que la de otras personas. Además en la vida de las personas particulares se puede observar que viven en diferentes tiempos más o menos fuera, o bien, de dentro. [193] Finalmente, que la participación personal es diferente según el contenido de los actos. En cada acto el sujeto está dirigido hacia algo objetivo, toma algo o toma posición en contra. Percepciones externas pueden surgir de sí bajo una "participación personal" muy pequeña. Mientras trabajo, lo que veo y oigo en mi entorno puede casi deslizarse en mí. No son simples impresiones sen-

sibles, sino percepciones reales, en las que capto el significado de lo que cae en mis sentidos: el ruido como el de sacudir alfombras, la imagen como una Virgen. Pero, lo que oigo y veo, no me hace ninguna impresión interiormente. Interiormente estoy en mis problemas. Pero estos mismos ruidos pueden también impactar interiormente; cuando a uno el ruido lo molesta en su trabajo, así puede sentirlo como una tortura o producirle una fuere ira. *Que* esto me moleste, ya es un signo del impacto. La molestia puede consistir en que el ruido sensible como tal (independientemente de su importancia) actúa atormentando, por ejemplo, cuando suena disonante. Esta *disonancia* puede ser también concebido objetivamente como algo que se adhiere al objeto. Pero puede tener también otro aspecto, el que sufra porque estoy dolorosamente impactado por ello. Esto es entonces algo, en que “me siento”, experimento mi ser en el ser determinado particular. Todo lo que se señala como “sentimientos”, desde los inferiores sensibles hasta los superiores espirituales, son contenidos, en cuya vivencia vive la persona, es decir en que algo de ella es actual. Yo antes los llamé contenidos “yoísticos” en contraposición a los contenidos⁸⁷ (como los datos sensibles externos), [194] que ponen ante nuestros ojos algo objetivo, extraño al yo. *Lo que* allí de la persona deviene actual no siempre es lo mismo.

3. Cuestión de profundidad de la simplicidad del núcleo

Se habla de diferentes “profundidades del yo”⁸⁸ que corresponden a los contenidos como tales. Pero es difícil comprender lo que significa esa profundidad. Corresponde a los contenidos captar la persona en esta o en aquella profundidad, y aparece impropio si ella no es captada en la profundidad correspondiente. Pero el núcleo de la persona, lo que ella es en sí, no es nada espacial; ni tan siquiera es un compuesto de partes, de manera que se podría colocar la relación espacial de la superficie y de la profundidad sin más en un análogo no espacial. Hemos caracterizado la vida espiritual por la intencionalidad: la persona está allí inclinada a algo objetivo, su acto se dirige hacia allá. Aquí parece ofrecerse la posibilidad de una analogía con lo espacial. El acto intencional parece tener dos polos: un polo del yo y un polo del objeto; y donde tiene lugar el contacto con el objeto, parece justi-

87* Cf. mi tratado sobre “Psychische Kausalität” [Causalidad psíquica] e “Individuum und Gemeinschaft” [Individuo y comunidad], especialmente pp. 136ss. [En nuestra edición española, cf. t. II, pp. 363-365].

88* Ibid. pp. 204ss. [OC II, 436-437...].

ficado hablar de "superficie". Donde "se deslizan" impresiones internas, ciertamente se perciben las cosas, pero —como decimos— no hacen ninguna impresión, entonces hay algo que recuerda el contacto en la superficie de dos cuerpos. Pero puede también algo, que toca desde fuera, introducirse directamente en la profundidad.

El mismo ruido que ya una vez sencillamente dejo deslizarse, que en otra ocasión a causa de su [195] disonancia me produce malestar, y con ello algo penetra en mí, puede provocarme en lo más profundo: y toda mi preocupación está en permanecer recogido en lo que entonces precisamente me ocupa espiritualmente; yo creo estar muy cerca de la solución de una cuestión esencial y espero determinadamente encontrarla si en primer lugar consigo algún tiempo estar concentrado en la cosa, entonces viene la disonancia que me saca de quicio. Estoy indignado por la molestia, inconsolable por la distracción, desesperado conmigo mismo, porque fácilmente me dejo distraer. Es el mismo ruido en los tres casos, también la misma disonancia. Pero el significado para mí es cada vez diferente, es decir, porque estoy en otra disposición. Si el ruido se desliza sencillamente, entonces puede consistir en cierto embotamiento que me hace insensible a la disonancia; pero también puede ser que yo esté recogido en una profundidad y que lo que me toca en la superficie no me puede impactar interiormente. También puede ocurrir sienta la disonancia como tal y la sufra, pero sin embargo no de manera que yo fuera desviado de mis cosas. El dolor no penetra hasta en lo profundo donde estoy ocupado con mi problema. Parece existir otro camino que va de lo superficial a lo profundo en el que está recogido así como en el que se deja fácilmente desviar. Y además *es* el que, a causa de la desviación de sí se desespera, vuelve a lo profundo de otra manera diferente que el que después de la distracción de nuevo retorna tranquilamente.

Hay aquí diferencias en la consecución de la profundidad del mundo externo, diferencias de la recepción de las impresiones en los diferentes [196] estratos, diferencias del efecto de unos sobre otros. Designan a la vez diferencias individuales, pues más que en un individuo aparecen según diferentes tiempos todos los contrastes mencionados en diferentes individuos. Hay algunos que preferentemente viven en la profundidad y algunos que tan exclusivamente parecen entregarse a las impresiones superficiales cambiantes, que uno está tentado a pensar de que en ellos en general no existe ninguna profundidad o a su vez ninguna vida actual. Todo esto son señales particulares que en una teoría de la estructura de la persona y de los tipos de

personas deberían ser desarrollados sistemáticamente. Aquí hay sólo indicaciones que deben señalar que el discurso de “superficial” y “profundidad” tiene un sentido, y quizá algo nos puede acercar al entendimiento de este sentido. La posibilidad de una irrupción de lo que toca en la superficie hasta la profundidad –puede suceder en una lenta penetración, pero también en el momento del contacto– muestra qué poco felices son las imágenes espaciales; lo profundo puede estar en cierta manera en la superficie – precisamente entonces, cuando inmediatamente en el momento del contacto se encuentra la profundidad. El tema de “concentración” y “distracción” o “estar vaciado” del espíritu nos quiere decir que el sujeto en un punto de su propio ámbito interior puede ser *enteramente*, retraerse allí en cierta manera o estar en diversos puntos a la vez eventualmente dispersado sobre toda la superficie.

¿Qué significa esto para la caracterización del ser personal y para lo que es la persona? Lo que ya sabemos, que no todo lo que ella a la vez [197] es actual en su vida consciente del espíritu. ¿Entonces no debe tener partes este quid y una extensión, aunque totalmente no-espacial? ¿Cuando no es extensión espacial, es entonces quizá temporal? Por la vida espiritual de la persona, por sus actos, sabemos ciertamente que ellos se constituyen en una sucesión temporal y que siempre otras “partes” de ellos pasan a actualidad y de nuevo se hunden en la inactualidad. También la persona, que está detrás, tiene una estructura temporal. Ya vimos que el “carácter” se desarrolla progresivamente y que también hay un cambio de potencia, habitus y acto. Pero ya aquí no podemos salir de la controversia temporal. Ya en los actos hay un junto al otro de actos diversos: *un* sujeto vive a la vez en diversos actos, donde la diferenciación se ha dado a través del contenido. La diversidad de actos (según su especie) corresponde a la diversidad de potencias y hábitos. Así tenemos también aquí una segregación de contenido junto a la temporal – si se quiere así, una segunda dimensión. Sin embargo, con esto no tenemos todavía lo que buscamos. Los actos y las potencias no son sólo de diferente manera, sino también de diferente valor o importancia en la estructura general de la persona.

Pensemos ante todo en la separación general de los actos y de las potencias en el intelecto, ánimo, voluntad, entonces tenemos en el intelecto una recepción externa del mundo, en el ánimo la controversia con el mundo, en la voluntad la proyección de sí mismo hacia el mundo exterior. Esta terna está en una conexión interna: la controversia interior presupone cierta captación, [198] la proyección voluntaria

una cierta controversia interior. Aquí se produce ya un arranque hacia el entendimiento de la "superficie". El simple contacto con lo exterior, es decir, la recepción puramente exterior de objetos sin la percepción interior puede designarse con todo sentido como vida superficial. (La penetración intelectual en la cosa ya no existe, porque es en cuanto rendimiento de la voluntad algo de activo y como tal tiene que venir de una profundidad). El "ánimo" aparece como un "espacio interior", y los sentimientos, las tomas de posición del ánimo, los afectos (expresiones claras para la vida actual de este campo, que se deberían examinar en su significado espacial) tienen su "lugar" específico en este "espacio". Así se ordenan también las potencias y hábitos correspondientes (las disposiciones del carácter, las propiedades del carácter, modos de pensar, etc.) hacia la superficie y la profundidad. No todo lo que caracteriza a la persona es igualmente característico para sí, e igualmente significativo para la apreciación de su carácter. Cuando antes se habló de esto, de que corresponde a los objetos penetrar en una cierta y a ellos correspondiente profundidad, así aparece el entorno objetivo como dando la medida para esta "tercera dimensión" de actos y potencias. Por otra parte designa la "penetración en lo profundo", que existe esta profundidad independiente de lo que penetra o no penetra. Así parece la persona misma como lo que ella es en sí y su núcleo, parece ser lo que tiene dimensión de profundidad y es decisiva para la determinación de lo profundo de sus actos, hábitos y potencias.

¿Le corresponden también las otras dos "dimensiones", la extensión temporal y la diversidad cualitativa? Yo quisiera pensar que la diferenciación cualitativa está condicionada simplemente desde el [199] aspecto relativo al objeto y no está fundamentada en la persona; no es ciertamente sin cualidad, sino que está calificada en sí y co-determinante para la cualidad de los actos y potencias, pero su quale es algo simple. Lo que ahora toca a la extensión temporal, así es sin duda la persona durante toda la duración de la vida actual y del desarrollo que allí se realiza. Con todo me parece que ella misma no está *en la* temporalidad, en donde se realiza el desarrollo sino que opera en este tiempo de modo que lo que se configura de ella tiene duración aquí; tendríamos entonces aquí algo análogo como en el ser de Dios, que está a través de todos los tiempos y no está en el tiempo. Naturalmente: el ser de Dios es eterno y hablamos ahora de personas finitas. Éstas tienen un principio en el tiempo. Esto significa que su vida actual tiene un comienzo, que su vida se desarrolla en el tiempo. Si su propio ser es temporal y de modo que pueda ser, coincide con la

pregunta ya mencionada y provisionalmente dejada para más tarde, si el núcleo subyace a un cambio.

4. Las tres cuestiones en su enlace

¿Qué es la persona, cuando prescindimos la vista de todo lo que se juega en el desarrollo sucesivo en cuanto su curso de vida? Es algo, que está colocado como un centro en el mundo para recibirlo – en la forma del intelecto –: o de manera que él es atacado por él, o de manera que conquistándolo penetra en ella. El o ... o no es excluyente. Ambas formas del intelecto están dentro de un individuo una junta a la otra y encajan bien, como ya lo hemos visto, pero la relación de ambas en todos los individuos no es la misma. Ya que el mundo tiene un orden, y por cierto no sólo un orden [200] de la separación, sino un orden de jerarquía, así debe estructurarse el espíritu hacia una recepción adecuada de tal manera que pueda dar cuenta de la diferencia de la jerarquía, es decir, debe tener la profundidad correspondiente. El capta la jerarquía de las cosas en que es asido por ellas. En esto consiste que un conocer adecuado y un acto en que el intelecto y el ánimo se compenentren. (Este compenetrar nos es tan poco completo como adecuado es nuestro conocimiento). El ser impactado se opera interiormente hasta el impulso de comportarse prácticamente frente a lo conocido en una correspondiente manera. Pues la persona es al mismo tiempo un centro de donde sale una acción en el mundo. Ambas: la recepción del mundo y la acción en él y sobre él, esto no es completamente incoloro sino cualificado de una manera peculiar por el centro, del que viene. La persona humana no posee suficiente *amplitud* para recibir todo el mundo; suficiente *profundidad* para captar todos los grados de jerarquía; suficiente agilidad y *fuerza* para ser tomado interiormente de todo lo vivo y ser impulsado a una acción práctica. Profundidad, envergadura, fuerza –diferente según los individuos– circunscriben la medida del ser, que es propio de persona individual, y con eso las posibilidades de la repercusión de lo que es la persona en sí, en vida actual.

Si entendemos por el núcleo de la persona lo que es en sí misma, este algo peculiar calificado por una dimensión determinada, entonces hay que preguntar de nuevo qué clase de acto es su ser, y cómo le va con su vida actual. Siempre se ha insistido en que no todo lo que ella es, es removido continuamente en la vida actual. [201] ¿Con eso se ha dicho que él mismo es actual? Se puede y debe ciertamente decir que en la relación con la vida actual, es decir, con la vida espiritual cons-

ciente y también con el proceso de desarrollo que se realiza juntamente, el núcleo de la persona es potencial: es la posibilidad para esta vida actual. No es una posibilidad meramente lógica, sino real: el núcleo de la persona es la base para su vida actual, él *es real*. Y en cuanto es interpretado actualidad como actividad en contraposición a la mera posibilidad, acto como acto del ser, el núcleo de la persona tiene ser actual. Por otra parte, es potencial en el sentido de un grado inferior de ser real, de manera que él mismo, que es potencial temporalmente, deviene temporalmente actual o puede hacerse actual. La vida espiritual consciente es el grado máximo de la actualidad, por lo tanto el modo más alto del ser del núcleo de la persona, que como un todo en la relación con él es potencial, pero entra ahora con esta parte, ahora con aquella "parte" de sí misma en el modo máximo de ser de la actualidad. Ahora se debe explicar lo que significan las "partes".

Nos parecía que hay que tomar en consideración el núcleo como algo simple. Seguramente no hay partes reales, que se dejan separar una de otra como las partes de un cuerpo material. Lo que deviene actual, no se disuelve de lo que queda como potencial. El todo está siempre detrás de todo lo que en su caso es actual. Más exactamente: algo que pertenece al todo, entra en el *modus* de la actualidad, sin separarse de la totalidad como un relativamente autónomo, aunque relacionado con ella. Si se quiere aclarar de nuevo en una imagen espacial: [202] una pequeña porción de una superficie es iluminada por un rayo de luz y destaca iluminándose ante el oscuro entorno, sin por eso ser separada de las demás superficies. Ciertamente en los continuos espaciales la posibilidad de tomar cualquier pedazo (si no se toma la hechura-formación puramente matemática, sino el cuerpo empírico o sus superficies y líneas del límite). Esta posibilidad no subsiste para las "partes" del núcleo personal. No es ningún *continuum* según el modo del *continuum* espacial. Ya vimos cómo de manera extraña se diferencian sus "dimensiones" de las dimensiones espaciales: que la "distancia" se distingue de superficie y profundidad en individuos diferentes y en individuos en tiempos diferentes, que incluso así el centro puede coincidir con la superficie. Una separación del actual y de lo potencial del núcleo de la persona me parece según esto imposible. Pero existe todavía la posibilidad de considerar una separación en la forma, en el sentido de que existiera una vida actual, que no vendría del núcleo de la persona.

La cuestión sobre la posibilidad de tal vida "impersonal" ya se ha suscitado, pero, todavía no se ha respondido. Hemos tomado como "lo

más impersonal” una percepción externa, y sin duda la “que se desliza” sin impactar en el interior. ¿Se realiza aquí realmente un puro contacto superficial entre sujeto y objeto? ¿Y se podría en este caso hablar todavía de un “acto” - quién sería su “soporte”, es decir, el ente, que aquí actuaba? Percepciones que se dan involuntariamente, que no se pretenden por cualquier interés y también en cuanto esos intereses tienen lugar, [203] no despiertan ningún interés, parecen no tocar a la persona con lo que ella es en sí. Aquí para una reflexión de parte del sujeto hay muy poco que decir. Es una pura recepción de lo que cae en los sentidos, en su significación objetiva; el “opinar” o “saber” que vive aquí, es el minimum en la actividad intelectual, que hay que poner aquí. Es ciertamente una ficción el que allí de *ninguna manera* juega un papel el ser impactado. Incluso cuando una cosa nos deja indiferentes, es esta indiferencia, un “estar dispuesto”, o sea, un momento en toda la disposición emotiva de este instante. Si mantene-mos la ficción, entonces llegamos a un sujeto puramente intelectual (la sensibilidad, en cuanto da contenido, no debe ser excluido por ello, sólo todo “lo interior”). Tan poco como eso mismo pudiera ser impac-tado por aquello que percibe, tan poco sería la percepción coloreada por la peculiaridad personal del sujeto. Se podría pensar que una serie de sujetos, presuponiendo iguales datos del sentido, desde el mismo punto de vista exactamente tendrían la misma percepción de una cosa. El sujeto, que así viviera, sería la persona sin aquello que en sí mismo es, como pura receptora, sin confrontarse con lo que ha recibido; la potencia, que allí está actualizada, sería el intellectus possibilis con una participación mínima del intellectus agens. El sujeto aparece como igualmente entregado al mundo exterior, como un escenario de impresiones cambiantes. Según esto en lo que la persona es, habría que distinguir entre lo que ella es en sí misma y su potencia para reci-bir. Se cuestiona si sería pensable una intervención práctica en el mundo, que pudiera ser puesta [204] en movimiento a través de impresiones externas, no viniera desde el centro, del núcleo. Hay cier-tamente un actuar mecánico en el que la persona interiormente pare-ce tomar parte tan poco como en las percepciones que se deslizan. Cuando cierro la ventana para que el aire que sopla no me vuela las hojas de papel, así puede suceder sin que haya una consideración pre- via, aun sin que yo sepa lo que hago. En un par de minutos después, me admiro quizá de que la ventana esté cerrada. La acción era una reacción impulsiva al movimiento del aire, no era ningún acto libre en el sentido de una acción voluntaria de la que yo decido completamen-te consciente. Ella no es completamente “inconsciente”, sólo que el

grado de la conciencia es mucho más bajo que en lo que a la vez me ocupa "centralmente"; tan bajo que la conciencia eventualmente con posterioridad no está retenida y no queda ningún recuerdo de ese proceso. Todavía menos se podrá decir que tal reacción haya tenido lugar sin la participación del ánimo. La reacción es una defensa de algo que he recibido como desagradable; es, por lo tanto, algo que ha penetrado en mí, a pesar de que la molestia aunque tan poco como aquello que provoca el malestar, me impacte centralmente. (La contraposición de "central" y "periférico" necesita de una breve aclaración. Ya se había hablado de que una pluralidad de movimientos espirituales diferentes por el contenido puede a la vez ser actual. Entre ellos con frecuencia hay uno, en el que vivo de manera preferente —cuyo objeto es lo que "propriadamente" me ocupa— mientras que otra cosa sólo transcurre de lado, periféricamente. Está claro que esta contraposición es diferente de la de la superficie y la profundidad. Esto puede ocuparme algo centralmente, sin penetrar en la profundidad; y puede haber algo en lo profundo, que [205] sólo se hace notar en la periferia. Profundidad y superficialidad quedan primariamente en el contenido de los actos. Centro y periferia describen los medios de realización de los actos, grados de la actualidad todavía dentro de la vida actual). Una cierta muestra de que tales acciones involuntarias vienen del interior está en el hecho de que el modo como se realizan, movimientos, etc., son característicos para la peculiaridad de la persona. El hecho puede encontrar aclaración naturalmente sólo en la relación de una investigación de la corporeidad.

Algo diferente de lo que en las reacciones involuntarias es el hecho de una acción que se desarrolla mecánicamente: por ejemplo en la repetición mecánica de lo aprendido. Si un niño recita una poesía sin prestar atención al contenido, eventualmente sin entenderla, aparece el lenguaje como algo que no sale del interior. Naturalmente puede ser acompañada del orgullo de que puede hacerlo, o del disgusto, si la recitación es forzada; pero algo así no es lo esencial. Puede ser también que todo suceda sin atención a un círculo social, de manera que el niño recite sencillamente algo que precisamente se le ocurre. La carencia en la participación interior se muestra normalmente en la falta de una entonación según el sentido. Pero de la falta de entonación adecuada no se debe concluir forzosamente la falta de participación interior. Por otra parte puede existir una correcta entonación, sin que haya una participación interior. Se oye, eventualmente el vacío interior, se tiene la impresión del pathos profundo, esto es frecuente en el caso en que algo original con participación interior se lee con

comprensión del sentido, con unción y luego poco a poco se mecaniza. La participación interior y con esto la peculiaridad [206] de la persona que se expresa allí, se puede notar en la entonación, pero no más que algo vivo, sino en algo como tieso, como en una impronta muerta. Cómo tal mecanización es posible, es naturalmente un nuevo problema. Creo que habría que decir que a un proceso completamente mecanizado ya no debe llamársele “espiritual”. Es un proceso psicofísico, formado por lo espiritual, pero en el que ya no vive el espíritu. Para entender estas conexiones es de nuevo necesaria la investigación de la corporeidad. Los procesos mecanizados ya no son vida espiritual personal, actual; ya no son soportados por la persona, son sólo una apariencia de vida actual espiritual, que eventualmente puede engañar, y puede ser tenido por auténtica vida espiritual.

Hay todavía una vida aparente engañosa en otra forma: una vida que una persona convive con otras sin que en su propio núcleo se haya dado un fundamento del ser suficiente para esto. Una persona vive dentro de un círculo de amantes del arte y se comporta como si también tuviera interés por las obras de arte y gusto en ellas, aunque en verdad no tiene ningún “sentido artístico”. Gusto e interés no necesitan de ninguna manera ser fingidos, conscientes de ser engañados. Donde existe un engaño consciente, allí hay sólo expresión y manifestación hacia el exterior, como conducta llevada voluntariamente; falta la moción interior que se manifestaría involuntariamente hacia afuera. En otro caso cree la persona, eventualmente ella misma, que tiene interés y satisfacción, aunque ambos son “no-vivos” y aunque ella —sin el influjo del entorno— no se ocupara con tales cosas. Naturalmente: cuando uno tiene *real* [207] interés por otra cosa y tiene *realmente* gusto en ella, entonces debe serle clara la diferencia. Es, finalmente, posible que siente verdadero gusto, aunque de por sí no se ocupara con tales cosas; es “arrastrada” por otros. Todo esto necesita todavía una aclaración.

Ante todo: ¿qué es “sentido artístico”? Es la potencia de evaluar algo según el grado de belleza y gozarse en ella. En la natural disposición de la persona, es decir, en lo que desde el principio de su existencia es potencial, está la actitud intelectual y afectiva en este campo: ella pasa en el encuentro con los objetos correspondientes al modo de la actualidad y es retenida después del curso de los actos estéticos en la forma de habitus. Ciertamente sin huella alguna de una tal potencia no puede haber ninguna persona espiritual: pero ella señala considerables diferencias de grados, y donde sólo existe un minimum, enton-

ces de ahí no surgirá (como en aquellos que la poseen al maximum) el impulso de buscar objetos correspondientes. Y donde tiene lugar un encuentro, allí el afecto (sin influencia de otros) es de menor vitalidad y calor. Cuanto mayor es el calor y la vitalidad, tanto más fuerte es la conmoción de la persona (allí el "tanto... tanto más" significa que en el calor y la vitalidad se manifiesta la conmoción), tanto más ampliamente se actualiza su núcleo. Cuando alguien con una menor inclinación hacia la vivencia estética hace desproporcionadamente mucho para provocar las condiciones para ello, y en la menor conmoción se manifiesta en expresiones, que corresponden a una gran conmoción, así —consciente o inconsciente, queriendo o no queriendo— existe una discrepancia entre interioridad y exterioridad. Entonces la conducta externa finge algo diferente de lo que realmente [208] existe (eventualmente también para la persona misma) o actúa de manera hueca y falsa. La discrepancia puede ser descubierta por el hecho de que la persona se porta externamente como lo hace su círculo sin poder acompañarlo interiormente de manera correspondiente. Entonces es posible que ella intelectualmente "pueda acompañar" sin poder acompañar afectivamente. En tales casos no existe ninguna fuerte receptividad natural para la materia, sino una ligera disposición para afectos fuertes. En verdad la persona es conmocionada interiormente; pero no por la cosa sino por los afectos de los otros, y, por cierto, no en la forma de que se alegre en la alegría de los otros, como éstos se alegran en la obra de arte, sino de manera que la alegría de los otros le impacta y experimenta la alegría en la obra artística, aunque la relación interior correspondiente no existe. El comportamiento interior en sí no es aquí un comportamiento aparente y la expresión correspondiente no es hueca ni sin vida. Ambos devienen engañosos, el comportamiento externo como el interno, primero cuando en base a ello a la persona se le atribuye sentido artístico, tal como de hecho sólo lo poseen los otros con quienes ella convive. Intelectualmente puede ser tal convivir sólo en relación de una investigación filosófica de la vida comunitaria⁸⁹. Lo expuesto sólo debe aclarar que hay una vida de personas, que es ampliamente llevada por otros. Ampliamente, no del todo. Pues el "convivir" presupone en el ser de la persona una potencia para ser conmocionada por la vida de otros, además una cierta accesibilidad [209] a la conveniente materia de que se trata, aunque no una vida que corresponda a la vida participada.

89* Cf. mi tratado sobre "Individuum und Gemeinschaft" [Individuo y comunidad], [en nuestra edición española, cf. t. II] y en el presente trabajo, pp. 510-511...

Para la relación de lo que la persona es en sí misma con su vida actual resulta que esta vida no es llevada sólo desde el interior sino también desde fuera: por las cosas con que se encuentra, y por las personas con las que convive. Originariamente la vida espiritual puede ser mecanizada: entonces ya no es vida espiritual, y la persona ya no vive allí, pero para tal proceso mecanizado se presupone una auténtica vida personal. Puede la vida de una persona ser llevada ampliamente por la vida de otra persona; entonces no es pura e infalible repercusión de lo que ella es en sí, pero, sin embargo, fundamentado en lo que ella es en sí. Así no se puede deducir de la vida actual de la persona sin más lo que ella es en sí. Sin embargo, aunque su vida entera actual fuera repercusión pura e infalible de lo que ella es en sí, no se poseería a ella *totalmente*, porque no entra en su vida actual con todo lo que ella es: entra más o menos en los actos singulares, pero no entra todo en todo el curso de vida.

5. Posibilidad de una actualización perfecta del núcleo. Posibilidad de una anulación parcial o completa

Así queda lo que ella (la persona) es algo secreto para sí misma, y siempre algo misterioso, nunca completamente revelado ni revelable para los demás. Nunca, es decir, en cuanto y en tanto su ser es cambio de potencialidad y actualidad, una tras otra temporalmente. "En cuanto", pues su ser no se agota en este cambio. Lo que está detrás de la vida que fluye, sin llegar a ser actual en él y con ello transparente (*intelligibilis*), no es fácil de determinarlo según su modo de ser [210]. En cuanto a todo lo que es, por principio permite la actualización en la vida espiritual que fluye, el núcleo entero de la persona es en potencia respecto a esta actualización y su actualidad espiritual, y consciente de ella misma es su modo supremo de ser. Pero en cuanto al núcleo, si no está actualizado en la vida que fluye y es transparente, sino se mantiene "oscuro" detrás, no tiene simplemente un ser "posible", sino un ser real y activo, y este ser hay que designarlo también como actual: es una actualidad que es análoga a la de las cosas materiales. Como la actualidad de la naturaleza se desarrolla y se hace aprehensible en su actuar en su relación causal, así se desarrollan las "naturalezas espirituales" en su vida que fluye. La diferencia del ser es que el actuar espiritual es transparente, el material es opaco. Correspondientemente lo "que está detrás" en un caso puede ser transparente, en el otro no.

Se ha hablado del núcleo de la persona que no es totalmente descubrible, en cuanto y *mientras* su ser sea cambio de potencialidad y actualidad. De esto depende que esto en principio no tenga que ser y que no lo sea siempre. Que en Dios no hay ninguna contraposición entre potencialidad y actualidad, entre ser no exteriorizado y exteriorizado, entre transparente y no transparente, se ha acentuado repetidamente. Los espíritus finitos no pueden ser *actus purus* como Dios. No son inmutables en la máxima actualidad todo lo que son y pueden ser. A la limitación de su ser pertenece la posibilidad de la disminución del ser y del crecimiento del ser por la acción de otros espíritus (como veíamos en los ángeles). Pero es concebible que lo que son en sí, [211] duraderamente es actualizado o inteligible en su medida más alta posible de vida espiritual. Así tenemos que entender evidentemente la concepción expuesta anteriormente de Sto. Tomás, de que la esencia de los ángeles es permanentemente actual y presente a ellos. Y análogamente también tenemos que pensar respecto a las personas humanas el *status termini*: como la máxima actualidad alcanzable duraderamente de lo que son en sí mismos; de manera que nada se halla más oscuro e inconsciente detrás de la vida actual del espíritu y es eliminado para el núcleo de la persona el cambio de potencialidad y actualidad, él mismo está eximido de la temporalidad y colocado en la eternidad.

El ser eximido de la temporalidad no hay que pensarlo como total, en cuanto que hay para los bienaventurados y para los ángeles todavía una vida fluyente con el cambio de actualidad y potencialidad en su comportamiento intelectual y práctico en relación a las cosas y a través de su contacto con otros espíritus. Por otra parte el ser puesto en la eternidad no hay que entenderlo como si comenzara simplemente con el fin de la vida terrena. El término de la vida terrena y la entrada en la vida eterna significa la desaparición de la "oscuridad", el hacerse actual y transparente de todo el núcleo personal. Pero con eso se hace al mismo tiempo evidente que [el núcleo] ya durante toda la duración de su ser terreno ha estado en la eternidad. El tiempo está en la eternidad y nunca termina en ella. Y lo que está en el tiempo, precisamente está con ello en la eternidad, pero es de manera diferente en la eternidad que en el tiempo. La vida terrena de la persona es temporal: tiene un comienzo y un fin en el tiempo y llena la duración que hay en medio. Bajo esta vida temporal, como lo [212] vimos ya, todavía hay diversos aspectos que entender: la vida del espíritu que fluye y la "corriente de conciencia" que allí crece; luego el curso del desarrollo de la persona humana que se realiza en conexión con esta vida

consciente, el despliegue de las disposiciones, la formación del carácter. Según la doctrina católica de la fe el desarrollo termina con el fin de la vida terrena. Pero la persona no termina de ser; permanece desde ahora lo que es —esto significa el “status termini”— ella entra en la eternidad con lo que ha adquirido, como con lo que ha devenido. Pero en lo que ha devenido se incluye lo que desde el principio era: eso se ha conservado o perdido. El núcleo de la persona que conlleva en la vida terrena muestra cómo ha transcurrido su vida y lo que la persona puede y debe llegar a ser. Lo que ella es en sí misma, esto —en cuanto es posible de alguna manera— debe ser actualizado y habitualmente conservado; si esto sucede, entonces está ganada para la eternidad. Lo que pudo ser actualizado y no lo fue, se halla perdido (ciertamente no en todas las circunstancias, como pronto se mostrará) para la eternidad. ¿Hasta qué punto se pueden hacer más comprensibles estas cosas? Primero ¿cómo hay que entender que algo que puede y debe ser, no llega a ser y queda perdido?

Pensamos en la parábola de la moneda enterrada. Uno tiene, por ejemplo, un gran talento de poeta y siente el compromiso de sacar de sí mismo lo mejor de que es capaz, una obra cuya idea trae consigo para llevar a cabo con la posible máxima perfección. Algunos obstáculos se interponen en el camino. Son necesarios los más variados estudios previos [213] y los medios para conseguirlo, en parte inalcanzables. Problemas de salud interrumpen e impiden el trabajo. Si tiene que llevarlo a un fin, entonces deben reunirse todas las fuerzas, hay que renunciar a los mayores goces de la vida y también a diversas actividades en sí buenas y útiles. Vienen las dudas de si tiene sentido jugar el todo por el todo y así sacrificar tanto para quizá al final no conseguir nada. Y luego, independientemente de todo lo demás, la máxima concentración de la creación espiritual es un doloroso esfuerzo y un riesgo extremo, ante el cual uno siempre se espanta. ¿No es en todo esto muy inverosímil que un tal hombre llegue a la meta?

Si la obra en todo el esfuerzo interior fracasa a causa de los obstáculos extremos, entonces es una pérdida para el mundo objetivo del espíritu, que pierde algo con que podía haber sido enriquecido; pero en el mundo interior ha sucedido lo que tenía que suceder; en aquel extremo esfuerzo ha sido actualizada la última profundidad, ha sido conducido al máximo grado posible del ser. Eran superables los obstáculos externos, y la obra quedó sin realizar o incompleta a causa de obstáculos internos: por miedo ante los sacrificios necesarios o por temor ante ese extremo esfuerzo, entonces la pérdida no es sólo exte-

rior, sino también interior: la persona no crece en fuerza creadora como podría crecer por su creación, su profundidad no entra en la vida actual; su vida discurre superficial y eventualmente mecanizada en gran parte, sin vida. Lo que detrás queda inutilizado, puede [214] permanecer escondido para los demás y para ella misma. La posibilidad de la actualización permanece mantenida hasta el último momento de su existencia terrena. Entonces será quitada la moneda desenterrada. De esta manera de expresarse está determinado que algo, que era, pase a no-ser, y esto no por sí mismo, sino por un acto propio. Como la actualización de lo que es, es entregado ampliamente a la acción libre del hombre, así es la elevación de lo que él "ha hecho de sí", a un modo superior de ser, o la aniquilación de lo que ha dejado inutilizado, hay que entenderlo como un hecho libre del juez divino. ¿Hay que pensar esta elevación o aniquilación sólo como completa de toda una persona, o puede ser parcial? Con esto está unida la cuestión de la simplicidad o divisibilidad del núcleo personal.

La doctrina sobre el lugar de purificación muestra, según parece, la posibilidad de aniquilación parcial y conservación parcial. La unión del alma con Dios en la visión beatífica presupone estar libre de mancha. Pero no sólo las almas sin mancha van a la eternidad, sino que hay entre el fin de la vida terrena y el comienzo de la visión beatífica un estadio intermedio en que se realiza una purificación de las manchas ¿Como qué hay que entender ónticamente estas manchas? La teología las llama "peccatum veniale", pecado venial. El pecado es según la definición teológica una violación de un mandato divino: grave, cuando se trata de una situación importante y cuando la violación es querida con completa libertad; venial, cuando la situación no es de gran importancia o la violación no se ha querido con toda libertad.

La transgresión [215] de un mandamiento es una acción del hombre. El mandamiento es algo que, independiente del hombre está dirigido a él. Tiene un contenido en que una determinada acción humana se exige o se prohíbe, y una forma con que se dirige a la voluntad de los hombres y reclama, que este se someta al mandamiento, se rija según su contenido. El mandamiento debe ser aceptado según su contenido y forma por el intelecto, para que la voluntad se pueda guiar según ello. Un hacer del hombre puede estar en contradicción con el contenido de un mandamiento, sin que él lo conozca. Entonces no hay una transgresión libre y no es culpable (en la medida que la ignorancia del mandamiento no sea culpable). El hecho de la transgresión

voluntaria se da en primer lugar cuando se entiende el mandamiento según contenido y forma, y luego se actúa en contra; se da el hecho del pecado cuando el mandamiento proviene de Dios. Cuando sólo existe objetivamente una contradicción entre el mandamiento y la acción del hombre, y ninguna infracción libre, entonces este hacer del hombre, puede ser libre o instintivo o anclado más o menos en la persona. Cuando la transgresión del mandamiento es completamente consciente, entonces es una acción libremente querida. En este caso hay todavía diversas posibilidades: la transgresión se realiza porque existe un fuerte deseo de hacer lo que contradice al mandamiento, *aunque* lo contradice o sucede por rebelión contra el mandamiento como tal y contra quien lo ha dado. En ambos casos está impactada la persona en su profundidad. En el segundo caso se trata una confrontación en la última profundidad.

Cada vez que una persona toma una decisión totalmente [216] libre —es decir, no más o menos movido instintivamente por un motivo, sino considerando posibilidades prácticas, en el caso límite sólo la acción o la omisión, y después toma por sí misma una de ellas— realiza entero un acto desde el centro y desde la profundidad de su ser; ella concentra igualmente su ser en un punto y se activa en la decisión libre. Por eso las decisiones son puntos culminantes en la vida de la persona. Pero se trata también siempre allí del ser de la persona. Una ponderación de posibilidades prácticas encierra siempre un juicio de valor en sí: se trata de encontrar lo “mejor”. Esto puede significar: lo mejor para la persona misma, es decir, que ayuda a su ser o que al menos no constituya amenaza: o lo mejor en absoluto, es decir, sin consideración de su significado para la persona que elige el rango superior del ser, para el cual ella, eventualmente, con su decisión está dispuesta a sacrificar algo de su ser. (Pero ella tomado objetiva y absolutamente, por la decisión por lo objetivamente mejor a causa de su objetivo valor siempre saldrá ganando, porque tal decisión representa un crecimiento del ser). En el miedo ante las decisiones, que es propio de la mayor parte de los hombres y que en muchos se aumenta patológicamente, se encierra ciertamente un oscuro saber en el sentido de que con ello se “forja su destino”; con todo, allí se desconoce que uno de ninguna manera puede escapar, ya que también determina su ser con la omisión y con el escaparse ante la decisión. Cada decisión significa, por lo tanto, un aumento o disminución del ser.

Pero si la decisión es una confrontación con Dios —y así es [217] cuando estoy totalmente consciente ante un mandamiento divino y me

decido por él o contra él— entonces se trata de ser o no-ser. Decidirse contra Dios significa pecar. Decidirse contra Dios significa decidirse contra el ser absoluto que sostiene a todo ser creado: significa por lo tanto decidirse por el no-ser y por la aniquilación. Y el caso resulta el más extremo cuando el mandamiento como tal (no por su contenido) es rechazado. La respuesta es el traslado al no-ser, que es el modo del ser de los demonios y condenados. ¿No es esto un absurdo: que el no-ser sea un modo de ser? Todavía posponemos la aclaración, intentamos primero clarificarlo por medio de unos pocos casos radicales.

Por eso el criminal sabe que es un mandamiento de Dios no matar, y no se trata de ir contra Dios; pero quiere tener el dinero que el solitario caminante de la calle tiene en el bolsillo; y ya que no puede obtenerlo de otra manera lo asesina. Se dice que se ha manchado con un pecado grave, se ha apartado de Dios y Dios de él. ¿En qué consiste la mancha? Un crimen, además un crimen de robo, un crimen de codicia, es algo horrible, el sentimiento natural se subleva en su contra. ¿Pero qué significa ónticamente la horripilancia y qué conocimiento hay en la rebelión? Cometer un crimen de robo significa poner los bienes materiales por encima de la vida. Y esto es una inversión del orden jerárquico del ser. Cometer un crimen significa querer destruir la vida y con ello querer destruir el ser, y esto es simplemente malo. Significa (según la doctrina católica de los “novísimos”) [218] exponerse una persona a la aniquilación de su ser por toda la eternidad, y ésta es obra de Satán. Significa romper el vínculo que está puesto entre todos los hombres desde el principio y hace preciosa toda vida humana de cada hombre, y esto es ruptura del orden de la naturaleza. En resumen: trastornos en el cosmos. Éstos a su vez causan los trastornos en el ser del criminal mismo y en su relación con Dios.

El hombre “normal” tiene un “sentido” natural para lo que es justo, para el orden legal-moral del mundo, según Tomás, un hábito natural, que igualmente es posesión originaria del espíritu como los principios del conocimiento teórico; el nombre tradicional para esto es “sindéresis”. Gracias a este hábito se siente un trastorno de aquel orden como tal, y brota de allí una exigencia de reparación del equilibrio, de una compensación de la alteración. Un trastorno del orden legal-moral puede sólo realizarse por medio de un acto libre. El restablecimiento tiene que comenzar en el punto de donde salió la trasgresión, es decir, en la persona que cometió la injusticia. Lo que una persona hace es resultado de lo que ella es. Si hace lo injusto, entonces debe haber algo no correcto en ella. Ella pone prácticamente los bien-

es materiales por encima de la vida humana, entonces debe tener una deficiencia intelectual, que no le permite conocer el orden correcto, o una deficiencia en ánimo y en voluntad, que le impulsa a actuar en contra de su conocimiento. El restablecimiento del orden fuera de sí misma, que se ha hecho culpable, puede conseguirse a través de un acto que no sale de ella, pero que la impacta: el *castigo*. El restablecimiento [219] del orden en ella misma no es posible sin su intervención. ¿Cómo hay que entender el trastorno en ella? ¿Es una deficiencia en su núcleo personal?

Bajo el núcleo de la persona hemos entendido lo que es en sí misma y lo que prescribe cómo puede o debe transcurrir su vida y qué puede o debe ser ella misma. "Puede" o "debe" no significa "tener que". Existe la posibilidad de que el núcleo en el desarrollo no llegue a desplegarse puramente. La persona misma tiene un sentimiento para esto, cómo puede y debe ser y cómo no es de hecho. Y también les llega a otros esta su desavenencia. Ese hombre es "propriadamente" bueno y de buen corazón, pero puede que no se vea tal en relación con los demás, porque es tímido y desconfiado y se cierra frente a los demás. Si se pudieran alejar estos impedimentos interiores, entonces podría realmente ser y aparecer lo que propiadamente es. "Impedimento": se quiere decir que se trata de algo negativo. Desconfianza y miedo son actitudes duraderas que determinan el comportamiento actual de la persona; pero no son "hábitos" en el sentido de una posesión positiva, son "*privaciones*", carencia de su ser, que le hacen imposible la realización de ciertos actos o, por lo menos, se los dificultan. Todos los vicios, defectos, debilidades de los hombres —incluso la raíz de la que todo esto nace, la perversión de la naturaleza humana por el pecado original— hay que considerarlos, según esto, como privaciones. Pero ¿qué hay que entender por esto? ¿Algo que no es?

Ser desconfiado y no confiado no es lo mismo. Lo segundo es puramente negativo; atribuye a la persona un *habitus*, sin decir algo de [220] cómo ella está efectivamente constituida. El no-ser, que se halla en la privación, es de otro estilo. Ser confiado significa poseer un *habitus*, por el que en el contacto con otras personas fácilmente pasa a una confianza actual. Ser desconfiado significa tener una condición que dificulta y condiciona el comportamiento contrario. Pues desconfiar es un comportarse, un acto de la persona, la palabra no es simplemente una designación para la ausencia de la confianza. Desconfiar significa creer a uno capaz del mal, temer en él una amenaza del ser

(del propio o del ageno), y ciertamente sin base suficiente de conocimiento. El esperar algo malo de parte de los hombres no necesita ser desconfianza; puede estar fundado racionalmente y brotar de algo positivo, el hábito de un buen conocimiento de los hombres. Lo negativo en la desconfianza es la falta de un fundamento racional. Y llamamos "privación" a la índole, que brota de dicho comportamiento, entonces con esto no se designa algo que simplemente no es, sino algo que es defectuoso, que permanece detrás de lo que la naturaleza o la razón exigen. La medida en la que todo es medido es el ser perfecto, el bien perfecto, el conocimiento perfecto, etc. Detrás de esta medida absoluta queda todo lo finito, limitado, creado.

En todo ente finito hay dos cosas: lo positivo, lo que es, y la medida del ser con que imita al ser absoluto, de una parte, y otra parte la limitación de su ser, lo que estorba, lo que impide ser completo y enteramente lo que debe y puede ser positivo, y llegar hasta aquella suprema medida del ser [221] alcanzable por él. La "disposición" que trae el hombre al mundo, la totalidad de su ser potencial, abarca ambos aspectos. Bajo el núcleo de la persona, al contrario, debemos entender claramente sólo lo positivo. Si ella durante su existencia terrena ha superado los impedimentos gracias a su libertad, en la medida en que le es posible, y actualiza su núcleo, en cuanto está en su poder, desaparece en el status termini, o sea, en la purificación del más allá, todo impedimento o privativo, y el núcleo libre de mancha entra en la eternidad.

Por tanto, en la purificación no se aniquila nada positivo, sino que se alejan los impedimentos, que impedían el rendimiento puro del ente positivo. La purificación no es aniquilación sino renovación. Cuando se habló⁹⁰ de que en el paso a la eternidad se conserva y se eleva un modo de ser superior, que se había actualizado en la vida terrena, no necesitamos detenernos en eso: Debemos aceptar que *todo* lo que está encerrado en el núcleo debe actualizarse y incrementarse. Por otra parte no es pensable que una negligencia culpable de algo que debería ser actualizado, eso solamente se perdería, pero el núcleo restante quedaría conservado. La culpa es perdonada: y entonces *todo* está ganado. O no es perdonada: entonces todo está perdido. Cuando se habla de que los méritos del hombre determinan la suerte eterna, que hay un más o menos en la bienaventuranza, así con esto no se ha dicho que algo más o menos de su núcleo personal entra en la eternidad. Si él se salva, entonces es *completamente* salvado. [222] Antes

90* Pp. 382-383.

hay que explicar que el aumento del ser que experimenta en la eternidad y que cuenta ciertamente con infinitos grados en el acercamiento al ser absoluto, un aumento tanto mayor cuanto más fue actualizada en la vida terrena gracias a la libre voluntad. Así la doctrina de la purificación y el status termini queda abierta a la concepción del núcleo personal como algo simple, y todavía más, la favorece; con todo, este núcleo no es algo simple en el sentido del ser divino, ya que es posible separar el quid y el ser, es posible un cambio en el modo de ser y el todo no tiene un único modo de ser durante su duración, sino en el status termini.

Así, tampoco es válido sin límites que el núcleo sea algo inmutable, lo que repercute durante la existencia terrena sólo más o menos en la actualidad de la vida, pero al final sea lo mismo que era al comienzo. En efecto: lo que el hombre propiamente es, esto deviene para la mirada de los demás, que le consideran desde fuera, y también a la propia mirada, en cuanto él se ve como lo ven los demás, cubierto por lo que se va haciendo externamente en el transcurso de su vida: el niño madura hasta llegar a ser hombre, el hombre se hace viejo – los que han ido con él ven los cambios, y apenas notan todavía algo de lo que él era poco antes; y los descendientes, que solamente conocen su presente, apenas pueden imaginarse que él antes era diferente. Pero él mismo, si no se considera a sí mismo desde fuera, sino que recurre a su más íntimo sentimiento de su vida, permanece en cierto sentido siempre lo que él era, y apenas puede comprender que debe ser como le ven los otros. Cuanto más fuertemente [223] vive desde lo profundo, cuanto más puramente desarrolla su núcleo, tanto más insignificantes serán los cambios externos, y en el reino de los cielos deberán entrar todos como “niños”. ¿Significa esto: precisamente así como eran ellos originariamente? Se habló precisamente del “desarrollo del núcleo”. Esto muestra que, sin embargo, todavía también él, interiormente limpio, no permanece totalmente rígido e inmutable. La aporía que se da aquí se resolverá en un lugar posterior⁹¹.

Se trata del ser y del no-ser en culpa y perdón, en el paso a la eternidad. ¿Cómo hay que entender el perdón y la renovación del ser? No lo comprenderemos si no entendemos el no-ser. Veámos: la toma de posición más aguda contra el ser absoluto está en la rebeldía contra el mandamiento divino como tal. La violación del mandato por una libre infracción, porque lo que va contra su contenido le seduce, no es una

91* Pp. 513-514...

rebelión explícita, pero implica un desacato de la voluntad divina y con esto del ser divino. Designa como un apartarse (aversio) de Dios por medio de un volverse a las criaturas. En los pecados veniales no se realiza un alejamiento voluntario de Dios. Si se quiere conseguir algo del no ser, entonces será más posible en el caso que se expone el rechazo más extremo del ser divino. "No quiero hacer esto que Dios pide, *porque* lo manda". ¿Qué clase de persona podría ser la que habla así? Todas las acciones de un ente son la repercusión de lo que él es. La toma de posición frente al ser absoluto debe, por tanto, proceder de un "ente" que en sí está en la más abierta oposición [224] al ser absoluto. La más abierta contraposición al ser absoluto es el no-ser (en cuanto el ser absoluto a la vez es el bien absoluto o la bondad en persona, su contraposición debe ser el mal o el malo, y así se hace comprensible que el mal se defina como no-ente. ¿Ciertamente se puede *decir* esto, pero se puede comprender? Agitur sequitur *esse*: el ser, o sea, el ente como tal repercute en la actividad, ¿pero, cómo el no-ser y el no-ente deben actuar, y ser activos? Si esto debe tener un sentido, entonces el no-ser debe ser diferente del no-ser de lo que nunca fue, ni todavía es, ni será: o sea de lo que una vez fue, pero que ya no es, o será alguna vez, pero todavía no es. Este juicio negativo de la existencia (y en una cierta modificación de cada juicio negativo) habla de algo que no es. La separabilidad del *esse* y de la *essentia* en cada ente finito hace posible la confrontación de un quid, es decir, de un algo con contenido determinado, y de su no-ser. Esta separabilidad es la que distingue esencialmente entre el ente finito y el infinito, absoluto. En aquello que está en extrema oposición al ser absoluto, entonces la separación debe estar aumentada extremadamente. Esto no lo tendríamos todavía en un algo, que no es (pero podría ser), pero sí en un *nada*, que es. Esto aparece como una paradoja extrema: y esto lo sería también, considerado en sí. Este ser de una nada no puede naturalmente ser traído por la nada, no puede ser de la nada, sino que tiene que ser mantenido por el ente. Y la nada no se puede comprender, sino sólo desde algo [225] que una vez ha estado en su lugar y fue destruido. La negación originaria debe pensarse como un acto de un ente, y, por cierto, no del ser absoluto que no puede negarse a sí mismo. Esto está ahora en clara contradicción con lo que se dijo antes: la negación sería sólo posible como acto de un no-ente. Pero esta afirmación se había mostrado ya como interiormente imposible, o sea, él había exigido una interpretación del no-ser que lo hace posible y al mismo tiempo concorde con lo expresado ahora.

Un ente con contenido determinado tiene que haberse decidido contra el ser absoluto, y precisamente con esto tiene que darse su paso a la nada. El paso es momentáneo, pero no es solo cosa de lo que devendrá la nada, pues no tiene el poder de destruir, sino es asunto del ser absoluto, y como repercusión del ser absoluto hay que comprenderlo también que la nada y la negación son mantenidos en el ser. La decisión contra el ser es un acto espiritual, por lo tanto el sujeto que la realiza es una persona; también después de su anulación tiene que ser espiritual el ser que le mantiene y tiene que tener la forma del ser personal; pero totalmente vacío: no puede ser nada más que pura negación que se dirige contra todo ente. Pero no puede anular nada desde sí, pues su "potencia" es "impotencia"; destruido puede ser siempre algo a través del ser absoluto; y en las personas esta destrucción está condicionada por su decisión libre contra el ser y con esto para el no-ser, como primeramente ha sucedido en la negación originaria. La trasgresión [226] de un mandamiento divino por su contenido, y no por su forma, no es ninguna negación directa del ser absoluto. Ella implica una negación en que se decide por algo que está en contra del mandamiento; y se hace explícito, porque se decide a causa de su contenido también contra la forma; pero si no quiere esta negación como tal y nunca es negación indivisa del ser, porque el deseo que le lleva a la trasgresión del mandamiento contiene la afirmación de un ente y cada afirmación de un ente implica la afirmación del ser absoluto. Con esto está dada una base, desde la cual está siempre motivado un retorno después del alejamiento (aunque no se haga actual).

En torno al ser y no-ser de la persona se trata en toda esta reflexión sobre el pecado y la justificación. La negación absoluta del ser absoluto condiciona la aniquilación de lo que es esta persona en la conservación de lo aniquilado en un "ser nulo": la condenación. Se puede ciertamente atrever a afirmar que la negación absoluta es puramente diabólica y que en los hombres durante su existencia terrena siempre existe todavía alguna afirmación de algún ente y en esto la afirmación del ser como tal.

El estado grave del pecador se acerca al de la condenación. La aniquilación todavía no es resultado en él, pero es provocada y puede entrar en cada momento. Su ser no es pura negación, es todavía "algo", y el núcleo de su persona repercute todavía en su actualidad espiritual; él trabaja todavía en aquello a lo que está llamado, eventualmente incluso muy intensamente, hace quizá por deseo natural

algo bueno. Pero la negación está en su ser. [227] Si cree en Dios, cuyo mandamiento él desprecia, en el omnipotente y justo, entonces tendrá angustia ante su aniquilación, será consciente de su ser como de un ser amenazado, a merced de la anulación, y todo lo que hace y se recibe como provisional y caduco, de manera que la fluctuación entre ser y no-ser, que pertenece a todo ser finito, se hace conscientemente central y domina la vida entera actual del espíritu. Si no cree en la existencia de Dios y con esto en la obligación de sus mandamientos como tales, y no está en expresa contradicción con ellos, sino que ha actuado despreocupado de ellos, entonces parece primero como si no hubiera ninguna negación. Ésta no se halla en la forma de rebelión contra los mandamientos. Pero está —implícita o explícitamente— como negación de Dios, como una negación teórica del ser absoluto. En qué medida esta negación misma es pecado, no queremos investigarlo aquí. Ella implica objetivamente —en cuanto todo ser está condicionado por el ser absoluto— una negación de todo el ser, y con esto la negación cae en el ser de la persona misma; sin que ella necesite aclarar en el pensar explícito las consecuencias de su actitud intelectual en relación con el ser absoluto, será toda su vida espiritual descompuesta más o menos escépticamente, con esto también la conciencia de su propio ser es de nuevo la de un ser nulo. Hay en los pecadores, por el miedo “de caer en las manos del Dios vivo”, una huida a la negación teórica, pero que todavía sólo le lleva a otra forma de angustia ante la nada. En todos estos casos la negación es más o menos amplio menoscabo de un ser personal existente, para el que una liberación de la negación siempre permanece posible. [228] (En qué medida puede darse esta liberación, pues una cierta negación ya se halla en el ser finito como tal, habrá que explicarlo).

Es necesario un libre inclinarse al ser absoluto. Antes se ha dicho que es siempre motivado en una actitud positiva frente a cualquier ente, ella pertenece al ser personal mientras no siga la absoluta negación del ser absoluto. En todo hacer del hombre, que está dirigido a la conservación de su ser, incluso en la angustia ante la destrucción, está la afirmación de su propio ser y con esto —implícitamente— del ser absoluto por quien él mismo existe. A la eliminación de la negación teórica del ser absoluto puede llevar la aclaración teórica de las relaciones entre el ser absoluto y el finito (el camino de la pruebas de Dios); luego entra en lugar de la negación la afirmación, es decir, el inclinación teórica. Y si la actitud intelectual frente al ser absoluto repercute sin trabas, entonces surge de ella la afirmación afectiva del ser absoluto y el comportamiento práctico que se exige por medio de

ella. Y así como a la negación o alejamiento de parte del ser absoluto puede responder la destrucción, así la inclinación a un aumento del ser, la ascensión a un modo superior alto del ser que llamamos *gracia*. De la negación de la negación en el libre inclinarse o volverse y de la elevación del ser juntos resulta la *justificación*.

El camino no necesita comenzar en una aclaración teórica. Normalmente debe ser de otra manera si la negación era primariamente negación práctica. En el pecador que pisotea un mandamiento por su contenido, aunque cree en Dios y en la obligación frente a sus mandamientos, hay una contradicción interior [229] entre su comportamiento teórico y práctico en relación con el ser absoluto; es consciente de esta lucha en su ser; se repercute en una inquietud interior que le impulsa a la eliminación de esta concepción: o a una búsqueda de una solución a través del paso a una negación teórica en la que el comportamiento práctico busca su base de derecho, o la negación de la negación práctica, la vuelta al ser absoluto y la sumisión bajo el mandamiento, que hace de nuevo posible la elevación del ser. El pecado venial también significa una lucha interior: no entre el comportamiento intelectual y afectivo, o sea, práctico en relación al ser absoluto, ya que ningún alejamiento se sigue de ahí, sino entre el comportamiento efectivamente práctico y el exigido por el inclinarse o volverse a. La eliminación del conflicto resulta de una toma interna de posición contra el comportamiento práctico contrario y de su corrección, o sea, la disposición a ello en el caso de que no pueda ser realizable externamente. Como respuesta a esto no tiene que seguirse que se dé una nueva aceptación del ser absoluto, como en el pecado mortal, ya que no existe ningún alejamiento, sino aquí también es posible un aumento del ser (incremento de gracias). Lo que queda firme en el *status termini* es la actitud hacia el ser absoluto: es un alejamiento o retorno, intelectual y afectivo. Al contrario, él permite todavía una pendiente reparación de faltas prácticas y con esto la eliminación de cada conflicto interior, a través del cual la repercusión completamente positiva del ser personal en su inclinarse al ser absoluto todavía es impedida.

[230]

6. Síntesis de las conclusiones provisionales sobre el núcleo de la persona

Las últimas reflexiones han sido expuestas no desde el interés teológico, sino para acercarnos a lo que hemos designado como el núcleo

de la persona y a lo que en algunos aspectos ya era comprensible. Cuatro preguntas se suscitan nuevamente en los contextos más diversos y parecen impulsar una vez una respuesta y otra vez otra contraria: 1) ¿El núcleo de la persona es algo actual o potencial? 2) ¿Es algo simple o algo divisible? 3) ¿Es algo mutable o inmutable? 4) ¿Está la vida actual de la persona anclada completa o parcialmente en el núcleo, o puede discurrir hasta completamente sin participación del núcleo "impersonalmente"? Como resultado de todos los análisis realizados se puede decir sintetizando:

1. El núcleo de la persona es el ente que ella es en sí y por el cual es la similitud del ser divino; lo que está positivamente en la base de la analogía entis⁹². Lo que la analogía entis hace a la maior dissimilitudo no pertenece al núcleo de la persona. Él es actu ens, ente actual, en contraposición a la mera posibilidad, y ciertamente no sólo a la posibilidad lógica, sino también a la mera potencia en el sentido de una capacidad no desarrollada; pero no es actus purus, sino algo actual, que es capaz de un crecimiento del ser, y, por cierto, de una forma de ser de una consciente vida espiritual. Respecto a este crecimiento del ser su ser puede ser llamado potencial.

2. Este ente se acerca a la simplicidad del ser divino por lo siguiente: a) porque no está de la misma manera en el tiempo como el proceso de desarrollo que está en la base, b) [231] porque es un quale simple, sin cualidades y potencias separadas, que se manifiestan en lo que se desarrolla de él, c) porque todo lo que él es, puede concentrarse al máximo incremento de su ser en un acto (en el sentido de actualidad espiritual): durante la vida terrena en momentos particulares, de manera permanente en la vida eterna.

Permanece detrás de la simplicidad de la vida divina: a. en cuanto este resumen de todo lo que es, no es un modus constante del ser, sino *in statu vitae*— la medida máxima alcanzable en ciertos momentos y además no absolutamente constante en la eternidad, porque lo que es, incluso es capaz de un enriquecimiento y crecimiento y porque de lo que es, debe separarse lo que tiene —su posesión espiritual—, que no necesita estar duraderamente en cuanto entero ante la mirada espiritual, como en el saber divino que todo lo abarca; b. en cuanto manifiesta en su actualidad de vida lo que es y lo que tiene, sucesivamente, o sea, alternando — por lo tanto parcialmente; c. la extensión

92* Sobre la analogía entis de la persona, cf. la página anterior 330 y en las siguientes 525ss.

en que su ser se dilata, no sólo es un continuum temporal, sino una extensión entre superficie y profundidad; d. lo que de él sobresale en la actualidad de vida, que tiene forma de ser central o periférico y e. tiene distintos grados de intensidad.

3. La cuestión de la mutabilidad del núcleo no ha sido todavía conducida mínimamente a una solución. Se ha hecho sólo visible en el sentido de que está detrás del proceso de desarrollo de la persona —detrás de la vida actual y de la progresiva formación de las potencias a hábitos— y no soporta él mismo [núcleo] el desarrollo. Pero lo diverso [232] muestra que él mismo experimenta un cambio, que ha sido designado con “despliegue” y sólo así puede aclararse en base a posteriores investigaciones.

4. La vida actual de la persona no sólo está fundida en su núcleo, sino además a) en el mundo objetivo, con el que ella viene a contactar; b) en otras personas, con las que ella convive; c) en una disposición que en primer lugar es completamente potencial, permite distinguir una serie de potencias y se desarrolla en el transcurso de la vida más o menos en hábito (pero también en privaciones). En los espíritus falta la primera condición de su vida actual puesta fuera del núcleo, y en lugar de la última está la estructura con formas del intelecto, que son más que la mera disposición potencial. Por eso hay que suponer para ambos casos que son de *ratione materiae*, es decir, que tienen sus raíces en la base material del ser persona humana.

Para los espíritus puros no hay vida actual que no sea repercusión de su núcleo personal o actualización de las formas intelectivas, aunque también a través de otras personas pueda ser condicionada. En los hombres hemos encontrado tres formas de vida aparentemente “impersonal”: una vida puramente superficial, despertada por el mundo exterior; una recibida de otras personas y soportada por ellas; una mecanizada. *Totalmente* impersonal no hay ninguna: las cosas exteriores tocan a la persona, aunque sólo superficialmente; para ser impactado por la vida de los demás debe tener con ellos empatía viva y también no ser del todo inaccesible para lo objetual, que impacta en los demás; [233] la mecanización supone un transcurso originariamente personal de la vida mecanizada.

Para una aclaración más amplia de lo que en el ser de la persona ha quedado oscuro, debe examinarse su articulación en la conexión del mundo material y espiritual. Ante todo no es posible un análisis suficiente de la *persona humana* desde el aspecto puramente espiri-

tual, sino primeramente cuando se considera su configuración en cuerpo y alma.

Pero antes es necesaria según los análisis tan ramificados de la última parte, una síntesis de lo que se ha afirmado respecto la ontología del espíritu y su evaluación para el problema conductor: potencia y acto.

§ 9. SÍNTESIS DE LAS CONCLUSIONES OBTENIDAS HASTA AHORA RESPECTO A LA ONTOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Las formas ontológicas fundamentales: *objeto*, *quid* (lo que es el objeto) y *ser* han aparecido continuamente en la investigación material aunque la investigación puede siempre separarlas e inevitablemente pasa de una a otra, y puede ahora servir para una síntesis como hilo conductor. La forma de objeto se diferencia en el reino del espíritu. La forma fundamental a la que las otras hacen referencia es la de la hipóstasis: 1. Lo que es de sí y para sí (*de sí*: algo, el principio, aunque no es el último principio de su ser; *para sí*: algo que es en sí no en otros, es decir, es sustancia). Esto se divide de nuevo: en el no sólo de sí y para sí, sino también existente por sí mismo, el ser absoluto; y lo que su ser recibe del ser absoluto. A través de otra relación formal del existir-para-sí-mismo determina la hipóstasis como *persona*: como una persona infinita y como la diversidad de posibles personas finitas. Estas son las dos [234] formas del espíritu subjetivo o de sujetos espirituales. Como segunda forma fundamental de objetos espirituales sigue la del *espíritu objetivo* como de lo espiritual que existe en dependencia de los espíritus subjetivos: un mundo del espíritu objetivo, que rodea a cada persona y que es llevada por él (sus "ideas") o por los objetos que son puestos por las personas en la existencia y siguen existiendo separados de ellas: ideas que están formadas en una materia (sus "obras"). Como tercera forma fundamental hay que añadir lo que habita en el espíritu subjetivo y determina su ser: sus *formas* o *especies*. Pero existe la posibilidad del paso de la segunda a la tercera forma y viceversa⁹³.

El *quid* que llena estas formas es en parte un todo común, que justifica el nombre común de espíritu, en parte algo diferenciado que corresponde a las formas. Lo común se deja comprender negativamente como lo inmaterial, que no llena el espacio, tampoco en el mismo modo que lo material ligado al tiempo, no calificado sensible-

93* Cf. p. 399.

mente; positivamente como lo que es transparente, abierto, activo, o sea, lo que es capaz de transparencia, de apertura, de actividad. Transparencia y apertura tienen allí, según se trate del espíritu subjetivo u objetivo, el carácter del ser-consciente-de-sí-mismo y del conocer, o sea, del ser transparente y conocido, actividad de un hacer libre o de un obrar cercano a lo natural. Pero las especies son el medio del que se sirve el espíritu subjetivo en la apertura del espíritu objetivo; ellas son conscientes en su actividad en un modo análogo [235] como el hacer del espíritu subjetivo, sin objeto y sin ser conocido como un objeto, pero capaz de objetivación y capaz de ser conocido.

Con esto lo *que* hay en el reino del espíritu y en cierta manera también ya su ser se diferencia. Ahora vale para las diferentes formas del quid mostrar el contenido diferenciado correspondiente. La persona es lo que *es* originariamente en el reino del espíritu, que es consciente (o sea, conocido) de sí misma y del ser de otros seres y entes, lo que es activo voluntariamente. La persona infinita es el ser absoluto, que en toda investigación formal y material siempre emerge como principio y medida de todo ser y ente: el saber, el poder, etc., el ser mismo en persona. Su extrema contraposición es la nada en persona. En medio están las personas positivas finitas: limitadas en aquello que ellas son y en su ser. Lo que ellas son, es en parte algo de firme que traen a la existencia y mientras la duración de su ser conservan según su quid: lo que llamamos el núcleo de la persona y lo que Tomás señalaba para los espíritus puros como su esencia o su especie. Es algo individual, es decir, único numérica y cualitativamente. Le es añadido otra consistencia al ente: las formas intelectivas, que posibilitan⁹⁴ el conocimiento de otro ser; ellas son universales según una parte de su consistencia, pero individuadas por su ser en las personas. En los espíritus puros forman en su totalidad una firme consistencia. En los hombres son las formas dadas juntamente, [236] los principios, "semillas", a través de cuyo uso la consistencia de formas es ampliada progresivamente. Así se añade a ellas lo que *son* en su duración, lo que deviene y crece y se cambia. Lo que deviene ya es algo en el principio del devenir, y a lo largo de toda su duración es algo, y esto, que materialmente está en la base del devenir lo llamamos la *disposición* de la persona o su consistencia de potencia: la capacidad de usar las formas, adquirir nuevas y conocer (intelecto) a través de ellas; capacidad de ser puesto en movimiento interior (ánimo) a través de lo conocido y a

94* Quisiera añadir aquí una cuestión abierta, sobre si hay formas análogas para ánimo y voluntad.

través del propio ser, o sea, a través de lo que es en sí; y capacidad de empeñarse desde sí para algo, de obrar y configurar (voluntad, fuerzas prácticas y creadoras). Lo que la persona cada vez ha devenido a lo que la han desarrollado sus disposiciones son sus hábitos y carencias, tomado en su totalidad el *carácter*.

En lo que es la persona hemos encontrado ya incluido lo que hemos llamado como tercera forma fundamental de los objetos espirituales: las formas o especies que están en el sujeto espiritual y determinan su ser.

La segunda forma fundamental: ideas y acciones de las personas, abarca con su quid el contenido de todas las cosas reales y posibles.

A las diferencias de forma y contenido de los objetos espirituales corresponden diferencias del ser espiritual. El modo supremo de ser es vida actual, consciente, que al mismo tiempo es el obrar libre. Como inmutable es el ser absoluto. Para las personas finitas existe el límite que se acerca a su ser en una diversidad [237] de grados. Designamos este máximo grado del ser como pura "actualidad" (*actus purus*), los grados que se le acercan todavía también como actualidad (aunque ya conservan algo de potencialidad), los grados más alejados, sobre los que están ordenados a su vez más altos y que permite el paso a ellos designamos *habitualidad* y *potencialidad*. El ser de las personas finitas es potencial, habitual y actual a la vez, pero lo es en consideración a lo diverso y además en diverso sentido. En los espíritus puros el núcleo (su especie) es duraderamente actualizado en una vida consciente; las formas intelectivas son en parte actuales, en parte habituales y correspondientemente también el mundo de ideas soportado por ellas; potencial es el ser de los espíritus puros, en cuanto se permite una elevación a una superior vida espiritual, como la que corresponde a su esencia, y en cuanto que está expuesto a una posible aniquilación. En las personas humanas no está actualizado el núcleo como un todo en la vida consciente del espíritu. Lo que no está actualizado de dicha manera, en consideración a este máximo grado de actualidad o habitualmente alcanzable por sí mismo es potencial, o sea, habitual.

Si, no obstante, reclamamos la actualidad duradera para el núcleo como un todo, entonces designan actualidad y potencialidad otra cosa que lo anterior. Hablamos de "potencialidad" y "actualidad" ciertamente también en el mundo material, donde la actualidad no significa vida consciente del espíritu y la potencialidad no significa un grado del ser que permite el paso a la vida consciente del espíritu. Actua-

lidad significa allí un ser *eficaz* (pero no consciente) y potencialidad, un grado inferior del ser que permite el paso a uno más elevado. Esta actualidad la hay también en lo subjetivo-espiritual, [238] pero con la diferencia de que aquí está unida a la potencialidad del paso a la vida consciente del espíritu, mientras lo actual en el sentido de actividad en el terreno material representa la actualidad máxima alcanzable desde la sustancia material y no encierra en sí una posibilidad del paso a la vida consciente del espíritu. Ella permite sólo el proceso a la actualidad del ser objetivo-espiritual a través de una actividad que viene de lo espiritual.

Con esto está abierta la cuestión del ser de los objetos espirituales. Su ser se distingue del de las personas por el hecho de que ellas no son por sí y para sí, y de ninguna manera son a través de sí y tampoco están para sí. Ellas son *a través de* las personas, es decir, han recibido su ser de las personas: o directamente por el acto creador de Dios o por la actividad creadora de personas finitas (lo uno es referente a las puras cosas *naturales* que llamamos materiales en cuanto no son materias formadas, pero que a la vez deben ser llamadas espirituales en cuanto en ellas es activa una idea de Dios en cuanto su forma; lo otro es referente a las obras de los hombres —o también las de los espíritus puros creados—, que resumimos bajo el título de “*cultura*” y que representan como una segunda creación, un analogon del mundo creado por Dios). Ellas no son para sí: deben o ser conservadas por una actividad espiritual de personas o ser sostenidas por una materia.

No son desde sí: no son un principio del ser y del obrar, como lo son en analogía con el primer principio, gracias a su libertad. No existen para sí mismas: su ser no es una vida consciente del espíritu. [239] Se puede llamar “transparente” (intelligibel), sólo en cuanto puede ser transparente para personas, y además espiritual porque pueden desarrollar una eficacia en personas espirituales. (El modo de esta actividad no se ha aclarado todavía suficientemente, ella pertenece a la relación de la articulación de la persona en el mundo espiritual y material). La contraposición de actualidad y potencialidad no tiene lugar en las ideas de Dios, que pertenecen al ser divino y son eternamente actuales. Las formas, que hay en las cosas de la naturaleza, tienen ser actual, 1° en cuanto que forman la materia, 2° en cuanto que condicionan la actividad externa de las cosas materiales en relación causal de la naturaleza material; 3° en cuanto que son conocidas actualmente por personas y cuyo ser espiritual determinan. Son potenciales 1° en cuanto que para ellas existe la posibilidad de la aniquilación (no en sí,

sino con el todo concreto, cuya forma son ellas); 2° en cuanto que no son activadas completamente en la materia, sino que la formación se realiza en lo sucesivo del proceso temporal, tampoco, eventualmente, es completa a través de toda la duración de la cosa; 3° sus posibilidades de efectividad están actualizadas en la relación causal del mundo material sólo en parte y sucesivamente. 4° su posible actuación en el ser de personas espirituales deviene actual también sólo sucesiva y parcialmente. Análoga es la relación de actualidad y potencialidad en las obras de personas finitas.

Las ideas de las personas finitas son actuales, 1. en cuanto que están ante el espíritu en la vida consciente del espíritu, como perteneciente inseparablemente; 2. en cuanto son activas de manera configurante en la vida espiritual actual, en el [240] desarrollo de la persona misma y en el mundo externo. Son potenciales 1. en cuanto han pasado completamente o en parte al modo de inactualidad, que es característico para la esfera inmanente; 2. en cuanto no todas sus posibilidades de obrar han sido efectuadas.

Las especies inteligibles tienen su ser *en* las personas: actual, en cuanto fungen como "medio" en la vida actual del espíritu, potencial o habitualmente, mientras esta posibilidad no es actualizada. Su ser puede pasar al de las ideas, en cuanto que son conocidas y así pueden estar ante el espíritu. Por otra parte pueden las ideas salir de su posición objetiva a la funcional, de manera que ellas también son consideradas como formas del espíritu. Por lo tanto, no hay que trazar una línea tajante de separación. (La relación recíproca debería ser establecida en una investigación especial). También lo que se llama "potencia" y "hábito" son formas del espíritu, que bajo este nombre son potenciales, o sea, habituales y que se actualizan en correspondientes actos de la persona. Con esto se aclara el titubeo en el uso de estos términos, según los cuales una vez designan modos de ser y luego algo que es, ente: propiedades, disposiciones, estados de sustancias, y finalmente la forma sustancial misma. La persona (y también toda otra sustancia) es lo que ella es en diversos modos de ser; y los nombres de los modos son transferidos a lo que es en este modo.

LAS COSAS FINITAS COMO GRADOS DE LA MATERIA FORMADA
(EN CONFRONTACIÓN CON *CONVERSACIONES METAFÍSICAS*⁹⁵ DE
H. CONRAD-MARTIUS)

§ 1. EL SIGNIFICADO DE LA NATURALEZA HUMANA PARA PROBLEMÁTICA
DE ACTO Y POTENCIA

La investigación de la materia nos mostró el espíritu, por otra parte en la investigación del espíritu hemos sido conducidos a la hechura-formación material. Las cosas con las que tratamos en la experiencia son unidades de espíritu y materia, materia formada por el espíritu. Las cosas materiales llevan en su "naturaleza" algo de objetivo-espirituales en sí. La compenetración del espíritu personal y la materia (en el sentido acostumbrado de la palabra) la tenemos en los hombres. Qué clase de unión de espíritu y materia hay en el ser vivo de grado inferior se verá en el transcurso de la investigación, cuando tratemos de aclarar las hechuras o formaciones límites, las cosas muertas y la personalidad humana, ya que estas hechuras de espíritu y materia se muestran en su totalidad como un campo de grados en el que los grados superiores a su vez en cierta manera abarcan los inferiores. Ya que el espíritu en su forma más pura nos presenta la actualidad pura, la materia no formada presenta la potencialidad pura, y si se justifica concebir la relación de alma y cuerpo como una relación de forma y materia, o acto y potencia, entonces la investigación

95 *Metaphysische Gespräche*, de Hedwig.

de la naturaleza humana tiene que darnos también más pistas sobre acto y potencia.

§ 2. POSIBLES ACCESOS A LA RELACIÓN DE CUERPO Y ALMA, DE MATERIA Y ESPÍRITU

Tomás considera el alma como una sustancia espiritual, la inferior en el reino del espíritu, que, por esto, se toca con la sustancia material más elevada, el cuerpo humano, y con él puede unirse como su forma⁹⁶. [242] Donde frente a los puntos de vistas contrarios defiende su concepción del alma como forma del cuerpo y rechaza como una mera unión externa de ambos, aduce como fundamentación que, después de la separación del alma del cuerpo, ya no sigue siendo cuerpo vivo, el ojo ya no es ojo, etc. Con esto seremos remitidos al camino del análisis fenomenológico que nos puede abrir la esencia del cuerpo y del alma y nos puede conducir a la comprensión de su última estructura óptica.

En el análisis immanente nos encontramos con la distinción de espíritu y sensibilidad. Lo que es la vida consciente de sí misma en su sentido más apropiado, la actividad del sujeto lo hemos considerado como espiritual (subjetivo-espiritual). De aquí se destacan los datos immanentes que, como pertenecientes al yo, no aparecen como objetos independientes (trascendentes) de él, sino como algo de extraño al yo, un algo inmanentemente trascendente. La investigación de la parte precedente se ha limitado a lo espiritual y todo este terreno se ha tocado sólo ocasionalmente, por lo que valía confrontar esta vida del espíritu humano con la de los espíritus puros. Quizá aquí hay un punto de partida para entender la compenetración de lo no espiritual con el espíritu vivo. Esta compenetración nos lleva fenoménicamente también al cuerpo vivo, que como cuerpo *animado* está ante nosotros (especialmente el extraño) y desde dentro es sentido como perteneciente al espíritu y animado por él (especialmente el propio). Esto sería un segundo camino de acceso. [243] Pero también habrá que preguntar si basta con delimitar el alma por la unión del espíritu con lo no-espiritual frente a los espíritus puros, o si no se puede conseguir, comprenderlo en sí como una hechura o formación de su tipo propio.

96* *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*, a.11 y *De anima*.

§ 3. TENTATIVA DE UNA DELIMITACIÓN DE ALMA Y ESPÍRITU A TRAVÉS DE LA COMPARACIÓN CON EL ESPÍRITU DIVINO

Hedwig. Conrad-Martius ha emprendido este camino en su "*Gespräch über die Seele*"⁹⁷, y en mi tratado "Individuo y comunidad" me he colocado también en este punto. Entonces se preguntará a qué esencia espiritual se atribuye un alma y a cuál no, y buscar los motivos de la distinción para llegar a lo que están detrás de "lo que es, pues, verdaderamente el alma"⁹⁸. Dos tipos de espíritus "puros" hemos considerado especialmente hasta aquí: Dios y los ángeles. H. Conrad-Martius introduce los espíritus elementales configurados espiritual y corporalmente, elfos, ninfas, etc., como nos los ofrecen los cuentos y las sagas. Si fuera necesario utilizar todos los tipos de espíritus para la comparación, entonces se debería primero organizar una investigación previa para mostrar primero todos los tipos posibles de espíritus. Pero esta totalidad no es en principio indispensable, pues no se trata de un proceso inductivo, sino de una abstracción ideante en base a un material intuitivo suficientemente aclarado. Partamos en primer lugar de los tipos ya considerados.

Se habla del espíritu de Dios, pero no del alma de Dios. ¿Es la infinitud de Dios la que nos impide atribuirle un alma? ¿Es la originalidad [244] de su ser (el hecho de que él es el ens primum, a través de sí mismo y principio de todo lo demás) o la pura actualidad o la simplicidad? Comenzando con esto último: del hombre se dice que tiene un alma; de Dios se podría sólo decir que *es* alma, porque todo lo que se puede decir de El, es. ¿Se *puede* decir esto de él, así como se dice que es la bondad, mientras el hombre sólo tiene bondad o es bueno? No es posible decir ni lo uno ni lo otro. El hombre no es "ánimico" como es bueno: el alma no es una propiedad. Si es posible decir que el hombre "tiene alma", entonces todavía se debe examinar el sentido de esta palabra: lo que el "tener" indica y si no hay diferencia de sentido entre "tener alma" y "tener *un* alma". A la persona se le ha atribuido en un lugar anterior una "posesión" espiritual ("habitus" en el sentido noemático), su mundo de ideas, que (en las personas finitas) cada vez sólo en parte está actualizado, pero del cual en principio

97* *Metaphysche Gespräche* [Conversaciones metafísicas], Halle, 1921. Sin embargo, al comienzo se esfuerza en diferenciar exclusivamente "alma" frente al "espíritu", mientras ella según las consideraciones anteriores sobre el espíritu habrá que entender como una hechura-formación *espiritual* de tipo particular.

98* *Ibd.*, p. 26.

todo (sucesivamente) puede ser llevado a una actual consideración. Frente a esto está, sin embargo, el hábito en el sentido noético, lo que la persona no tiene propio como posesión, sino lo que o como ella misma *es* habitualmente⁹⁹. Paralelo a esto va lo que es potencialmente y lo que es actualmente. Sus potencias, hábitos, actos —es decir, lo que ella es cada vez potencial, habitual, actualmente,— no son ninguna “propiedad”, ninguna “posesión” igual al mundo de ideas. Por esto se dice impropriamente cuando se afirma que un hombre tiene bondad; correspondiente es la expresión: que él es bueno. [245] Que el alma no es “posesión” en el sentido indicado está claro. Se dice que el hombre tiene alma y cuerpo, entonces con eso no indica una posesión externa (material o espiritual); tampoco algo de accidental, que o como es cada vez, sino lo que es esencialmente, aquello en que su ser necesariamente se desenvuelve. Todo lo que se le puede aplicar pertenece al cuerpo o al alma (o a los dos a la vez). El hombre “tiene alma”, podríamos según esto, correspondiendo a su sentido, expresar con “el hombre *es* como una esencia anímica”. Con esto se le atribuye un especial género de ente y un especial modo de ser. Así parece ser ya claro por qué de Dios no se puede decir que Él “tiene alma”. A Dios, ciertamente, no se puede clasificar dentro de ningún género de ente, y no se le puede clasificar en ningún modo especial de ser, pues es el ser mismo y sin ninguna limitación.

Una dificultad parece presentarse aquí. ¿No hemos llamado continuamente a Dios esencia espiritual y con eso no le hemos asignado un modo especial de ser y una región especial? Con todo intentábamos concebir “espíritu” como título para una región especial del ente, y si quisiéramos comprender a Dios como un objeto especial de esta región, entonces habría un desconocimiento de su trascendencia frente a todas las regiones. Pero si todo ente está en analogía con el ser divino y en él tiene su medida, entonces esto es válido para los espíritus en sentido notable. Dios *es* espíritu. Espíritu en su forma más pura, es acto puro o ser puro. Por esto Dios no pertenece, ciertamente, a ninguna región de ser, pero que una región del ser le pertenece especialmente. [246] Ciertamente, en algún sentido ha sido dinamitada la región misma por esta pertenencia, cuando todo el ente como tal participa en el espíritu. Pero no todo ente tiene “parte en el alma”. Que un ente tiene parte en el espíritu significa que en su estructura ha

99* “Como ella es” hay que entenderlo no como modo de ser, sino como cualidad del ente.

entrado algo de espiritual: un sujeto espiritual o una idea. "Algo de anímico" puede entrar en la estructura de un ente sólo en la forma de que un "alma habita allí". Y no en cada ente habita un alma, no cada ente tiene un alma. Antes se ha suscitado la pregunta de si no significa algo diferente: "tener alma" y tener *un* alma. Con "tener alma" significábamos como pertenencia a un determinado género del ente. (Por ahora dejamos en suspenso si el "alma" misma hay que considerarla como el género correspondiente). "*Un* alma" indica un individuo. "El hombre tiene un alma", significa: habita en él algo de individual, que llamamos "alma". Por lo tanto significa al mismo tiempo: este hombre tiene *esta* alma. No podemos decir: él *es* esta alma, en cuanto que el "es" quiere significar un ponerse en contacto del objeto con todo lo que él es. En este sentido se podría decir: él es el todo de este cuerpo y de esta alma. Además se puede decir "él está en esta alma" en cuanto que todo ser del alma del hombre es ser; y "esta alma está en él" en cuanto es un todo que abarca más que el alma. Si no es posible decir de Dios que tiene alma, así eo ipso tampoco es posible decir que tiene "*un* alma". Esto es incompatible con la simplicidad y la infinitud del ser divino.

[247]

§ 4 COMPARACIÓN DEL ALMA CON LOS ESPÍRITUS FINITOS "SIN ALMA"

De lo dicho se deduce para el alma que es un algo limitado y que es una parte de un todo. Lo primero lo tiene en común con los demás espíritus creados; lo segundo la separa de los espíritus "puros" creados. Con todo, debemos, para aclararlo, completar todavía el ser parte. Hay enteros, que se estructuran con las partes independientes (con partes que pueden existir fuera del todo) y frente a estas partes son relativamente autónomos (pueden las partes singulares eliminarse, sin que el todo deje de existir). En este sentido pueden los ángeles ser designados como "partes" de la "corte celestial". El alma, al contrario, es parte *esencial* del hombre; el todo, en el que ella está no puede existir sin ella. ¿También ella es dependiente frente al todo, es decir, que puede existir fuera del todo, no sin la unión con el cuerpo? La fe popular del tiempo antiguo y nuevo presta "al alma separada" un cuerpo de sombra y le atribuye un anhelo hacia su cuerpo de carne y de sangre. De aquí el hablar de doble manera: la convicción de la posibi-

lidad de una separación, y a la vez de su contrariedad de la naturaleza. Discutir esto es poco prometedor, mientras no se logre una mayor claridad sobre lo que son alma y cuerpo. Si fuera la unión del cuerpo y del alma algo indisoluble y sólo modificable en cuanto que, sin dejar de ser del todo, permitiera una cierta separación (pronto se explicará más ampliamente), entonces se podría aceptar que precisamente el vínculo en un cuerpo que se separe de los espíritus puros. [248] A esto contradiría la posibilidad de espíritus, que tuvieran espíritu y cuerpo, pero no tendrían alma. Por eso H. Conrad-Martius ha recurrido a los espíritus elementales, para los que aboga tal naturaleza: porque a través de la comparación de la esencia cuerpo-espiritual con la corporal-anímica-espiritual se nos debería poner más claro lo que es el alma. (En esta confrontación se indica que “espíritu” y “alma” están aquí puestos exclusivamente uno junto al otro, mientras que según la concepción tomista el alma es espíritu. Sobre esto tenemos que volver más tarde). Habría naturalmente la posibilidad de que la corporeidad de esencia “dotada de alma” debería ser en principio diferente de los espíritus sin alma. Si, por otra parte, permitiera comprender la esencia del alma sin determinación a través de la unión con un cuerpo, ella misma por lo tanto como espíritu “puro”, entonces sería también posible delimitar el alma de otros espíritus puros como una esencia de tipo propio.

H. Conrad Martius señala como lo peculiar de la esencia anímica frente a las inanimadas cierta pesadez. Los espíritus elementales son, en la esfera de la naturaleza, a la que pertenecen, completamente eliminados, personifican el espíritu de su esfera, *son* este espíritu en persona y viven en permanente actualidad. También los ángeles están a buen recaudo a la esfera celestial y viven de ella. Pero el hombre ha sido puesto en un yo central mismo, y con esto debe recibir al mundo: éste choca en este centro – esto es precisamente el alma – se le cargará y debe ser soportado por él. El hombre está configurado de una raíz formativa de tres maneras: es elevado a espíritu, [249] configurado por el cuerpo en el mundo externo, pero en el alma está verdadera y propiamente como en casa. Ella es el centro de su ser, pero el hombre vive de ello como de un fundamento del más allá, pues nunca entra el alma completamente en la actualidad de la vida; con su vida periférica se aleja el hombre continuamente de su yo más central, y hay hombres “igualmente sin alma” cuyo sí mismo central no es encaminado completamente en una vida que permanece completamente en la superficie.

Mucho de estas descripciones recuerda lo que se ha dicho en la parte anterior sobre el núcleo de la persona. Así será posible desde este punto ante todo una confrontación. Lo común es aquí y allí que se ha aceptado algo como fundamento del ser de la vida actual, que no entra de ninguna manera en la actualidad de la vida, pero que en principio podría ser actual como un todo (H. Conrad-Martius sólo toma en consideración esta posibilidad, sin decidirse por ella o contra ella). Además, que allí se trata de lo "más íntimo" del hombre, lo que es él en sí mismo y con que recibe todo lo demás en sí (en cuanto lo acepta en sí mismo), y que la vida de los sentimientos pertenece propiamente a este centro como la vida del ánimo que externamente tiene que recibir; que correspondientemente a la participación del centro hay la diferencia de la superficie y profundidad en la vida actual y como modo propio de personas diferentes. Distinguiendo vemos que hay la separación de espíritu y alma en el hombre y el rechazo de un alma para los espíritus superiores. Para seguir adelante, se deberá preguntar qué [250] concepto de espíritu subyace en esas explicaciones¹⁰⁰.

Como esencia de lo espiritual (en conexión con el sentido del término "spiritus") es destacado que respire, que ensanche su esencia como un aliento en su rededor. A este "respirar" o "actuar como espíritu"¹⁰¹, en que la esencia se da a raudales, corresponde un "aspirar" en que toma su propia plenitud en posesión y se conserva: el "actuar como cuerpo vivo"¹⁰². A este respecto no está pensado en ninguna corporeidad material, y así de Dios que es espíritu en el sentido perfectísimo, pero cuya esencia repercute de la manera más perfecta, se puede decir que él "actúa como espíritu" y "actúa hace vivo" en el más perfecto sentido, se da a raudales completamente y a la vez conserva toda su plenitud. No sólo es este aspirar propio de los espíritus personales; también un paisaje, una melodía, etc., exhalan un aliento particular. En este sentido aquí se habla de espíritu objetivo. Evidentemente es un sentido diferente del de antes en este trabajo: no

100* La discusión sobre el espíritu se ha eliminado en el "diálogo sobre el alma", sin embargo será tomada posteriormente cuando trate "sobre el hombre" ([H. CONRAD-MARTIUS, *Metaphysischen Gespräche*,] especialmente pp. 128ss).

101 "Geisten" (de Geist = espíritu), empleado aquí como verbo no existe en alemán; sería como traducir literalmente "espirituar" que tampoco existe en español; nosotros traducimos "actuar como espíritu".

102 "Leiben" (de Leib = cuerpo vivo), empleado aquí como verbo no existe en alemán; sería como traducir literalmente "corpear" que tampoco existe en español; nosotros traducimos "actuar como cuerpo [vivo]".

a cada hechura que está configurada por una forma interior, se le reconoce un espíritu objetivo, tampoco a cada obra humana, sino sólo a un vivo en cierto (no del todo establecido) sentido.

Hay que distinguir del espiritual actúa como cuerpo el material en el que la fijación de la propia esencia es una carga y un peso y un quedarse rígido. Entonces se distinguen de los espíritus sustanciales los “espíritus famélicos”, que no pueden “actuar como cuerpo” sino sólo “actúa como espíritu”; y esto no en el sentido de un espirar la propia plenitud, sino un anhelo, una ansia de [251] plenitud que les falta: los demonios y las almas difuntas. El demonio es, “aunque como monstruo”, sin embargo como “esencia” configurada de determinado modo —esta contradicción es precisamente su característica decisiva— en cuanto vive y “actúa como esencia o ser”¹⁰³ de por sí se eleva necesariamente en sí hacia un espíritu de tipo determinado.

Pero en cuanto él no se eleva verdaderamente hacia sí, ya que ciertamente no puede llegarse a sí, sino sólo es afirmado por la vida que le cualifica y está como poseído, pero no lo posee y poseyendo descansa en él, tampoco puede el espíritu “espirado” por él conseguir un ensanchamiento real y una sustancialidad que libremente le ofrece la esencia, sustancialidad que a él como tal le sería propia. Así como toda la esencia tiene hambre de sí misma, de una verdadera esencialidad, así también su “espíritu” tiene hambre de sí mismo, de “una espiritualidad verdadera”¹⁰⁴. Así es la contraposición más extrema a Dios, que existe de sí mismo desde la eternidad, “libre de naturaleza” pero no “sin naturaleza”, que “desde su silencio originario, puro e incomprensible ha generado en sí mismo y despertado la vida primitiva y natural calificadora “. Así también en su “principio” primerísimo y fundamento libre de él y señor sobre lo mismo”. Este es el “primer punto de la libertad”, el “punctum saliens de toda posibilidad de sustancialización, en el que la entidad ya no ha tenido por Él la vida calificadora, *detrás* de sí, sino la tiene, dueña de ella, ante sí. La propia esencia y el propio ser se convierten en “posesión”, sin esto ningún cuerpo vivo, ningún espíritu. Por lo demás todo esto sucediendo tan impersonalmente y tan sólo como destino pasivo [252] como sólo

103 “Wesen” (de Wesen = esencia), empleado aquí como verbo no existe en alemán; sería como traducir literalmente “esenciar” que tampoco existe en español; nosotros traducimos “actuar como esencia” o como ser. Sin embargo conviene recordar que “wesen” como verbo sí existió en el alemán de la baja Edad Media (siglos XIII-XIV).

104* H. CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche*. pp. 138s.

se puede pensar”¹⁰⁵. Las “almas difuntas” desde su existencia de plenitud corporal son proscritas en el abismo de su vida hambrienta y muerta de hambre, mientras que en los demonios “el invencible espíritu de hambre pertenece esencialmente a su naturaleza como configuraciones de una vida originaria calificadora. Ellos no *son* ciertamente otra cosa que precisamente la furia personificada de repercusión y de configuración”¹⁰⁶.

Los demonios y los espíritus elementales se distinguen como espíritus nacidos de la naturaleza y “nacidos del espíritu”. Los demonios “estarían primitivamente” en la “naturaleza originaria” “como la vida originaria personificada en sus muchas configuraciones”. En los espíritus elementales está ese espíritu objetivo, esencialmente expirado de la naturaleza o de las cosas naturales, personificado y configurado. Ellos “estarían originariamente” en una vida secundaria, pues “ningún espíritu objetivo puede existir, a no ser que en primer lugar fuera elevado a partir de la vida originaria calificadora”¹⁰⁷. Precisamente por eso espíritus elementales están “sin alma, pues estarían originariamente en el espíritu, pero no en la vida originaria, pues no crecen de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo”¹⁰⁸. A las criaturas nacidas espiritualmente les falta el alma, “pues no alcanzan en sí mismas lo profundo”¹⁰⁹. En los espíritus de la profundidad, nuevamente, no se puede con toda propiedad usar la expresión “alma”, “sino primero allá donde ha podido convertirse en punto central de una esencia, verdaderamente configurada [253] que ahora por su parte se introduce actuando como cuerpo y como espíritu¹¹⁰ en una manifiesta existencia”¹¹¹. Por una parte se puede hablar de “alma” más en el animal que en el demonio, pues el animal tiene verdaderamente cuerpo vivo. Por otra parte se podría adjudicarle al demonio un alma en el sentido más propio que al animal, pues es un ser personal y el animal no. El es “la vida desnuda – como tal devenido en una configuración”, por eso hecho un “ser anímico”, lo puro “anímico” devenido en configuración¹¹². En los muertos des-sustanciados” que se llaman “almas difuntas” se tiene el fenómeno todavía más puro, “ya que aquí realmente es

105* Ibid., p. 141.

106* Ibid., pp. 147s.

107* Ibid., pp. 150s.

108* Ibid., p. 151

109 Ibid.

110 Véanse las notas 101 y 102, p. 406

111* Ibid., p. 152

112 Ibid., p. 153.

‘el alma que ha quedado sola’, es decir, la elevada a la esencialidad personal y que ya no es expoliable de esta su formación, pero ahora des-sustanciada, –sin cuerpo ni espíritu– es en sí mismo centro de la vida cualificante”¹¹³.

Según esto, ser el centro de la vida es la característica del alma. Y H. Conrad-Martius en consecuencia viene a admitir “alma” en un sentido más amplio, de manera que ya no sólo –como sucedió al principio– se le atribuía el alma a los animales superiores y a los hombres, negándola a las plantas, a los animales inferiores y a los espíritus más elevados. “Podríamos en general y en un sentido puramente objetivo llamar al alma calificante mismo”¹¹⁴. Este es un acercamiento al pensamiento aristotélico-escolástico, que también habla de “un alma de las plantas”

“Con todo está precisamente la planta misma todavía totalmente fuera de su alma”, pero en el animal irrumpe una profundidad habitada por él mismo, “y sólo el animal superior que comienza a habitar en su profundidad cualificante y de ella a vivir y actuar personalmente, tiene un alma en sentido pregnante”¹¹⁵. [254] Si aquí se habla de una “vida personal” del animal, sin embargo no se le reconoce todavía ninguna personalidad y ningún “alma personal”. “La planta está [...] completamente sumergida en su forma corporal y por esto precisamente no es señora sobre ella”¹¹⁶. “Pero el animal retraído de esta figura corporizada y sumergido en su fundamento cualificante, se hace señor personal sobre el cuerpo. Esto es: primeramente por eso en general que se convierte la figura corporizada en un cuerpo en sentido pregnante”¹¹⁷. La planta no es todavía señora sobre su cuerpo, que por eso mismo es “impersonal”. El animal tiene un cuerpo personal, pero no un alma personal; pues es, por cierto, señor sobre su cuerpo, porque no tiene su lugar en él, sino en su alma; pero no es dueño sobre el alma, *porque* precisamente tiene su lugar en ella”¹¹⁸. Pero el lugar del hombre está traspuesto en el espíritu y por eso puede también tener todavía su alma y dominar. Pero el traslado en el espíritu no es una sumersión como en el centro anímico, sino “como tal un desprendimiento de sí mismo, un radical liberarse y deshacerse de la fijación

113* Ibid., p. 153.

114* Ibid., p. 206

115* Ibid.

116* Ibid.

117 Ibid., pp. 206s.

118* Ibid., p. 207

en el sí mismo envolvente y vinculante”¹¹⁹. Ya que “la esencia de este lugar” hace que esté en él y con él se desvincule de sí y sea libre, el hombre por la elevación en el espíritu será “no sólo frente a su propio centro anímico libre y señor, sino también frente a este su propio espíritu”¹²⁰. Precisamente este ser elevado esencial y constitutivo en la altura del espíritu, configuración de sí mismo, hace persona a la persona”¹²¹. [255] Este libre dominio sobre sí mismo aparece menos admirable en las personas que de suyo en los seres espirituales, en los espíritus sustanciales puros que en el hombre en quien “uno mismo no se constituye de la plenitud de lo espiritual, sino de la plenitud de las fuerzas naturales y subterráneas”¹²².

En el significado más amplio de “alma” como “fundamento calificador de cada ser vivo”, “tendrían [...] también los espíritus un alma, pero precisamente un ‘espiritual’. Mientras el alma en tal sentido preciso y estricto corresponde a ese fundamento natural y centro, que recibe su plenitud y una vida de la profundidad y de lo oscuro”¹²³. Allí se ha distinguido entre alma impersonal y personal, y en relación a la última ahora se puede decir “que *sólo* el hombre tiene un alma. Pero no los demás seres de la naturaleza ni tampoco los espíritus puros. Los primeros porque su alma es impersonal, los segundos porque es espiritual”¹²⁴. Pero el hombre, “enraizando en profundidad abismal y elevado libremente sobre sí”, “creciendo en la tierra madre más oculta y dominando en la luz” es “un doblemente nacido”¹²⁵. “Generado y formado de los calificantes abismos sin fondo y causas primeras originarias de la naturaleza, es con todo a la vez nacido del ‘espíritu’ – así actuando como esencia desde abajo y desde lo alto personalmente”¹²⁶. El hombre en cuanto hombre es “un ser nacido de la naturaleza, *no* del espíritu”, “se *recibe* completamente de abajo; pero para que él desde abajo se pueda recibir como persona, tiene que tomar su libertad en el espíritu de lo alto. Entonces será no sólo su espíritu sino también su alma su propiedad libre personal. Así será capaz de conducir todo lo que vive y empuja en lo

119* Ibid., p. 208

120* Ibid., p. 219.

121* Ibid., p. 220

122* Ibid., p. 230

123 Ibid.

124* Ibid. p. 231.

125* Ibid.

126* Ibid. p. 234.

oculto de su alma a la luz y a la libertad”¹²⁷. [256] “Aquel lugar de libertad absoluta, aquel lugar del libre nacimiento del yo o de la constitución del yo es [...] necesariamente la puerta metafísicamente abierta, a través de la cual el espíritu de Dios puede libremente atravesar. El hombre tiene su propio espíritu que brota de la profundidad del ser individual personal; pero debe ser transfigurado por el espíritu de Dios y ser elevado hasta el absoluto”¹²⁸. Si se dice que la divinidad trinitaria habita personalmente en el alma del hombre, esto no puede referirse al “alma natural”. “Sólo allí es posible donde el alma del hombre surge en el espíritu y desde el espíritu —como un segundo lugar de nacimiento— o está afirmada en él”¹²⁹.

En nuestra relación no será posible agotar racionalmente la plenitud de intuiciones e ideas que están incluidas en este pequeño libro. Ante todo intentemos ahora establecer cómo se representan en el diálogo sobre “el alma” las diferencias aparentemente relevantes frente al análisis del espíritu llevado hasta ahora en este trabajo sobre el fundamento de las explicaciones dadas aquí.

Ahora se reconoce el sentido estricto y amplio del “alma”. En el sentido amplio del “fundamento calificador” es atribuido también a los espíritus puros un alma: pero a este fundamento calificador podemos ciertamente considerar como lo que los espíritus puros son en sí mismos, su especie o su núcleo personal, cuyo modo de ser en ellos es la vida espiritual subjetiva. Para la delimitación de espíritu y alma [257] no sólo hay que considerar este doble sentido, sino también la gran diversidad de aspectos bajo los cuales es comprendido el espíritu. En primer lugar si se ha resaltado el “actuar como espíritu” y el “actuar como cuerpo”¹³⁰ como algo característico para el espíritu la espiración y aspiración vivas, y esto entendido como algo, que puede suceder completamente inconsciente e involuntariamente, lo que también es posible como “espíritu objetivo”, entonces se distinguirá más tarde “espíritu en sentido personal”, y “ser un espíritu en sentido personal o tener un espíritu en sentido personal, no es posible ser *un yo*” y con esto un “comienzo” nuevo y libre, “un uno mismo sin mismidad, [...], ser un ente, sin embargo, no siéndolo, y con toda esta vaciedad y carencia de vínculo y libertad ante todo lo personal katexochen

127* Ibid. p. 237.

128* Ibid. pp. 237s.

129* Ibid. p. 239.

130 Véanse las notas 101 y 102, p. 406

[= por excelencia]"¹³¹. Después se acentua que "tal comienzo no puede ser creado, ni puesto o formado desde la naturaleza y con ella, que sólo el generador originario mismo puede elevarse desde el abismo sin fondo y desde las causas primeras originarias de su naturaleza a la libertad radical por sí mismo y desde la eternidad puede generar el libre comienzo originario, y entonces todo lo que en igual libertad lo que el espíritu debe vivir y actuar como esencia, esto sólo lo puede en la participación personal en este único espíritu originario sustancial y principio originario. Pues ¿cómo debe un ser finito, una criatura subsistir y ser para sí sólo en cuanto comienzo, para sí sólo en libertad personal? No, inmediatamente saliendo de su yo originario —no como criatura sino permaneciendo creado o nacido de él y habitando en él— es ello mismo un yo"¹³². [258] La "forma radical privada de sí" del desarrollarse y aspirar, que son propios del espíritu, en el espíritu personal deviene en la "manera radical, privada de sí", de tocar y abarcar algo, que es lo "característico de la posesión intelectual, del entender y conocer"¹³³.

Poco a poco tanteando hacia adelante, culminan finalmente aquí las *Conversaciones*¹³⁴, en ver en el espíritu personal de Dios, en el espíritu libre e intelectual, la espiritualidad más auténtica. "Elevado al espíritu" significa "elevado a Dios" y al ser semejante a Dios. Por eso a los espíritus puros se les atribuye un alma "espiritual" y también el alma del hombre, en la medida que ha experimentado dicha elevación, ha sido llamada "espiritual". ¿Pero puede darse un alma "no-espiritual"? Sólo lo que es espiritual puede ser elevado a la forma personal del ser espiritual. Me parece que la imposibilidad, en base a las descripciones como se han dado en las *Conversaciones*, de llegar a una clara delimitación, se fundamenta ante todo en que ellas ciertamente en afirmaciones siempre renovadas tratan de fundamentar sobre el *modo de ser* de lo anímico y de lo espiritual y de hablar también de lo esencial sobre la forma de los objetos, pero no establecen el quid. En la identificación de Dios y espíritu está, en efecto, incluida una determinación del quid. Si Dios, el ser puro, es espíritu, entonces todo lo que es, debe serlo por el espíritu y debe llevar en sí algo de Dios. Así hemos llegado a una concepción mucho más amplio del espíritu "objetivo". Todas las criaturas son lo que son por

131* Ibid. p. 234.

132* Ibid. pp. 234s.

133* Ibid. pp. 216.

134 Cf. nota 97, p. 402.

lo espiritual que está puesto en ellas, por su "forma" o "naturaleza" interior. Y sólo por esto *son* actuales. [259] Por eso no se puede hablar de una "naturaleza" y "alma natural" como de algo no espiritual. Con esto las diferencias, que se han adquirido por el análisis de *Conversaciones*, no deben confundirse. Es ciertamente correcto distinguir entre "alma natural" y "alma espiritual", pero en un sentido que no elimina la espiritualidad del alma como tal. Ante todo investiguemos lo que en base a las *Conversaciones*, tanteando cuidadosamente, hemos recapitulado desde muy diferentes puntos sobre la esencia del alma, para decir lo que es. Partimos del sentido amplio y estricto, finalmente del más estricto, que fue distinguido: el alma como base calificante de cada ser vivo, por una parte, y por la otra, el alma como la profundidad calificante en la que la esencia anímica vive y de la que personalmente vive y actúa¹³⁵, como base natural y centro que recibe su plenitud y su vida desde la profundidad y de lo oculto¹³⁶, y finalmente esta base natural es elevada al ser personal, al espíritu. Si el nombre común siempre es justificado, entonces en el fondo debe haber objetivamente algo común.

§ 5. EL ALMA DE LAS PLANTAS

Si quisiéramos llamar al "alma" simplemente el calificante, entonces se llegaría a confundirlo con la forma interior que encontramos en todo ente como fundamento calificante. ¿Qué es lo característico del alma, que la delimita frente a las formas de "las cosas muertas" y permite reconocer sólo una esencia viva? (Con esto llegaríamos a la vez a la esencia característica del ser "vivo" frente al "muerto"). [260] Está claro que los seres vivos a través de toda la duración de su ser *como* esencia de vida, progresando desde dentro, son calificados – configurados y transformados –, mientras que las cosas muertas desde el principio de su existencia están "acabadas" y no se configurarían ni se transformarían, si no fueran "puestas en movimiento" por una acción externa. Ser movidas y configuradas desde dentro es la esencia viva característica, su modo de ser: es *vida*. Y la *viva* forma interna, que da *vida*, es el alma. Este formar y configurar del todo al que ella pertenece, es la actividad que lleva lo potencial a la actualidad, ella

135* Ibid. p. 206

136* Ibid. p. 230

misma es actual y activa. Según la determinación óptica del espíritu, como se examinó en parte anterior, debemos llamar "espíritu" a esta alma que da vida actual, es decir, debemos considerar como una hechura o formación objetivo-espiritual, no como sujeto espiritual y personal, porque su vida es un actuar desde dentro hacia fuera, ella no es nada en sí, su ser no es interior, no es consciente de sí misma y ni es una vida espiritual abierta a una recepción externa. ¿Corresponde al "alma de las plantas" también esto que en las *Conversaciones*¹³⁷ se ha dado como primera característica del espíritu: el "actuar como espíritu"¹³⁸, el libre espirar del propio ser? Y con esto todavía hay otra manera de ser espiritual como el "objetivo-espiritual" en el sentido hasta ahora establecido?

La esencia o la forma interior de las flores nos habla desde su figura visible, nos habla también, a menudo más fuerte y concentrado su aroma: aquí se nos presenta el alma de las flores igual que un soplo. Pero es *lo mismo* lo que nos habla en la figura externa y en el aroma. [261] (Esto es extraño para nosotros, cuando la apariencia y el perfume no parecen ajustarse cuando aparentemente no es la misma esencia la que habla en ambos). Es un soplo invisible, no es perceptible con ningún otro sentido, un *soplo espiritual*, que, partiendo de la hechura-formación que se ofrece a los sentidos, nos impacta interiormente. Pero esto es válido no sólo para seres vivos, es válido también para las "materias" inertes. Otra cosa nos dice de sí el granito que el mármol, otra el oro que el hierro. Así se es conducido no sólo al ente vivo, sino a todo ente –como ya lo hicimos desde otras bases– atribuyéndoles un "espíritu" y a este espíritu una doble forma del ser y del hacer: este formarse interiormente en una figura fuertemente perfilada y el darse a raudales libremente – por lo tanto "actuar como cuerpo vivo" y "actuar como espíritu" para todo ente. La "libertad" del espíritu objetivo y del "actuar como espíritu" no es algo personal, no es libertad de la voluntad, y esta manera del ser espiritual tampoco es un ser consciente de sí mismo (pero ciertamente es un ser que de cierto modo puede entrar en la persona espiritual, como todavía veremos). Pero es un ser actual: la esencia está aquí completamente abierta. De la potencialidad se puede hablar aquí sólo en el sentido de un posible paso al no-ser y en el sentido de posibilidades de acción no actualizadas a través del contacto con otros entes.

137 Cf. nota 97, p. 402.

138 Véase la nota 101, p. 406.

§ 6. EL ALMA DEL ANIMAL

Del “alma de las plantas” como de la forma configurante del ser vivo en el proceso vivo de desarrollo fue distinguida el *alma del animal* como profundidad calificadora, en que habita la esencia anímica y de la que [262] personalmente vive y actúa. El alma está todavía en una forma configurante desde dentro hacia fuera en un proceso vivo de desarrollo, pero ella está a la vez abierta hacia dentro. Ella es consciente de sí misma, de lo que ella es y de su ser. Este ser no es tampoco simplemente un configurarse hacia fuera y darse a raudales, sino al mismo tiempo suceso interior. Lo que viene de fuera es recibido interiormente y pone el interior en movimiento, y desde el interior surge la “reacción”. “De fuera” significa aquí el mundo exterior, no *lo* exterior, en el que el alma lo ha configurado, su *cuerpo*. Este *su* “exterior” es inseparable con el “interior” del ser vivo. El alma está “rodeada” por el cuerpo, está limitada por él y delimita todo el ente, cuya forma es ella, frente a lo que está más allá; a través de él ella recibe lo que le viene de fuera, y se extiende sobre sí mismo al mundo exterior.

Si el ser anímico es consciente de sí mismo y con eso se “tiene” a sí mismo y se “posee”, como ninguna cosa inerte, ninguna planta se tiene a sí misma, entonces es el todo de alma y cuerpo, del cual es consciente, y el ser consciente en este grado es *sentir*. Esto ha sido caracterizado por H. Conrad-Martius como “el tenerse y poseerse a sí mismo personalmente en el cuerpo [...]”. Pues lo que habita personalmente en sí—no en aquel modo objetivo y partido, como la planta, sino en el modo interiorizado, personalizado y subjetivo como el animal—debe ciertamente tener *consigo* externa o internamente cada destino, que atañe a esta posesión percibiéndolo y sintiéndolo [...]”¹³⁹. Pero este sentir no es ningún *entender*, ningún ser-consciente-de-sí-mismo intelectual. [263] El animal no *sabe* lo que él es y que tiene un cuerpo y un alma, no sabe cómo han sido hecho su cuerpo y su alma y qué sucede en ellos y a ellos. Este sentir es una posesión correspondiente “a sí mismo”. El ser uno mismo queda allí fijado en sí mismo —y esto “determina la esencia del propio cuerpo o de la corporeidad, de manera que parece fijado aquí la ipseidad (el ser uno mismo) en plenitud de su mismidad”. El cuerpo propio es sentido y poseído sensiblemente y “todo lo que llega a la cercanía de la sensibilidad— lo que le viene inmediatamente por el contacto en el campo de lo dominado y poseído

139* Ibid. p. 212.

do por sí mismo. [...] Cuerpo y sentir están en el mismo nexo indisoluble de esencia como espíritu y entender". Cuerpo no está aquí "de ninguna manera limitado en un cuerpo material", sino que abarca todo "lo que entra en plena medida en un ser constituido corporalmente"¹⁴⁰. También en las "sensaciones psíquicas", en los sentimientos, "tengo" y experimento sensiblemente, en cuanto habito corporalmente en el interiorizado uno mismo..."¹⁴¹.

Sentir es conciencia de grado inferior. El alma que posee interiormente a sí misma y al cuerpo sensiblemente, ya no es simplemente espíritu objetivo sino subjetivo, pero todavía no es persona espiritual. Para esto le falta a su ser espiritual la apertura para sí mismo y para los otros, como él mismo es, él no puede en "aquel modo radical desprendido tocar y abarcar", que es "característico del tener, entender y conocer intelectuales"¹⁴². Y le falta la libertad como dominio [264] y disposición sobre sí mismo. El animal tiene un cuerpo personal, pero no un alma personal; pues es, sin duda, señor sobre este cuerpo, porque ya no tiene su sitio en él sino en su alma; pero no es señor sobre su alma, *porque* precisamente tiene su sitio en ella. Aquel irradiarse de la propia esencia que en las *Conversaciones*¹⁴³ ha sido señalado como ser objetivo-espiritual, es también propio del alma del animal. Otra cosa es el espíritu del tigre que el del oso, otro el de la cabra que el del cordero. Si en estos seres, en los que —según H. Conrad-Martius— se puede hablar primero de un alma en "sentido pregnante", se habla del "espíritu" en este sentido, entonces se siente bien una diferencia de sentido frente a lo que ha sido caracterizado como su alma (pero también frente a lo que uno llama el espíritu del hombre). Ciertamente está justificado hablar del espíritu del tigre. Pero parece que él habita en cada ser vivo individualmente no tan indisolublemente como su alma (y como en el hombre "su espíritu"). El "espíritu del tigre" es propio de cada animal de la especie, aunque nos puede parecer uno más conforme al ser del tigre" que el de otro. El espíritu en este sentido es evidentemente propio de la especie, no del individuo. Pero cada uno tiene *su* alma.

Que con "espíritu" se refiere a la esencia específica de las cosas ya está claro en las imágenes antes consideradas. El "espíritu" del granito o del mármol es propio de la materia así constituida, no de cada

140* Ibid. p. 214.

141 Ibid. pp. 214s.

142* Ibid. p. 216.

143 Véase la nota 97, p. 402.

parte singular. Las partes singulares son efectiva y externamente diversas, pero no de “desde dentro”. Y ya que su índole individual no está configurada desde dentro hacia fuera, no se puede hablar de un alma respecto a ellos. [265] En las plantas como en el animal está adherido lo que llamamos “espíritu”, también en la especie (con todo no sólo en la “especie” en el sentido biológico, sino también en el “modo de juego, el modo de criar, etc). Cada rosa en particular y cada paloma no tiene su espíritu, pero cada ser vivo tiene su propia alma como su principio interior de forma, aunque también los influjos externos determinen su configuración. Así si “espíritu” y “alma” del ser vivo no son simplemente idénticos, entonces no son de considerar como realiter separados, como dos formas, una universal y otra particular, dentro de un individuo configurado por ellas. Al espíritu como tal, también al espíritu específico, que nos habla de una esencia natural (de la “idea” o “especie”), no es esencial que vivan dentro de una materia para formarla. Pero *en cuanto* el espíritu está en un fragmento determinado de materia y la configura, es alma y forma la materia según la especie, pero al mismo tiempo correspondiendo a las “condiciones de la materia” (*de su* materia) y a los efectos que experimenta el individuo entero, de manera que “la figura” resultante no sólo y no siempre es igualmente una pura impronta del espíritu, aunque siempre el espíritu habla todavía desde ella. Así, el alma *es* espíritu, pero no “idea pura” (la expresión es tal vez más acertada que la acostumbrada de la escolástica: *forma* pura, porque en “forma” según el sentido la relación a lo que se ha de formar está incluido), en cuanto que ella está adherida a una materia, a la que da vida y la configura. Esto coincide con su característica como centro de vida. El alma del animal se ha destacado frente al alma de las plantas según su *quid* a causa de que ella no sólo es un en sí determinado quale y una forma que [266] califica su materia, sino un “mundo interior” abierto sensiblemente para sí mismo. A esto responde como forma objetiva para el alma misma y a la vez para toda esencia anímica, cuyo centro de vida es ella, la del sujeto como de un objeto, que para sí mismo subsiste y en este sentido se “tiene” a sí misma (todavía no en el sentido de una posesión “externa” separada relativamente de él mismo, posesión material o espiritual) y además se tiene a sí mismo en el sentido del poder disponer, de dominio: en este sentido la “posesión” ya no abarca el *todo* mismo, sino sólo el cuerpo. Su ser es un configurar progresivo dentro del cuerpo, formación del cuerpo; con esto al mismo tiempo (y esto es nuevo frente al alma de las plantas) una interior apropiación de lo formado en el hacerse consciente sensiblemente: movimiento del cuerpo

(movimiento en el sentido estricto del movimiento de lugar) y con esto el obrar en el mundo externo; el movimiento *interior* (anímico) que es consciente sensiblemente; finalmente el “espirarse” “libre” y espiritual, pero que aquí también tiene una “parte interior” y según esto un “sentido de vida” específico, una conciencia indistinta según sensación de tipo particular.

§ 7. ESPÍRITU HUMANO, CUERPO HUMANO, ALMA HUMANA (INDIVIDUALIDAD)

La subida del alma del animal a alma humana está indicada como la elevación hacia el espíritu. ¿Qué puede significar esto si a todas las cosas tenemos que conceder un espíritu objetivo en el sentido de la idea que las forma y a los animales un espíritu ya “subjetivo”?

“Espíritu” aquí es entendido como espíritu personal, y lo que lo caracteriza son intelectualidad y libertad. Ser intelectual [267] lo hemos caracterizado antes como ser transparente y abierto. Ser transparente significa ser consciente de sí mismo, pero no en una apatía según las sensaciones, sino en libertad y claridad. “Libertad” significa aquí la posibilidad de liberarse de sí mismo en cierto modo, y enfrentarse como a un extraño, a un objeto, y “claridad” significa la posibilidad de “intuirse”, de “conocerse”. “Se”, es decir, el sujeto que vive en sus “actos” y además esta vida. “Ser abierto” significa algo diferente que recibirse a sí mismo, enfrentarse a él, volverse a él “intencionalmente”. Vida espiritual nos era equivalente a intencionalidad, y “actos” al actual volverse a un objeto. Si en el lenguaje acostumbrado se ha impuesto la equivalencia de “espíritu” e “intelecto” y también aparece continuamente en el uso filosófico, entonces debe tener esto un fundamento objetivo. Vemos su fundamento en que éste para sí mismo y los demás ser abierto es la forma más elevada, y con eso al mismo tiempo la más propia del espíritu, a que todo otro ser espiritual remite.

Pero *libertad personal* significa: ser señor de sí mismo; en la forma más elevada: *ser por sí mismo*.

¿Con qué derecho se puede ahora decir del hombre que ha sido elevado a la forma más elevada del ser espiritual, al ser personal en intelectualidad y libertad? La “transparencia” no tiene aquí un sentido tan simple como en Dios, porque ser y quid no es lo mismo y por-

que el quid, por otra parte, no es algo simple. Ciertamente se puede decir que el hombre es consciente de su ser, y sin duda no simplemente [268] en apatía respecto a sensibilidad, sino en el modo más alto. Pero lo que esto significa es todavía muy indeterminado, en cuanto que no es aclarado lo que significa el "su", es decir, lo que "él" encierra en sí: él, que es consciente de su ser. El, ¿el hombre? ¿El compuesto de cuerpo y alma? Y de nuevo: ¿él como hombre o como *este* hombre?

En la última pregunta uno se decidirá por lo segundo. Esto está pensado en el ser individual, cuando se habla de la conciencia del propio ser. Del propio cuerpo no se podrá decir que es consciente de sí mismo de modo intelectual. Ciertamente, hay un conocimiento intelectual del cuerpo, pero es un conocimiento proporcionado de diversas maneras y para la mayoría de los hombres muy escaso. Esta conciencia duradera que pertenece al cuerpo como tal, está dada a manera sensible en el hombre como en el animal¹⁴⁴. Del alma como forma calificante del cuerpo se podrá ya decir que de una manera muy complicada y mediata es posible un conocimiento de este ser forma, de una conciencia inmediata de ser forma apenas se podrá hablar. El movimiento del cuerpo desde el interior es un movimiento ampliamente consciente de manera sensible, el ser señor sobre el cuerpo, en cambio, que juega aquí un papel, es consciente en sentido más alto. Aquí se destaca en el todo de cuerpo y alma, en el individuo humano algo que en un sentido más propio que el todo se llama "yo" y se puede llamar "yo": este es el libre yo activo, que rige el cuerpo y es consciente de su señorío sobre el cuerpo, de su dirigir y de su poder dirigir intelectualmente, que "está en el cuerpo", [269] en cuanto es lo mismo a manera consciente, y que siente en y sobre el cuerpo y que dispone libremente de él; "está en el alma", en cuanto lo percibe y siente lo que en ella sucede, y al mismo tiempo en cierta manera es señor de ello y de lo cual es consciente; lo que puede *conocer* en su libre hacer: captar los objetos extraños, pero también su cuerpo y su alma, en los que está, apartarse de sí, y conociendo y queriendo, puede recibirlos espiritualmente en posesión. Como intelectual es al mismo tiempo libre y a través de ambos es personal.

El hombre, el individuo entero corpóreo-anímico, está por encima del animal y con esto sobre sí mismo, en cuanto que es animal, eleva-

144* Sobre "espiritualización" del cuerpo y la sensación en los hombres, cf. a continuación, p. 425.

do por algo que está en él: el yo personal configurado con su actualidad del intelecto y de la voluntad y con su correspondiente potencia: "espíritu" ("mens", en diferencia de "intellectus" y de "anima") en el sentido de la forma más alta de espiritualidad, y sin embargo en este sentido no "espíritu puro", ya que está insertado y adherido aquel todo corpóreo-anímico, que no es transparente para sí ni libre y tampoco es ilimitadamente comprensible y dominable para el espíritu.

¿En qué relación está el espíritu del hombre con su alma? Por otra parte: ¿qué caracteriza al alma humana como tal? Ser forma calificadora, esto lo tiene en común con el alma de las plantas y de los animales, ser centro de vida de una vida corpóreo-anímica sensitivamente consciente con el animal. Pero de lo que sucede en su interior es consciente no sólo en este modo sensitivamente apático. Alegría y tristeza, dolor e ira, amor y odio *siente* ella en su alma: la llenan en su interior. Sin embargo, ellos son conscientes de modo intelectual: [270] el yo que se alegra y es consciente de esta alegría, puede de modo reflexivo volverse a ella y conocerla. Además: el yo, en la alegría está vuelto a algo objetivo, la alegría es alegría *intencional*, para la que el objeto está presente como regocijante. Así es la vida anímica "transparente" y "abierta", por lo tanto espiritual en el sentido especial de la palabra. El yo espiritual vive allí, y vive allí también como libre: puede entregarse a los impulsos del alma o separarse de ellos y así impedirlos o al menos modificarlos. Finalmente se abre en esta vida interior la profundidad del alma misma, y aunque (según la obra *Conversaciones* sobre "el alma"¹⁴⁵) el alma sigue siendo un "fundamento del más allá", que no entra completamente en su vida actual, así reluce lo que ella es en sí misma, en su vida interior, y hemos aprendido antes la posibilidad del paso a una forma de ser, en que sería completamente actual y por esto completamente transparente. Hemos visto además que la libre actividad del yo, lo específicamente personal, brota del "interior", también desde esta parte se anuncia la unidad real del alma y del espíritu. Pensemos ahora también en aquel ser objetivo-espiritual, el exhalar de la esencia: si es propio de cualquier ser terreno, entonces lo es más del alma, en cualquier caso ninguna otra cosa nos toca con tal intensidad interiormente. Pero no es igual modo de ser que en las hechuras objetivo-espirituales. Ya en el "espíritu" del animal hemos encontrado que le corresponde interiormente algo, un sentimiento específico de vida. Así, aquí el objetivo se hace "subjetivo". ¿Deviene en el hombre algo espiritual-personal?

145 Cf. nota 97, p. 402.

[271] El aliento paradisiaco que brota del alma pura de un niño, seguramente no es consciente al niño. Sin embargo ¿se trata de una inconsciencia en el sentido de apatía sensitiva o completamente en el sentido del “muerto”? El niño no *sabe* qué y cómo es interiormente: no está desunido de la vida actual, se entrega a raudales en ella. Precisamente por eso es tan fuerte el aliento que sale de él¹⁴⁶. El adulto reflexivo puede afirmar: estoy todavía igual que cuando era de niño. Esto puede él solo en base al recuerdo, es decir, en base a una continuidad de la conciencia que conserva lo que una vez fue actual. La conciencia no puede añadirse posteriormente, si no estaba allí originariamente: sólo puede darse el aumento del grado de conciencia y el paso a la reflexión. Así habrá que decir que una conciencia de lo que en sí mismo es y cómo es, también ya está presente en el niño, una conciencia que permite un aumento a un grado más y el paso a la reflexión, aunque eventualmente sólo en un grado más alto de desarrollo. Por otra parte la conciencia del “propio modo” de ser no confiere tampoco en los adultos la posibilidad de conocimiento general del conocimiento y descripción lingüística.

Lo que califica al alma humana —no como alma en general, tampoco como alma humana en general, sino como alma humana de *este* hombre— y como aliento característico que brota de él, se roza claramente con lo que hemos caracterizado antes como “núcleo de la persona”. En cuanto es un simple (en el sentido antes limitado) [272] no se deja desmembrar ni captar conceptualmente, sino llamar a lo más con un nombre propio. Respecto al “espíritu” del animal decíamos que estaba adherido a la especie, más exactamente: que la especie es la que forma y a la vez como aliento característico brota de él. Si ahora tomamos “alma” en aquel sentido tan estricto (en el que —según H. Conrad-Martius— sólo el hombre tiene un alma): como la base de la cual brota la vida interior del hombre y el que en esta vida interior, aunque no completamente, es actual e transparente, ¿entonces, se trata de una especie, que puede aparecer en una pluralidad de ejemplares o con algo individual?¹⁴⁷ Hablamos de *clases* de hombres y de *tipos* de hombres, y correspondientemente del “alma del trabajador”, del “alma del artista” o del “alma de la mujer”, “del niño”. Cuando antes

146* Pero ya hay también en los niños diferencias muy fuertes en la participación de la “profundidad” en la vida actual: esta divisibilidad, o sea, indivisibilidad se puede distinguir de aquella que se hace por medio de la reflexión. Sin embargo, se podrá decir que los niños por término medio viven también más “con toda el alma” que los adultos.

147* Cf. la separación y la conexión de “espíritu” y “alma” en el animal, p. 264.

hablábamos del “aliento” que brota del alma pura del niño, entonces allí se refería claramente a algo específico. También H. Conrad-Martius habla de que “el mundo en el alma de la mujer se constituye de manera diferente más que en el del hombre”. Por otra parte, nos toca en la relación con un hombre no sólo un aliento “específico” (en el sentido del tipo general), sino el de una particularidad *individual*: la admirable atracción y el rechazo entre los hombres que designamos como simpatía y antipatía, remiten claramente al ser tocados por la particularidad individual del otro. Cuando respecto al alma del animal se hablaba de que el “espíritu” (en el sentido de la “idea”) se individualiza para un alma singular como forma y centro vital de un ser vivo a través del nexo en un determinado fragmento de materia, entonces debe considerarse respecto al hombre ya el “espíritu” mismo como individual¹⁴⁸. [273] Si creemos haber “conocido realmente” a un hombre, entonces estamos ante algo que no se deja expresar en cualidades universalmente comprendidas y a través de la pertenencia a un tipo. “Qué y cómo es él mismo”, esto es algo simplemente único. Este es el “núcleo” que lo califica anímicamente (y también corporalmente). ¿Es significativamente igual al alma misma, o es algo *en* ella? ¿Y en qué relación está con los tipos de almas, que, sin embargo, también se puedan constatar en el hombre?

Cuando tomamos el alma en el sentido general del principio de forma, entonces el cuerpo es considerado como lo que se ha formado a través de ella, según el principio aristotélico-escolástico “*anima forma corporis*”. Pero si tomamos el desarrollo de una esencia anímica y especialmente de un hombre, entonces es ciertamente claro no sólo lo “externo”, que progresivamente es configurado y transformado desde el interior, sino juntamente con ello es configurado el “interior”. El “desarrollo” es corpóreo-anímico. ¿Se puede, pues, decir ahora que el alma da forma a todo el individuo, a sí misma y al cuerpo? ¿O hay que buscar en el interior “del interior” lo que llamamos “alma”, el principio de forma, un “alma del alma”? Nuestras reflexiones anteriores distinguen un núcleo duradero y relativamente inmutable que se halla en permanente cambio, distinto en su desarrollo a través del núcleo de determinado carácter, señalan en esa dirección. También el uso acostumbrado de hablar confirma la diferencia.

148* Esto es claramente un alejamiento la concepción de santo Tomás, que sólo reconoce a cada uno de los ángeles una propia especie. El nexo, en este punto, no debe ser roto por la necesaria confrontación con esta concepción. Cf. más tarde, pp. 516-517...

Cuando se designa por autonomasia como "alma" (a cada ser como un [274] "alma querida" o "fiel"), entonces se indica lo más propio de ella, aquello que hace al hombre hombre. Y esto no es el "interior" muy en general, es decir, todo lo que pertenece además del cuerpo al hombre, sino su "más interior": es lo que en su alma (tomada la palabra en sentido más amplio), como alma humana se diferencia del alma de las plantas y del de los animales y lo que como alma de cada hombre singular se diferencia de cada alma de otro hombre. En esto está expresado que hay a la vez un "universal" y algo de individual; más exactamente todavía: algo general, algo especial (o sea típico) y algo individual¹⁴⁹. Lo que distingue al alma humana del alma del animal es que es un alma *espiritual* (el sentido especial y más elevado de la palabra "espíritu"): transparente y abierta (sólo en ella puede "el mundo ensamblar") y ser dueña de sí misma. Típicamente se califica al alma como "alma femenina", "alma infantil" u otro "tipo". Y como individuo el alma es "ella misma" en una particularidad inefable. Todo esto no está en el alma como algo junto a otro de partes separables, sino es ser realiter inseparable el uno en el otro del *genus* y *species*: el *genus* no puede existir de otra manera que especificado. Por eso en comparación de lo compuesto y de la divisibilidad de lo material puede ser designada el alma a pesar de la diferenciabilidad del *genus* y *species* de diferentes grados hasta la "*species specialissima*" (cualidad individual) como simple e indivisible.

§ 8. ESENCIA, POTENCIAS, NÚCLEO DEL ALMA

Un problema ulterior, pues, es la relación de este "núcleo" de lo específicamente humano en el alma humana con el alma entera [275] (en el sentido de como ella debe comprenderse como analogon del alma de las plantas y de los animales). ¿Se puede decir que el núcleo (el alma como "lo más íntimo") da forma al alma (en el sentido más amplio del "interior" entero) y ésta al cuerpo? ¿O no habría que decir más bien que el núcleo da forma a todo el organismo corpóreo-anímico? Se trataría en ambos casos de un ser formado del alma. En el alma de las plantas como el principio de forma interior, por el que el organismo es configurado, no tiene ningún sentido recibir en ella de nuevo

149* La exacta definición de *genus*, *species*, *typus*, *individuum* sigue después, pp. 455ss, 467ss, 515ss.

un principio de forma, que la configura. Pero en el alma del animal y en el alma de los hombres, en la medida en que ella coincide –pero esto es *el alma*, con la que la psicología empírica particularmente se ocupa y según ella es nombrada– hay que hablar de un desarrollo interior. Bajo diferentes condiciones de vida toma en el hombre y en el animal no sólo el cuerpo, sino también el alma diferente configurante. La “configuración” del alma, esto es, todo el ser habitual y actual, al que se ha desarrollado su entera disposición, es decir, todo lo que ella “tenía” de potencias.

Tomás distingue agudamente entre toda la consistencia potencial, habitual y actual del alma y su “esencia”, que hemos considerado como su principio interior de forma¹⁵⁰; potencia y esencia no pueden ser idénticas, ya que la esencia es simple, pero las potencias son múltiples de acuerdo con los actos. Ellas no son la esencia misma, sino cualidades naturales que están fundamentadas en la esencia. De los actos y hábitos, dice Tomás, sólo un necio podría identificar con la esencia del alma¹⁵¹ [276] (evidentemente porque ellos son los que van y vienen, pero la esencia es lo que permanece). Ellas pueden habitar en ella esencial o accidentalmente. En cierto sentido puede concebirse la relación del alma con sus potencias como la de un todo con sus partes: no de un todo *universal* que habita totalmente en sus partes (genus-species); tampoco uno *integral* que ni habita en toda su esencia ni en toda su fuerza según las partes y por eso tampoco se puede predicar de ninguna parte (casa - pared), sino de uno potencial, que con toda su esencia, pero no con toda su fuerza, está en las partes¹⁵². Las potencias no son parte de la esencia del alma, sino toda su fuerza¹⁵³. (Lo que se entiende por “fuerza” lo dejamos aquí todavía en suspenso)¹⁵⁴. En estas reflexiones se debe entender claramente el alma como entera “interioridad”, la esencia como el principio de forma que habita en este todo. Y se dice además¹⁵⁵ que *toda el alma es forma de todo el cuerpo* por medio de su esencia, no por sus potencias. La esencia forma todos los órganos como sujetos de las correspondientes potencias. Como lo que también forma el cuerpo es designado aquí el principio formal del alma como lo que también forma el cuerpo. Si a pesar de esto es designada aquí *toda el alma* como forma del cuerpo,

150* *De spiritualibus creaturis*, a.11.

151* *Ibd.* a.11 ad 1.

152* *Ibd.* a.11 ad 2.

153* *Ibd.* a.11 ad 19.

154* Pp. 508-509...

155* *De spiritualibus creaturis*, a.11 ad 9.

entonces sucede más bien porque ciertamente la esencia no se deja separar del alma, cuya esencia es. No hay que entender como si primero fuera formada el alma y luego por medio del alma el cuerpo, sino [277] a través de la esencia es formada el alma y en uno con esto —conforme a ella y para ella— el cuerpo.

¿Cómo se puede ahora equiparar con derecho el núcleo, la esencia y el alma (como “lo más íntimo”)? Núcleo y esencia tienen como principio más íntimo de forma la idéntica consistencia de sentido. El cambio en la expresión es por eso condicionado, por lo que en “esencia del alma” y “esencia del hombre” se estará inclinado a pensar en lo universal, que haga al alma alma, y al hombre hombre, mientras el núcleo desde un principio está fijado en lo que es el individuo singular en sí mismo. Debemos ya atribuir al animal un principio íntimo de forma, que lo forma anímica y corporalmente; pero ya que éste no está simplemente caracterizado en sí individualmente, no le llamaremos “núcleo”. Tampoco podemos llamar lo que informa corporal y anímicamente al animal “alma” (en el sentido de lo “más íntimo”), pues no está configurado personalmente. Ciertamente será mejor llamarlo “especie”. Pero en el hombre se permite la comparación de núcleo y alma, pues lo que constituye su esencia individual y lo forma interior y exteriormente, al mismo tiempo en su vida interior para sí mismo está abierta y lo está para una recepción espiritual del mundo. Es su alma humana característica la que hace al hombre una esencia espiritual, una persona. Ella hace que todo su organismo corpóreo-anímico sea diferente del del animal. Pues ya que una tal alma espiritual-personal habita en él, en cierta manera cuerpo y alma están abiertos y libres espiritualmente, y por lo tanto configurados personalmente.

[278]

§ 9. LA VIDA PERSONAL-ESPIRITUAL

Ante todo es ciertamente “la vida del yo auténtica”, los actos espirituales libres, en los que la persona recibe algo objetivo o configura por su hacer, y las condiciones anímicas en las que el alma se siente a sí misma y su movimiento interior. Atribuíamos a las sensaciones en primer lugar sólo una conciencia apática animal¹⁵⁶, y esto es

156* Cf. pp.415-416...

correcto, si tenemos presente las puras sensaciones, como son propias del alma infantil antes del despertar a la vida espiritual y del alma del adulto en situaciones de torpeza y apatía espirituales. Pero en la despierta vida normal del alma del adulto las sensaciones van entrelazadas con la vida intencional del yo espiritual en lo más íntimo; va a través de ellas (como se acostumbra a decir) una aprehensión “animadora” que las convierte en manifestaciones de lo objetual. En todas las percepciones externas va la mirada *a través de* “un material sensible” a las cosas del mundo exterior. Todo el tejido de datos sensibles e intenciones, que está encerrado en un “acto perceptivo” es intelectualmente consciente y puede hacerse reflectivamente objeto. En cuanto el propio cuerpo es percibido no sólo como cualquier cosa externa por la mediación de los datos de sensación, sino al mismo tiempo por medio del sistema característico de datos del sentido, como ninguna cosa fuera de él es percibida y además –por la localización de los datos de sensación– se caracteriza como auténtico “portador” de las sensaciones, además –en cambio a través del sistema especial de sensaciones, sensaciones de movimientos– [279] en todo mi hacer externo como que es sometido a mi dominio y experimentado como instrumento de mi actividad, también es el penetrado por el espíritu y consciente y conocible intelectualmente como “mi cuerpo”. Todo esto nos manifiesta cómo cuerpo y alma del hombre son formados por su alma espiritual-personal, cómo el alma humana característica o, como podemos decir también, “*su espíritu*” hacen al hombre hombre.

§ 10. “ALMA NATURAL” Y “ALMA ESPIRITUAL”

Se han confirmado ampliamente las reflexiones de *Metaphysische Gespräche*¹⁵⁷ sobre el alma humana. Parece también justificado que allí se distinga entre el “alma natural” y el “alma espiritual” del hombre. Pero todavía debemos profundizar más el sentido de esta distinción. La “naturaleza humana” aparece aquí como el grado más alto de una serie de desarrollos que se eleva de la más baja hechura o formación natural sobre la diversidad de las especies de plantas y animales. Este despliegue “se empuja [...] de abajo hacia arriba, crece total y definitivamente en el terreno de la naturaleza que ansía elevarse y se cierra como tal en ella [...]. Pues *naturaleza* [...] es lo incorporado,

157 Cf. nota 97, p. 402.

fijo, determinado y cerrado: puede muy bien exhalar 'espíritu', pero nunca *llegar a ser* personalmente espíritu. Pues esto significa: actuar como esencia¹⁵⁸ personalmente en libertad, no sólo ser configurado y cerrado en la hechura, sino ser libre *uno mismo* y así ya no 'naturaleza'.¹⁵⁹ Pero el hombre es un "uno mismo" libre y personal, es por eso "elevado hacia lo alto sobre sí mismo"¹⁶⁰. Tal elevación es sólo posible gracias a un "nacimiento desde el espíritu". [280] Ser personalmente "uno mismo" significa ser yo. "Y así esta extraña no-cosa del 'comienzo' personal radicalmente nuevo y libre. Un 'uno mismo' sin mismidad, un comienzo sin contenido, un ente, sin embargo no siéndolo, y con toda esta vaciedad y carencia de vínculo y libertad ante todo lo personal katexochen [= por excelencia]" [...] "Pues qué puede ser el espíritu personal y por tanto en forma "desmismada" ser personalmente sino sólo un tal 'yo'? [...] ¿Pero también que tal comienzo no puede ser creado, ni puesto o formado desde la naturaleza y con ella? Que sólo el generador originario mismo puede elevarse desde el abismo sin fondo y desde las causas primeras originarias de su naturaleza a la libertad radical por sí mismo desde la eternidad, puede generar el libre comienzo originario? Y entonces todo lo que [...] como u espíritu debe vivir y actuar como esencia, esto sólo lo puede en la participación personal en este único espíritu originario sustancial y principio originario?"¹⁶¹ Algo finito, creado, no puede existir sólo para sí mismo como principio, estar y subsistir sólo para sí en libertad radical, sino sólo inmediatamente saliendo de su yo originario —no como criatura sino permaneciendo generado o nacido de él y habitando en él— es ello mismo un yo, de otra manera es imposible"¹⁶².

Así se habla de un segundo nacimiento del hombre. "Generado y formado de los calificantes abismos sin fondo y causas primeras originarias de la naturaleza, es con todo a la vez nacido del 'espíritu' —así actuando esencia desde abajo y desde lo alto personalmente"¹⁶³. El hombre como hombre habita por una parte en su propio espíritu, es decir, el espíritu de la esencia mística calificado desde abajo, en el espíritu del que sale como esencia [281] natural viva. Por lo tanto "él sólo puede vivir en su propio espíritu personalmente, en cuanto "actúa

158 Véase la nota 103, p. 407.

159* [H. CONRAD-MARTIUS,] *Metaphysische Gespräche*, p. 233.

160 Ibid.

161* Ibid. p. 234.

162* Ibid., p. 235

163* Ibid.

como esencia" formaliter en el yo-originario". Puede como yo libre sólo estar sobre sí y en su propio espíritu, en cuanto él –formaliter ante todo– "habita en el espíritu de Dios"¹⁶⁴. Este formaliter significa "que el hombre", que sin duda formaliter está establecido 'en las alturas' –tomando de aquí la posibilidad para captarse y poseerse en libertad radical, elevación y soberanía frente a sí mismo como persona– sin embargo procede con toda su esencia material desde la profundidad, y de ahí es generado"¹⁶⁵. "El hombre se *toma* completamente desde abajo; pero para que él pueda asumir desde abajo como persona, debe asumir su libertad en el espíritu desde lo alto. Así no sólo será su espíritu sino también su alma su propiedad personal libre. Así se hace capaz de llevar a la luz y a la libertad todo lo que vive y apremia en la oscuridad de su alma"¹⁶⁶.

Dos cosas son aquí problemáticas: el "nacimiento desde la profundidad" y el "nacimiento desde lo alto". Hay que pensar en la contraposición de naturaleza y espíritu no en la contraposición de naturaleza y *gracia*. Se acentúa expresamente que también el hombre caído habita *formaliter* en lo alto, pero separado en un alejamiento de Dios, del espíritu de Dios, el cual podría llenarlo *materialiter*. ¿Pero es objetivamente justificable decir que el hombre como libre yo personal, salga de Dios de otra manera que todas las demás criaturas, y que él no sea creado, sino engendrado?¹⁶⁷ [282] Ningún ser finito y creado es pensable de otra manera que saliendo del ser originario increado. Con esto hemos tropezado siempre. Todo lo que es se lo debe a él, que sea y lo que es. Según lo *que* es, no le está ninguna criatura terrena más cerca que el hombre, ninguna criatura ha sido de tal manera "creada según su imagen", pues sólo el hombre como persona, como yo, como un comienzo es analogon del ser de Dios. Pero con esta proximidad a Dios en la forma de objeto. ¿en el quid y modo de ser se da necesariamente otro origen? No creo que esto se pueda afirmar. El hombre es más bien como un ser creado diferentemente de las demás hechuras de la naturaleza (si entendemos como meras "hechura" no configuradas personalmente): su propia naturaleza corpóreo-anímica le es puesta en las manos a él mismo, la persona espiritual, como una

164* Ibid., p. 236.

165* Ibid.

166* Ibid., p. 237.

167* Esta manera de expresarse pone al hombre en una dudosa cercanía en relación al Hijo de Dios – una interpretación, que, sin embargo, sin duda es completamente lejana a la autora de *Metaphysische Gespräche*. La discusión conclusiva sigue en las pp. 525-526...

libre posesión. Pero esta estructura que le ha sido dada es una parte de su esencia así como lo que en él es "natural" y como le es dada su "naturaleza" a la mera esencia natural.

§ 11. EL PROBLEMA DEL DESARROLLO. CONSTITUCIÓN "DESDE ABAJO" Y "DESDE LO ALTO"

Que la esencia personal-espiritual en contradicción con la "naturaleza" venga "desde lo alto", ante esta afirmación podemos tomar posición sólo si entendemos lo que se quiere decir con "desde abajo a lo alto". Domina toda la concepción de naturaleza de la obra *Conversaciones metafísicas*¹⁶⁸ y encuentra quizá su más fuerte expresión en la descripción de las "demonios". (Algunos de los lugares antes citados podrían haber suscitado ya algún escándalo: ellos antes se dieron sin comentario, ya que así se podría hablar del concepto subyacente en su lugar apropiado en el contexto). Se afirmó que a la diversidad de seres naturales subyacía un "instinto general", de *ganar configuración* en la existencia material, un "empeño originario de incorporarse en la existencia esencial [...] [283] Cada entidad material se hace algo de una manifestación específica y totalmente directa de este anhelo de configuración"¹⁶⁹. Para un tal universal instinto y "contra la posibilidad de colocar siempre nueva y nueva consigo misma, las cualidades originarias determinadas [...] que traen en sí indicadas las configuraciones correspondientes en cierta manera a priori, parece hablar de "algo esencial en la naturaleza, los infinitos pasos, la casualidad a modo de configuración de todas estas apariciones que empujan para arriba con sus modificaciones interminables". Por otra parte "cada configuración lleva su sello particular de cualidad hasta en la raíz. Hay que seguir las huellas de estos dos fenómenos que ante todo hacen a la naturaleza naturaleza"¹⁷⁰. La concepción del mundo escolástica tiene en cuenta la soberanía cualitativa de cada figura, "la substancialidad de la naturaleza: que cada naturaleza esconde en sí misma la fuente de su ser y está en la propia raíz de su configuración". Por eso la creación no queda desconectada. "Dios pone cada cosa en su fuente sustancial y por lo tanto, pues, una fuen-

168 Cf. nota 97, p. 402.

169 Ibid., pp. 110s.

170* Ibid., p. 112

te que alimenta, constituye y lo conserva *en sí mismo*. El la crea y la mantiene en su sustancialidad; pero está ahora creada y sostenida en sí misma en su propio suelo”¹⁷¹. Sin embargo “cuando las entidades de naturaleza se aíslan como cuantitativamente esenciales, cuando se ven y se captan como esencialidades apriorísticas de configuración [...] entonces todo lo que está en evolución, todo paso, lo casual, *la tentativa, la proyección*, lo ‘resultado’ a medias o de ninguna manera ‘conseguido’ [284] auténtico puesto... Entonces pierden las entidades de la naturaleza en su plenitud de aparición el momento de una cierta ‘indiferencia’ en el último lugar, el aspecto *más o menos* de ser resultado conseguido de una configuración de una única tremenda vida deseosa de configuración”¹⁷².

“Quien todavía no ha comprendido la naturaleza, quien en toda la configuración no ha comprendido cómo hay la lucha ciega desde la profundidad originaria, el hambre intenso hacia configuración y actuación como cuerpo en sí mismo, sea como siempre, los continuos callejones sin salida, las confusiones, las tentativas mediocres y grotescas e impulsos, que conducen ya de este modo, ya de aquél, y ahora —felizmente en la posesión ya de *una* forma de verdadero actuar como cuerpo vivo y actuar como esencia— más allá de espacios y tiempo se reproducen y conservan como tales - quien todo esto no ha comprendido, tampoco ha comprendido todavía la naturaleza. Aquí está el suelo no indestructible para toda concepción evolucionista y ‘vital’ de la naturaleza”...¹⁷³ Y sin embargo está “sobre cada forma —tal como es— el Logos que la bendice”, “que le da el nombre que abarca todo su ser” y “sin la fuerza creadora de Dios, que genera creando cuerpo y vida no sería ninguna cosa”¹⁷⁴. El impulso caótico de la vida está significado como “plena nulidad y falta de esencia de todo ser, que precisamente encierra en sí el hambre devorador y la inquietud que consume”...¹⁷⁵ No se puede comparar con la “esencialidad *no* desarrollada todavía, pero puesta ya plenamente según la potencia, con la esencialidad germinal”¹⁷⁶.

Cuando en los dos casos se habla de [285] “potencia”, hay un doble significado de la expresión: potencia como “poder” (según la

171* *Ibd.*, p. 113

172* *Ibd.*, p. 114.

173* *Ibd.*, pp. 179s.

174 *Ibd.*, p. 180.

175* *Ibd.*, p. 181

176 *Ibd.*

fuerza) no está en la “no profundidad”; pero ciertamente la “posibilidad” (según el contenido), “en cuanto aquí nada es y no puede hacerse nada desde ella misma hacia fuera, pero sin embargo *desde* ella todo puede hacerse”. El tratado de *Conversaciones*¹⁷⁷ mismo recuerda en este lugar la “materia prima”. No es ninguna materia, que está ya como “material pasivo y pasible de formación”, sino “lo hueco, lo no profundo, el vacío, el abismo simplemente [...] no contiene nada aun sólo según la potencia y todo puede llegar a ser todo y cada cosa. Pero él contiene todo y cada cosa, según el anhelo [...] el hambre, la avidez. No hay material muerto, sino una viva nulidad, ninguna plenitud sin calidad, sino un vacío que vaga en todas las cualidades”¹⁷⁸. La dificultad está ahora en cómo “puede ser elevado lo totalmente impotente a potencia de sí mismo y lo carente de cuerpo y de esencia a la vitalidad y esencialidad”.

La fuerza “para la actualización y para convertir en luz del día lo que se consume vanamente en oscuridad” puede conseguirlo sólo a través de las “fuerzas de la luz”, “que general, actúan como cuerpo, y vivifican, fuerzas que se deben compadecer de la impotencia y de lo encerrado en la oscuridad”¹⁷⁹, a través de “la triple fuerza de la luz”¹⁸⁰. ¿Quién de otra manera sino la divinidad, en cuanto se genera a sí misma desde toda la eternidad y se eleva de sí misma, debe levantar y sacar todas las cosas de una nulidad sin esencia - El, el Creador y padre de todo ser? ¿Quién sino la divinidad, en cuanto contempla y se pone en la plenitud gloriosa de sí mismo, en cuanto ella en la unión misteriosa se hace cuerpo y palabra, [286] debe actuar en todas las cosas como fuerza del recogimiento, de la actuación como cuerpo, de la acción y de la configuración verdaderas? ¿Quién sino la divinidad, en cuanto sale de su plenitud en libre fuerza y radiante gloria como un espíritu que sale de sí misma, debe también allí donde Padre e Hijo están presentes y activos en las cosas según su poder, salir con y en la cualidad de la cosa y hacer que respire, que sea, que viva?¹⁸¹ Se ha expuesto como pregunta si la divinidad misma habita en las hechuras-formaciones de la naturaleza, calificándolas, o hay sólo la fuerza en su esencia trina”, “en la cual y por la cual la cosa por sí queda calificada, por lo que él mismo y con esto indirectamente glorifica a la divi-

177 Cf. nota 97, p. 402.

178* Ibid., p. 182

179* Ibid., p. 183

180 Ibid., p. 184

181* Ibid.

nidad, de la cual se nutre"¹⁸². Se recalca que "esta fuerza en su triple eficacia entra efektivamente en la cosa, se apropia de ella, tiene que estar incorporada, para [...] formalmente obrar como fuerza propia de la cosa sustanciada por ella en sí mismo... *Dios, que todo en todo es él mismo, y actúa, se retira para que las cosas sean ellas mismas y lo puedan ser*"¹⁸³. Sin embargo, él se retira, sin retroceder – [...] Pues sin él ellas serían nada. Y en su señorío patente, dominante, serían de nuevo nada. Ellas sólo pueden ser lo que son, en y con su fuerza *servidora*"¹⁸⁴.

Ahora el paso de la oscuridad del caos a la existencia de la luz: "Si a la vida originaria en la impotencia [287] de su carencia deesencia enterrada en sí misma fluye la fuerza para devenir ser y cuerpo dominantes, entonces todas las cualidades que actúan como espíritu en él desembocan en hambre y avidez en la 'existencia', en el 'día', en esta posibilidad de la configuración, incorporación y manifestación"¹⁸⁵. Con todo, no parece pensable "que el cosmos natural, que todos los reinos de la naturaleza en su múltiple figura se dejan fundar desde abajo en este salvaje ímpetu y búsqueda". "Parece más fácil que resulte un caos que un cosmos. Un caos de la plenitud, así como antes un caos del vacío"¹⁸⁶. En lo que más se puede pensar que nazca en este caos son las materias. "Pues ellas son ciertamente expresión inmediatamente corporal de la cualidad pura. Además, sin toda la configuración subyacente [...] Con todo es también la plenitud de las materias quizá todavía no en determinado y concluso devenir del cuerpo en forma fijada, sino [...] una cosa como reprimiendo lo otro en la tensión y en la inquietud continuamente y así todo en todo y nada para sí – [...] Como una solución tremenda..."¹⁸⁷

Lo que le falta a este caos para convertirse en cosmos, es la separación, articulación, configuración. "Por tanto, un modo de principio formador debería añadirse, que incluye cada esencialidad en su propio ser activado como cuerpo vivo, que limita con él mismo y encierra en sí mismo"¹⁸⁸. Lo que en la divinidad se llama "actuación como cuerpo", "el interiorizarse en su plenitud", se divide aquí: "Por así decirlo en dos momentos: la extensión de la plenitud o el *ganar* ple-

182* Ibid., p. 186

183 Ibid., pp. 186s.

184* Ibid., p. 187

185* Ibid., p. 188.

186 Ibid.

187* Ibid., p. 189.

188* Ibid., p. 190

nitud como tal y [288] el disminuir, que actúa como cuerpo, y dar forma a la plenitud con lo que se abarca a sí mismo y determina a sí mismo”¹⁸⁹. Esta “formación, la interiorización que actúa como cuerpo, la autodeterminación en determinada forma” es “propiamente el principio de lo que ‘llamamos el ‘Hijo’ o la ‘Palabra’ [...] Por lo tanto lo que hace al caos cosmos y continuamente en cada momento hace nuevo, sería en el sentido más propio creado por esta ‘Palabra’ que actúa como cuerpo, interioriza, delimita, forma”¹⁹⁰. La cosa recibe en sí la fuerza configurante e interiorizante de la palabra, para elevarse luego desde sí y por sí a la configuración de sí misma. Y parece que a la vez se puede decir que la palabra misma habita en él. Ahora no parece más así “como si todas las figuras fueran sólo el resultado ciego y casual de un esfuerzo de configuración simplemente”, sino parece “estar sobre cada figura efectuada una ‘idea’”; sin embargo no “sobre cada especie de planta [...] una siempre diversa, sino parecen darse ciertas ideas conductoras más universales que “ahora se realizan en especies diferentes más o menos perfectas, y se hacen cuerpos vivientes más o menos perfectos y puros”¹⁹¹.

Entonces se daría a entender la posibilidad de muchos y frecuentemente malogrados “impulsos” de los que se ha hablado con frecuencia: “Como cuando todos ellos imitan una idea determinada de forma a la que ella, sin embargo, gracias a su cualidad originaria y otras condiciones exteriores sólo podría justificarse de un modo diferente”¹⁹². Ya se ha hablado “de una vida originaria cualificada, que precisamente empuja como tal a la esencialidad”. [289] La configuración de una palma, por ejemplo, no se tendría que pensar como si fuera “el esquema de su figura a través de una idea formal determinada extraída de una materia indiferente para cada contenido”, sino, más bien, que “una determinada calidad originaria alimentándose de las fuerzas de la naturaleza a él adecuada, habría conseguido precisamente hasta esta figura, creada y dirigida, sin embargo, por una idea la más universal de configuración, sin [...] tampoco fuera posible la menor elevación sobre la mera materia [...]. La pura actuación como cuerpo en una limitación separada y autodeterminación sólo puede llevar a la materia. Ella es ciertamente la pura sustanciación simplemente puesta en una forma siempre nueva, en una tentativa siempre nueva. Aquí basta en sí la

189 Ibid., pp. 190s.

190* Ibid., p. 191

191* Ibid., p. 192

192* Ibid., p. 193.

potencia que actúa como cuerpo y este actuar como cuerpo *es* precisamente la 'idea', que está sobre esta dimensión la más baja, o el Logos que actúa en ella"¹⁹³. Las plantas, al contrario, el ser configurado kate-xochen [= por excelencia]" es "algo configurado sobre la pura actuación como cuerpo, en cuanto que ella crece hacia una forma completamente determinada y su esencia consiste precisamente en el rendimiento y en siempre nuevas colocaciones de esta forma determinada"¹⁹⁴.

Pero no sólo en el hecho de la configuración viva misma hay una "elevación" sobre la pura actuación como cuerpo de la materia. "También la manera universal de configuración que coloca todas las formas particulares expresa esta elevación". No están "todas las diferentes formas completamente alineadas una con otra sin selección y sólo de hecho creadas aquí de esta manera y allí de otra" - "se deja encontrar al mismo tiempo una idea según la cual ellas ascienden, aunque con muchos trazos trasversales y laterales"¹⁹⁵. Y vemos cada planta como más alta (como las plantas en flor [290] en comparación con las algas), en que "la esencia de la flor aparece completamente abierta y consiguiendo llegar a la más pura manifestación"¹⁹⁶. Y parece como si importara a las plantas "elevarse y en la forma más desmaterializada, que sea posible, abrirse a la luz [...]. Abrirse desde la potencialidad cerrada en el seno de la tierra, que protege y oculta, a la actualidad abierta en el momento que el cielo resplandece, como un ojo abierto a la luz. Y es así que "se eleva la verdadera fuerza y potencia en [...] la planta, [...] y se abre a la luz. La fuerza también [...] del desarrollo desde las formas inferiores, en las que ella todavía en el agua y en la tierra se retuerce hasta al correspondiente más alto y altísimo, en que tiene lugar el enderezamiento"¹⁹⁷. A la potencia, que actúa como cuerpo, de la autodeterminación en la plenitud, que de la vida originaria lleva a la materia, se da en la planta "una autodeterminación de especie propia", "una tal que sólo se realiza en y con el elevarse a la luz, que en sí misma tiene este 'impulso' simultáneamente hacia arriba, hacia el enderezamiento, apertura, desmaterialización, y conduce finalmente todas las -primitivas como complejas- tentativas y proyecciones"¹⁹⁸. La potencia que actúa como cuerpo, la que decide, delimita, configura, que se *pone* en cosa singular era propiamente

193 Ibid., pp. 193s.

194* Ibid., p. 194

195* Ibid.

196 Ibid., p. 195

197* Ibid., pp. 195s.

198 Ibid., p. 197.

la del Logos, del Hijo, de la Palabra [...] Aquí, por lo tanto, este Logos, en cuanto traba relaciones con su fuerza que actúa como cuerpo y se hunde en la vida originaria que surge a la existencia y así le presta la posibilidad y la fuerza de la autolimitación en figuras siempre nuevas y prestándola lleve las [291] figuras y las asegura, aquí debe él actuar a la vez como quien se eleva y guía hacia la luz! La potencia, que se derrama en manera siempre nueva a través de él, debe estar cargada con este esfuerzo y búsqueda al mismo tiempo que con una entelequia"¹⁹⁹.

Visto desde aquí "las especies de configuración particulares, encerradas consigo en su esencia, y que se ponen de nuevo [...] más o menos conseguidas y perfectas, aquí allegadas, allí grotescas, aquí todavía en grado de preparación, allí manifestaciones que están en un grado desarrollado de una idea de configuración, que es vivamente activa en la entelequia que la domina"²⁰⁰. Según esto habría que hablar en cada campo de configuración como aquí en la vegetativa sólo de una idea originaria, cada configuración particular sería "casualidad, condición, proyección, camino -condicionado a través del calificador precisamente aquí desde abajo [...]. Pero siempre donde y como la vida originaria ha encontrado una posibilidad, - *según* aquella idea directiva- de entrar actuando como cuerpo en la existencia, entonces ha surgido [...] una esencia verdadera, un todo, encerrado consigo mismo, y algo que reposa como ente en su medida eternada de configuración. Aquí se ha [...] traído una manifestación, un símbolo, algo que se manifiesta y expresa a través de aquella idea originaria"²⁰¹. El "Logos, en que el ser infinito de Dios ardientemente está puesto en uno", contiene "todas y cada posibilidad de configuración en forma esencial y verdadera, aunque en una forma no separada y ultratemporal. Y si ahora en y con [292] la fuerza que actúa como esencia, cuerpo y guía en el ciego buscarse en sí mismo y presionar y calificar y elevar una especie determinada de configuración se ha separado y establecido corporal y esencialmente, no se ha puese algo de aquel actuar como cuerpo en la inagotable magnificencia y de aquel espíritu que actúa como esencia en lugar de su pequeño y pasajero lugar, pero precisamente también real y esencialmente y convertido en cuerpo y vida? "Y el Logos, que avanzaba como una estrella que da fuerza y que guía en la búsqueda configurante ¿ no no tiene que detenerse ahora

199* Ibid., p. 198

200 Ibid., pp. 198f.

201* Ibid., p. 199.

bendiciendo al felizmente nacido y en su conseguida y encontrada particularidad sellarlo con el nombre que le corresponde?"²⁰²

Las reflexiones aquí presentadas de la obra *Conversaciones metafísicas*²⁰³ no querían ser tomadas como el resultado de un análisis estricto, sino como una tentativa experimental. Por eso sería un error examinar cada palabra. Estas reflexiones deberían ser presentadas lo más genuinamente posible para que puedan resaltar las grandes líneas, que interesan en nuestro contexto. Queríamos saber qué significa que el hombre se tome "de abajo hacia arriba" y hemos investigado el sentido de este "de abajo hacia arriba". Hemos encontrado un concepto de la naturaleza, que en las entidades puras de la naturaleza (no primeramente en el hombre que "ha nacido del espíritu") se observan dos cosas, es decir, algo que viene de "abajo", y algo "de arriba". Todo lo que da configuración, aun en las hechuras formadas más inferiores, en la "sustancia", es la "idea" insertada de arriba, "espíritu objetivo", del ser originario en la materia para [293] un ser propio sustancial. Como "desde abajo" permanece finalmente sólo la "materia prima". Su determinación ahora naturalmente según las más diferentes direcciones sigue siendo oscura. ¿Tiene también ella su origen en Dios (como trataban de mostrar las reflexiones anteriores de este trabajo de acuerdo con la concepción escolástica)? La pregunta se ha tocado en distintos lugares de *Conversaciones*, pero sin dar una respuesta clara. Si hubiera que considerarse la prima materia como la nada absoluta, entonces naturalmente no le vendría su origen del ser absoluto. ¿Pero es concebible la nada como viva, como ávidamente deseosa de ser? Vida es, sin embargo, una forma del ser, pero naturalmente la de criatura terrena no es ser puro, sino un continuo paso de potencialidad a actualidad, pero de una potencia que no es una mera posibilidad vacía. En la reflexión de lo malo hemos tropezado, sin embargo, con la paradoja de un ser nulo. Pero se nos dio como un ser aniquilado, que a través de lo absoluto se mantiene en su nulidad. Que allí no hay que pensar en el "abismo oscuro" del cual todo lo natural debe nacer, muestra la descripción de los "demonios", los "espíritus famélicos", que representan personalmente el hambre de la vida. Ellos son expresamente diferentes de los ángeles caídos, que salieron de Dios y que también después de su caída de las esferas celestiales, permanecen unidos a ellos. Así todo este concepto de naturaleza, grandiosamente bosquejado descansa sobre un oscuro fundamento.

202* Ibid., p. 201.

203 Cf. nota 97, p. 402.

Si prescindimos de la pregunta sobre lo no-espiritual entra en la hechura natural, finalmente si es también una criatura de Dios o no, así queda como una base común *el que* precisamente algo no-espiritual, [294] una contraposición a toda forma está encerrado allí, y frente a esto una escala de grados de formas. Un corte acentuado significa la separación entre el “ganar plenitud” de la mera actuación material como cuerpo de la materia como existe en la “naturaleza muerta”, y el desarrollo a la que tiende, atraído por una “idea que guía”, como es característico para todo viviente. La pregunta si para cada campo de configuración sólo hay que tomar *una* idea guía y la diversidad de las configuraciones, de las especies y variedades deban comprenderse como más o menos tentativas perfectas en relación a esta idea, es a mi parecer independiente de la última valoración del factor material. Lo que la “forma viva”, la enteleguía, toma en sí, no es la prima materia, sino una “sustancia”, por lo tanto algo ya formado. Ciertamente sería pensable que la “idea conductora” dejase espacio para una diversidad de realizaciones más o menos “fieles” según las condiciones que han sido dadas por la sustancia. Así no sería excluida una adaptación del pensamiento de la evolución en la concepción escolástica del mundo²⁰⁴.

§ 12. LOS GRADOS DE LAS ENTIDADES DE LA NATURALEZA. LO “MUERTO” Y “VIVO”. ACTO Y POTENCIA, FORMA Y MATERIA AQUÍ Y ALLÁ

De todos modos el “desde lo alto” ya tiene aquí un nuevo sentido frente a las “cosas muertas”. La forma viva tiene más de lo “divino” en sí, la “analogía entis” alcanza en ella más que en las formas materiales. La vida como movimiento desde dentro hacia fuera y la actualización desde dentro hacia fuera es el acercamiento más fuerte a la actualidad del Ser divino. Correspondientemente, “potencia” tiene también aquí un nuevo significado. Tomás trata de equiparar la relación de forma y materia con la de acto y potencia. [295] Allí ve entre el “actus purus”, el Ser divino y la potencialidad absoluta de la materia prima un reino gradual del ente, que cada vez está en la relación con el acto inferior o forma, en la relación con la materia más elevada o potencia. Las materias muertas son materias formadas. La

204* La discusión de esta posibilidad será retomada todavía en algunos lugares.

forma material que habita en ellas y que a ella le deben que sean materia *formada*, tiene ser actual: ella *es* y participa su ser de la materia que la forma, de manera que el todo de materia y forma se llama ente. Este todo es a la vez potencial: no es en ningún momento de su ser todo, lo que puede ser, actual. Pero lleva lo que *puede* ser actual como potencia en sí (es decir, todas las posibilidades de su aparición y obra), y el hecho de que la trae en sí se lo debe a su vez a su forma. ¿Se debe, pues, decir que también la forma misma sea potencial? Esto parece poner todo al revés. Tomado exactamente la potencia para determinado ser actual y obra no es simplemente potencial, ya que ella lo actual, a lo que ella puede desarrollarse, lleva en germen en sí. El hecho positivo de la potencia: de que ella, por decirlo así, cargada de actualidad, hay que atribuirlo a la forma. Pero que lo que puede hacerse actual, *todavía no* es actual, viene a costa de la materia.

El todo de forma y de materia, la materia [formada], es una materia para una forma más elevada, la "forma viva" o "alma", la cual le da vida y la configura en su organismo. ¿Así, pues, también la forma inferior es la materia para lo más elevado? La concepción aristotélico-tomista de la unidad de la forma sustancial está claramente en contra de esto. Se trata siempre de *una* forma que da el ser al ente y hace de él lo que él es. [296] La vida es el ser del ser vivo, no algo que todavía se añade al ser. El alma forma la cosa muerta en el organismo, en el que cada parte está incluida como "miembro" u "órgano" en la vida entera. Con todo, está ahí algo de sustancia, antes de que la vida y la formación viva comience de dentro, y queda algo de material estancado cuando la vida, que ahí había, desaparece. Precisamente por eso se puede bien decir que una materia ya formada de nuevo es materia de esta formación más elevada, que en ella la vida "comienza a agitarse" y de nuevo desaparece de ella, cuando el organismo "muere", pero la cosa muerta sigue existiendo. Entonces, pues, sin embargo, parece como si la forma viva se añadiera a la forma "material". ¿Pero se puede decir que la misma cosa fuera primero muerta, luego viva y de nuevo muerta?

Tomás dice que esto es un equívoco, cuando se habla del "ojo", del "oído" etc., del muerto²⁰⁵. El cuerpo vivo ya no es cuerpo vivo cuando ha dejado el alma. Una cosa está todavía allí, dejada por él en cierta manera. La muerte como el paso de la existencia viva a la muerte no es un cambio de una cosa, como son los cambios del organismo

205* *De anima*, a.1.

vivo, como lo son los cambios del cuerpo muerto. Hasta el momento de la muerte es el organismo el que experimenta todos los cambios y vive en este acontecimiento. Desde este momento el organismo ya no existe. No se puede decir que “en el momento de la muerte” pase algo “con él”. Desde un determinado momento ya no está allí el organismo y “en su lugar” hay otra cosa. Naturalmente no como si fuera quitada una cosa y puesta otra cosa en su lugar [297] (una cosa muy parecida). Más bien tiene lugar una *transformación*: Lo que era antes un organismo, es ahora una cosa muerta. Allí hay algo idéntico. Pero lo que es, ya no es lo mismo: hay una nueva forma en lugar de la antigua. ¿Qué es lo idéntico? Si tomamos lo material que estaba antes de empezar la vida, y lo material que queda restante cuando la vida desaparece, entonces uno y otro, sin la continuidad de los cambios en el tiempo de la duración de la vida no sería reconocible como “lo mismo”. Y lo que queda después de la desaparición de la vida, no estaría ahí sin esta vida ya pasada, que ha formado el cuerpo como lo es ahora.

Precisamente esto habla en favor de la concepción tomista, de que la forma viva, el “alma de la vida”, no sólo da la vida, sino con ello también el ser. El organismo es también lo que es a su vez como cuerpo material a causa de que él es este organismo. Ser organismo significa estructurarse como cuerpo material, y está incluido allí: el construirse como cuerpo material. Antes de que comenzara la vida había allí otra forma: la “material”, y hubiera quedado en vez de dejar sitio a la viva, así con lo que fue formado por ella hubiera sucedido otra cosa. Y cuando ha terminado la vida, entonces sucede con el cuerpo al que el alma ha configurado de nuevo completamente otra cosa de lo que hubiera sucedido si todavía estuviera vivo. Precisamente por eso hay que decir que la forma viva de nuevo ha hecho sitio a una forma material. ¿Si “en el mismo” cuerpo una forma sustancial hace sitio a otra, es “lo mismo” entonces la materia no formada? Evidentemente tampoco esto es así. [298] En efecto era un “pedazo de materia” (configurado por la forma material), en que comenzó la vida. Pero en el tiempo de la duración de su vida el organismo ha agregado continuamente nuevo material, “se lo ha incorporado” (el “alma vital” es esencialmente un “alma nutritiva”), y se ha deshecho de otras cosas: puede suceder que de lo material, con que comenzó su estructura, al fin no haya nada más. ¿Qué puede ser todavía “lo mismo”, cuando no son la forma sustancial ni la materia? Queda la forma objetiva del individuo, el “esto de aquí”, en una continuidad del ser, a pesar de que con el cambio de la forma sustancial también cambia el

modo de ser, y lo hace en una continuidad de los cambios (a donde pertenece el añadir y quitar las materias).

Todavía parece haber una dificultad: que la formación de la materia por el alma de la vida durante la duración de la vida claramente no es una formación completa. La materia no parece completamente "organizada", lo experimentamos con las cosas, que sólo según una parte de su consistencia son organismo y en parte son materia muerta: en una rama florida una hoja seca, en un árbol frondoso una rama muerta - estas son cosas materiales formadas por el organismo, que ya no son miembros suyos, en los cuales ya no pulsa su vida. Ciertamente hay que decir: al organismo pertenece sólo lo que es captado por su vida, y a este todo no pertenece lo que no está organizado. Pero puede ser parte de un todo espacial-material, cuyas partes restantes ya no o todavía no le pertenecen. Y en este todo espacial-material pueden las partes no-organizadas no sólo exteriormente (en el sentido espacial) adherirse al organismo, sino también introducirse entre las partes organizadas.

[299] Cuando la "forma viva" es un principio distinto de la material, entonces también su ser y el de toda la hechura formada tiene que ser de un modo diferente, potencia y acto deben significar aquí y allí algo diferente. En ambos lugares hay que tener en cuenta el doble sentido de potencia y acto, que ya hemos encontrado varias veces: que una vez indica lo *que* es potencial, o sea, actual, pero a la vez el ser potencial, o sea, el ser actual mismo. Cuando se considera la forma como acto, entonces con esto se quiere decir lo que tiene ser actual y lo que el todo adquiere ser actual. Cuando a la materia se llama potencia, entonces con esto se señala lo *que* es potencial y puede ser llevado por la forma al ser actual. Si el todo es una cosa muerta, entonces es la potencialidad, es decir, el ser peculiar de la materia, pura receptividad para la forma, el ser actual de la forma, en cuanto que ella está en la materia, es la formación de la materia, pero el obrar, esto es, el poder obrar pertenece al ser del todo, es decir, en parte actualidad, en parte potencialidad. Pero *esta* potencialidad es ya diferente de la mera materia: no es mera simple receptividad, sino está "cargada de actualidad"; es fuerza, "energía potencial". Y la actualidad, que está unida a ella, es, cuando se hace libre, "actividad". Pero ella "se hace libre" *desde fuera* y como libre actividad es acción *hacia fuera*. El paso de potencialidad a actualidad es *suceso causal*, es decir, un proceso en *conexión de la naturaleza material*.

Si el “alma de la vida” es designada como acto del organismo, entonces con esto se quiere decir lo que da el ser a toda la hechura orgánica, [300] y por cierto, el ser peculiar que llamamos “vida”. Si en su relación lo que es “animado” por el alma, se llama “potencia”, entonces con esto no se refiere a la mera materia, sino a una hechura material formada. Pues si esto hay que entender de manera que la “forma viva” no es añadida a “la forma material, sino que entra en su lugar, entonces, por tanto, no es indiferente qué forma le ha precedido: Es una materia *determinada* que está preparada para la recepción de la vida, y una materia cada vez determinada de manera diferente para esta o aquella forma viva. El acto entendido como ser actual del alma de la vida, es la vida. Esto significa primero la estructura progresiva del organismo mismo: recepción de la materia necesaria para su estructura (tomado estrictamente no a través del alma de la vida misma, sino a través del órgano ya formado por ella y conducido en su actividad) y la formación de la materia recibida en la figura peculiar del organismo configurante. Según la obra *Conversaciones metafísicas*²⁰⁶ esto significa más todavía: un “tender a la luz” y un anhelar más allá de sí mismo hacia formas siempre más y más elevadas, hacia un acercamiento siempre más fuerte a la “idea guía”. Lo primero, el tender a la luz, hacia ser manifiesto, se puede entender como fuerza motriz en el proceso mismo de formación, el “alma del alma”; la formación *es* ciertamente una autorevelación, un despliegue en la visibilidad. Pero esto es a la vez la idea conductora, que expresa lo peculiar de las plantas como tal. Ella no está meramente sobre todo lo configurado vivamente como tal, sino que es activa en sí misma. ¿Se puede además hablar todavía en un sentido propio [301] –no simplemente en un sentido metafórico– de un tender o anhelar más allá de sí mismo hacia formas más elevadas (como si, tomado estrictamente, fuera el sentido de la teoría del desarrollo)? Que la manifestación en hechura o formaciones específicamente diferentes y también en los ejemplares particulares de una especie más o menos perfecta, y con esto la idea conductora es más o menos realizada, es evidente. Que hay pasos de un tipo de configuración a otro (suscitado a través del cambio de las condiciones externas de vida, a través de un “cruzamiento”, etc.) es hecho de la experiencia. ¿Pero se puede hablar de un paso de una *forma* a la otra y de un tender de la forma sobre sí misma a otra superior como algo que pertenece a su ser?

206 Cf. nota 97, p. 402.

§ 13. EL PROBLEMA DE LA GENERACIÓN

Un ir más allá en el proceso de configuración además del ejemplar singular está dado en la procreación. Se suele reducir a un impulso hacia “el mantenimiento de la especie”, y esto sería otro significado como el de “tender a más alto”. En primer lugar vale entender la procreación en sí. Cuando se ha dicho que la vida es estructuración del organismo por medio de la recepción de la materia y formación necesarias en la forma específica: ¿no están comprendidos alimentación y crecimiento y procreación a la vez? Recepción y formación de materia está en ambas. Lo que distingue la procreación como una función propia de la vida es que se ha formado un *nuevo* organismo. ¿Qué separa al organismo procreador del organismo procreado, de manera que ahora ya no se deba hablar de *un* solo individuo, sino de dos?

La separación espacial no es evidentemente lo esencial. Sino el discurso de dos individuos es, pues, siempre justo y necesario, cuando hay una nueva forma. [302] El desarrollo del fruto pertenece todavía a la estructura del antiguo organismo. Sin embargo cuando empieza a haber allí una nueva vida propia, un nuevo organismo ha iniciado su existencia, independientemente de que sea en conexión espacial con el antiguo organismo o separado de él ¿Entonces hay que considerar la nueva *forma* como generada por la antigua forma?²⁰⁷ Esto sería evidentemente algo que eliminaría la esencia de la forma: así el generar como el ser generado. En tal caso la forma ya no formaría, sino que sería creada, es decir, sería suscitada por el ser diferente al suyo. Se podría intentar de considerar el fenómeno como una división del ser: una parte del organismo sería formada por la forma que habita en el todo, de manera que él estaría preparado para la recepción de una forma propia: y entonces se dividiría la forma en dos, de las que una tomaría posesión por esta determinada parte, la otra por el organismo restante; precisamente con esto estaría comenzada la existencia de un nuevo organismo. Si a cada criatura – y, por cierto, a través de su forma – le es propia una determinada *medida de ser*, entonces la división o partición debería ser una distribución de este quantum. Por otra parte debería ser disminuido el ser del antiguo organismo, así se agotaría poco a poco en una serie de reproducciones (en cuyo favor,

207* La pregunta está expuesta como dogmática para el alma humana y ha sido negada. (Cf. [H.] DENZINGER [- C. BANNWART]), *Enchiridion symbolorum definitivum [et declarationum de rebus fidei et morum]*, Freiburg i. Br. 1928] 533 y 1910). El fundamento filosófico de la decisión se da ya claramente en un grado más profundo.

pues, parecen hablar ciertos hechos de experiencia), por otra parte el ser de los nuevos organismos nunca podría alcanzar la medida originaria del procreador, o sea, sólo en el caso del límite, donde un organismo se extinguiera en una única procreación, por lo tanto todo su ser se entregaría al nuevo. ¿Se podría hablar en este [303] caso límite generalmente de una nueva forma? ¿No se debería mucho más decir que *una* forma haya expulsado del organismo que ella construye, una gran parte o abandonado, para construir uno nuevo a partir del resto? Pero entonces habría que pensar también en la "división del ser" en una distribución en un serie de individuos no como nacimiento de nuevas formas, sino como configuración de una materia dividida en una pluralidad de ejemplos de *una* forma gracias a esta una y la misma forma. La unidad de la especie en la diversidad de ejemplares sería una unidad numérica y a la vez una real, no ideal. Y tomado estrictamente debería el todo, que ha sido configurado por una forma, llamarse "individuum", los ejemplares serían sólo según la figura externa partes aparentemente autónomas.

No queremos ahora preguntar si de hecho hay casos que correspondan a esta ficción. Es más importante considerar otros tipos de procreación, que no se dejan comprender así sin más. Ante todo —si consideramos todavía la reproducción a partir de un individuo— puede ser que toda una serie completa de organismos se identifica con el progenitor en un desarrollo exterior o hasta superándolo, y que él mismo a la vez sigue subsistiendo según toda apariencia en una fuerza sin merma alguna. Y si finalmente va a pique, entonces allí habrá que reconducir a circunstancias muy diferentes que al agotamiento a través de la reproducción (cuando se corta un árbol lleno de vida o algo dañino destruye una planta). ¿Hay entonces un aumento de la medida del ser que no podría entenderse desde un único organismo? Esto no se puede decir sin más. Si la medida del ser no [304] sólo se documenta en la formación de un individuo, sino en la del todo el "género", entonces se debería primero medir, cuando todo el género hubiera entrado en la existencia, o sea, cuando se pudiera ganar una mirada en el ámbito de posibles procreaciones, determinadas en la medida del ser. Por lo tanto, sería también sostenible todavía la concepción de la unidad de la forma en todos los individuos del "género"²⁰⁸. ¿Sigue siendo todavía posible esta con-

208* El doble significado de "genus" como "género" y "raza" nos invita a retornar al género como unidad formal y luego a partir de ella buscar un entendimiento de la species. Esto tendrá lugar todavía (p. 445).

cepción, cuando una pluralidad de individuos participa en la procreación? ¿Y cómo se aviene con esto la apariencia de una vida *propia* en cada "ejemplar"?

La primera pregunta es relativamente fácil de responder: si habría que considerar todo género (o especie) como un individuo formado, configurado por *una* forma, entonces los "ejemplares" masculino y femenino tampoco serían individuos independientes con una forma interior propia, sino miembros u órganos configurados distintamente y sintonizados unos con otros en una función común de un gran organismo. Más difícil resulta la segunda pregunta. El análisis entero de lo vivo, como se ha mostrado hasta ahora, veía como lo esencial del organismo, que lo separa de la materia muerta, aunque también ya formada, la formación desde su interior propio. Cada uno aparece como un todo cerrado en sí, que desde su propio interior es configurado progresivamente en el proceso que nosotros llamamos su vida, es decir, lo que es interior se abre a la visibilidad externa.

Si el organismo debe ser concebido como una parte de un todo, y la forma como principio configurante es propio del todo, ¿entonces [305] la raíz de su ser no es trasladada por sí mismo y con ello eliminado lo que su esencia parecía constituir como organismo? Esto de ninguna manera. La forma de todo el organismo está en cada una de sus partes y configura a cada una desde adentro. Y la reflexión que toma a una planta en particular, por ejemplo, como algo completamente autónomo, en el fondo es una abstracción, que aísla un estadio presente y elimina la cuestión sobre de dónde y a dónde, que hay en el mismo estadio presente, un comportamiento que podría ser permitido para ciertos fines y adecuado, pero que no lo es en la actitud del conocedor que quisiera penetrar en la estructura esencial del ser. Por lo tanto, la reflexión del viviente lleva necesariamente a su génesis y con esto a su *genus* y a las *generaciones* pertinentes (en el doble sentido de procreador y procreado).

§14. GENUS, SPECIES, INDIVIDUUM, EJEMPLAR EN EL CAMPO DE LO ORGÁNICO

Con esto se pone ante todo, puramente para el campo de lo orgánico, la cuestión sobre la relación de *genus*, *species* e *individuum* o

ejemplar. (Si el “o” está empleado aquí exclusivamente, o si “individuum” y “ejemplar” sólo son diferentes nombres para lo mismo será explicado explícitamente)²⁰⁹. El sentido de estas expresiones debe ser determinado aquí simplemente desde el contexto de la investigación, sin tener en cuenta su significado tradicional lógico, o sea, el significado formal-ontológico²¹⁰.

El ser del ser vivo, tal como se da en la reflexión de una planta particular, no es un perseverar duradero de [306] de algo no-cambiado sino un *devenir* en el sentido de una configuración progresiva, y esto significa la palabra “desarrollo”. Siguiendo para atrás o para adelante lleva el desarrollo al *origen* de esta hechura o formación desde otro más o menos “parecido” a él y al origen de otra forma más o menos semejante desde él. El origen es indicado por la palabra “*génesis*”. El proceso dentro de un ser vivo, en cuya base entra en existencia otro ser o una pluralidad de otros seres, se llama *generación* (procreación). El nombre es aplicado al conjunto de seres particulares que deben su existencia a una generación (es decir, a un proceso particular de generación). La totalidad de generaciones, que parten de un organismo originario (es decir, lo que sería abarcado por un árbol genealógico idealmente completo), puede también designarse como un *genus* (género o raza, estirpe). El genus es un todo cerrado en sí, unido por la serie de procesos de generación: un todo *finito*, cuando la serie de las generaciones hacia atrás lleva a un único organismo de un tronco y lleva hacia adelante a una última generación. Tenemos que llegar necesariamente a un único organismo de un único tronco, si partimos de un ser particular y si buscamos su “árbol genealógico” (presuponiendo naturalmente que en la búsqueda no sea estorbado por ningún impedimento práctico o límites de principio del conocimiento). Hacia atrás no puede ir la serie infinitamente. Hacia adelante en principio sería concebible. Entonces el todo no sería finito, pero, sin embargo, sería un todo conclusivo en el sentido de que cada ser singular puede ser derivado desde el organismo del tronco, y nada de otro organismo le pertenece.

Así, pues, hemos concebido el genus ante todo como una *unidad del origen*. [307] Pero se agrega otra. Algo va a través de todas las generaciones que se reproducen desde el organismo del tronco hasta los últimos “vástagos”; es aquello, en que todos se igualan, el genus

209* Cf. p. 446.

210* La relación de estos o aquellos significados entre sí puede ser determinada sólo posteriormente. (cf. pp. 467-468...).

como *género* (en el sentido de una existencia de contenido). ¿Qué es este contenido, y cómo hay que entender su “reproducción”? No es todo lo *que* es el ejemplar singular del género; y al revés: lo que es el ejemplar singular no se agota en lo que es *como* ejemplar del género. Ya se dijo que ellos se parecen “más o menos”. Aquello en que no parecen todos, es la existencia de contenido del género. Aquello en que no *todos* se parecen, puede ser de nuevo algo en que un *grupo* estrecho se asemeja, o algo que el *singular* tiene solamente para sí. Si designamos el grupo, en que una parte de ejemplares de un género está unido por una existencia común y designan esta misma existencia común como *especie o tipo*, entonces es fácil ver que este nombre todavía abarca una diversidad²¹¹. Es posible pensar dentro de un género en una serie de especies del mismo orden, que fuera de la consistencia genérica no tienen nada común según contenido. Si lo que otros ejemplares de una especie tienen en común unos con otros, y con otros ejemplares no tienen nada común, lo designamos como *diferencia específica*, entonces cada una de las especies del mismo orden está en posesión de una tal diferencia específica, de la cual ella nada tiene de común con otros. Pero además [308] son pensables grados de universalidad: especies *superiores e inferiores*, cuya relación es análoga como la de *genus y species*. Esto significa que todos los ejemplares de la especie inferior son abarcados por los superiores, pero sólo una parte de los ejemplares de los superiores es abarcada por los inferiores (por eso menos “universales”). Pero la entidad de contenido de los superiores se conserva en la de los inferiores, además hay una diferencia específica, que es sólo propia a los inferiores y que lo limita frente a otras especies del mismo grado de universalidad. El número de grados no está en principio cerrado dentro de determinados límites; pero realiter la diferencia no puede continuar in infinitum, sino que debe terminar en una especie *especialísima*, en una especie la más baja. Con esto no se dice que esta especie sólo podría abarcar *un* ejemplar. En principio es concebible una multiplicidad llena de ejemplares iguales. Donde la especie *specialísima* sólo puede existir en un ejemplar, la diferencia específica hay que designar como *individual* y el ejemplar como *individuo* (en un sentido específico, distinto del sentido tradicional). *Genus y species specialissima*, o sea *individuum*, presentan los límites superiores e inferiores de la diferenciación o especificación.

211* Así se ha expuesto ya en la investigación formal (II, §§ 1 y 2).

Hemos comprendido la unidad del genus ante todo como unidad del origen y luego como unidad del contenido. Si ambos tienen la misma extensión, no es algo que se entiende sin más. Según la unidad del origen el genus abarcaba todos los ejemplares que parten de un organismo de tronco. Según la unidad del contenido abarca todos los ejemplares de la común entidad de contenido general. [309] En principio –por lo menos así parece– sería pensable que no todo lo que tiene una consistencia común se remontaría a un único organismo de stirpe, sino que estaría presente una pluralidad de organismos de la stirpe. La consideración de esta posibilidad hace retroceder a la pregunta de cómo hay que entender la “reproducción” de la existencia de contenido dentro del género. Pero se puede retomar la consideración ante todo independientemente de esto. Según Sto. Tomás se debería decir más bien: cuando dos cosas tienen una consistencia común, entonces debe ser una causa de la otra o ambas deben remontar a una causa común. Esto valdría también para los dos organismos de stirpe iguales según el género. Quedaría por preguntar si la relación causal entre estos dos organismos, o sea, en ellos y su causa común podrían ser otra que la de la generación a la que los procreados por ellos y a la recepción según “las stirpes” separadas deben su existencia. Si una diferente relación causal no fuese pensable, entonces se restauraría el nexo de la generación y se eliminaría la ficción de stirpes separadas: la unidad según el género conforme al contenido y al origen coincidirían en su alcance. Por lo tanto la cuestión es: *si* sería pensable otra clase de relación causal en este lugar. Pero antes hay que preguntar cómo se puede poner claro aquel principio de Tomás. Lo que es una cosa lo es por su forma. Si esto consta de forma y materia, entonces sin embargo la materia (entendida como materia prima) no es nada para sí, ella será primeramente configurada para algo por la forma que ella recibe en sí. Cuando dos cosas tienen algo de contenido en común, entonces esto debe ser algo formal. [310] La materia no está por sí en posesión de su forma. ¿Puede ella recibirla de otra cosa que es la materia formada?

§ 15. PRIMERA FORMACIÓN DE LA PRIMA MATERIA. ELEMENTOS, MOVIMIENTO ESPACIAL. CAUSALIDAD NATURAL

La materia prima puede obtener la primera forma que le da el ser sólo del primer ser: ésta es *la primera causa* y la creación la *primera*

causalidad, que subyace en el fondo de todo lo demás. No la primera formación, sino sólo una transformación viene a la consideración para la causalidad terrena. El género más bajo en el campo de lo material representa lo que está más cerca de la materia prima: las *materias* [formadas] simples o *elementos*, de los cuales existe y surge otro material, pero que ellos mismos no pueden existir y surgir de otros. Ellos remiten sólo a la primera formación, pero a ninguna otra. Cada elemento es una especie, y sin duda una species specialissima, que no permite más diferenciación. Si el conjunto de los elementos se designa como un “género de ente”, entonces hay que preguntar si “género” hay que tomarlo completamente en el sentido anterior: es decir, en el sentido de una consistencia de contenido, que está mantenida en las especies y que corresponde a la unidad del origen, al surgimiento a través de la primera formación. En base a esta formación son precisamente lo que se llama “elemento”, es decir, materia espacial calificada, esta calificación es el contenido de su especie, en que no se puede diferenciar un genus a todos común y una diferencia específica. Los elementos no se presentan en los ejemplares, sino en “fragmentos”, es decir, en diferentes cantidades, en figura y situación espaciales, que son esencialmente externas al elemento como tal y no lo diferencian. (Si la atomística viene a [311] estructurar los elementos desde las partes más pequeñas y reconduce la diversidad de los elementos a la forma diferente y a la posición de los átomos, entonces los “átomos” serían lo que especifica a los elementos en el sentido aquí expresado, las materias simples experimentables serían fragmentos compuestos de elementos atómicos. La diferencia de los átomos debería ser, pues, específica, y su idea misma debería primero hacer comprensible la posibilidad de partes más pequeñas, que no se pueden obtener del espacio o de la materia).

Si se parte, pues, de los elementos-átomos o de todo el quantum-materia, en todo caso está presente, fuera de la calificación de la materia una segunda forma: la *espacial* (según forma, tamaño y posición). Por su forma sustancial el elemento está constituido como uno y como todo en el sentido de un quantum material. Como tal le es esencial llenar el espacio, pero es extraesencial qué parte del espacio toma y si existe como unido o como dividido. Ya que la partición, o sea, la composición misma, así como figura, tamaño y posición de los fragmentos son extraesenciales, no se dejan derivar de la primera forma y necesitan de otra aclaración causal. (En la aceptación de la teoría atómica se debería ver para los “elementos-átomos” la figura, posición y tamaño como fundamentados por la primera forma, mientras que para

la composición de los átomos en los "fragmentos" de materia más simple, que se presentan según la experiencia, debería ser encontrada a su vez una nueva causa). Una división material y composición, posición espacial y configuración de lo material, si son entendidas como un estático ser-dividido, compuesto, situado, configurado, [312] podría ser comprendido como algo propio originario o de la materia, es decir, desde el comienzo de su existencia como algo propio, pero como algo añadido a su primera y sustancial forma, como resultado de un ordenamiento que acompaña al acto creativo, que se entendería como una segunda forma del hacer de la primera causa. Si, por el contrario, se toma la división, etc, en el sentido de *venir a ser* dividido, compuesto, posesionado, configurado, es decir, como cambio de una condición originaria, entonces hay que concebir como un proceso material, que incluye el movimiento *espacial*. (En principio también son concebibles los cambios en base a un acto a ordenar, el cambio a través de un movimiento espacial es sólo una posibilidad preferida desde el punto de vista de la experiencia). Todos estos cambios no están fundados en la forma del elemento, sino que son algo que le sucede desde fuera, son *acontecimiento causal*. ¿Cómo es pensable que algo que no está en movimiento por su forma, es puesto en movimiento desde fuera?

El movimiento de algo material puede ser provocado por el movimiento de otro. Hablamos de que una bola movida, que choca contra otra que está quieta, ésta comparte el movimiento de aquella. Para probar la justificación de este modo de hablar, debemos tener claridad sobre lo que se debe entender ónticamente por movimiento (ante todo el movimiento espacial de un material, con lo que estamos ocupados). El movimiento no *es* el cambio de lugar, en el que él se documenta²¹². Él es entendido, considerado en relación a lo movido, un *acto* como "segundo acto", un acto de actividad, en el sentido de la palabra, de la [313] "acción" y "pasión", que abarca el hacer y el padecer²¹³, es decir, es un modo de ser en que se encuentra lo movido durante cierto tiempo. Considerando en relación al resultado (en este caso, eventualmente un cambio de lugar), se puede designarlo como paso de la potencia al acto, en cuanto que la posibilidad de llegar a un determinado lugar se actualiza por el movimiento. Por otro lado puede él mismo ser concebido como acto de una potencia de movimiento, que

212* Cf. Adolf REINACH, "Über das Wesen der Bewegung" en sus *Gesammelte Schriften*, Halle. 1921 (Cf. arriba, nota 28*. [Cf. OC, II, sobre lo publicado por Edith]

213* Cf. *Des Hl. Thomas Untersuchungen über die Wahrheit*, t.1., p. 329, nota.

habita en el interior del movido durante el descanso. Se pregunta si esta potencia debe concebirse como activa o pasiva. Pertenece a lo que diferencia entre ser vivo y la cosa muerta, que tenga ésta una potencia de movimiento pasiva y aquella una activa, que los movimientos actuales sean aquí pasiones, allá acciones. Si el movimiento es una pasión, entonces el principio del movimiento no está en lo movido, o sea, no está sólo en él. En cuanto el movimiento es un acto, el movimiento puede corresponder a lo material no en base a su materia sino sólo en base a su forma. Pero depende de lo material como tal, que el movimiento sólo pueda ser una pasión.

La materia no es determinada según posición, figura, tamaño (es decir, espacialmente), pero sí determinable. Debe ser determinada para entrar en la existencia. Como materia prima es accesible a todas las determinaciones espaciales en la misma manera; cuál recibe ella, esto debe estar establecido por su primera formación que le da la existencia. Si estuviera absolutamente establecida de modo que ninguna otra determinabilidad quedara, entonces la naturaleza sería una hechura estática con un rígido ordenamiento espacial: [314] cada elemento estaría inserto allí como un quantum firme (como un todo o en "fragmentos" separados, entre los que "los fragmentos" de otros elementos estarían interpuestos), tendría su lugar seguro (o, como dividido, una pluralidad de lugares) y su firme figura (en una división de fragmentos cada uno tendría su determinada figura, que no tendría que ser necesariamente igual un fragmento del elemento a los demás). Entonces no habría ningún movimiento en la naturaleza material.

La segunda posibilidad es que la primera formación no da ninguna completa determinación espacial. Los elementos estarían allí en un cierto ordenamiento espacial, pero en uno no necesariamente correspondiente a él que permitiera la otra determinación. Para esto resultan de nuevo diferentes posibilidades: 1º La determinación espacial podría ser algo puramente añadido externamente al elemento (pues esto debe tener cualquiera), de manera que quedaría accesible para cualquiera. 2º Podría ser esencialmente una *cierta* determinación espacial (no sólo cualquiera deseada) para el elemento y por eso ser un círculo limitado de posibles cambios. En el primer caso la otra determinación estaría puramente condicionada desde fuera, en un segundo caso en parte desde fuera y en parte desde dentro. La posibilidad de la re-determinación crea espacio al movimiento. El movimiento es sólo pensable dentro de la naturaleza material como un acontecimiento en la relación del todo, es decir, como algo de lo que

el todo queda impactado. Esto es, si *algo* allí se pone en movimiento, entonces todo viene a ponerse en movimiento. Este “si ... entonces” es la forma básica de la *causalidad natural*. Si la determinación espacial del todo como de cada elemento fuera completamente arbitraria, entonces la re-determinación debería darse a través de un impulso [315] desde fuera, es decir, de algo no-material. Si a cada elemento y así al todo fuera propia cierta determinación espacial, entonces se darían de nuevo diferentes posibilidades. La determinación parcial podría incluir un ordenamiento en relación a una posibilidad completa, es decir, a un rígido estado final. (Esta posibilidad se halla claramente en la base de la concepción que a cada cosa se le atribuye una tendencia hacia “su lugar”). Si este ordenamiento estuviera puesto como potencia en los elementos mismos, entonces habría que pensar la naturaleza toda desde el principio de su existencia en movimiento, todo el acontecer natural como una diversidad de movimientos que se entrecruzan y se influyen. (Ahí sería pensable un orden de estos movimientos que se cruzan, que se debería llevarlos al estado final del reposo; pero se podría también habérsele dado su “tendencia” sólo a cada elemento, tendencia que sería entrecruzada por otras, de manera que todo quedaría duraderamente en movimiento).

Que todo movimiento debe tener un principio normativo ya ha quedado establecido. La posibilidad de una posición fija de reposo de los elementos muestra que este principio debe ser una de las primeras formaciones que se agrega, ya sea un impulso externo por parte de un actor espiritual del movimiento, ya sea una dotación de los elementos con una potencia de movimiento. Se podría preguntar si en este segundo caso la potencia no debería comprenderse como activa y si la diferencia del movimiento material desaparecería frente al movimiento vivo. Esto segundo de ninguna manera sería el caso. Sería el estado natural de cada elemento —pensado aisladamente— de estar en movimiento, pero podría ser impedido allí por otros, y el correspondiente estado actual de movimiento de [316] cada uno resultaría de la acción común de su potencia con la de otros de manera necesariamente natural. Pero el movimiento actual del ser vivo no es tal por el estado general de la naturaleza material determinada o naturalmente necesaria o mecánica, sino determinada por su forma interior (aunque no por ella solamente) y —dentro de ciertos límites— *libre*. En cuanto la actualización de la potencia de movimiento de cada uno de los elementos en el modo expuesto sería dependiente de la constelación entera; esta potencia seguiría siendo pasiva, el movimiento actual mismo como

resultado de fuerzas internas y externas sería una mezcla de acción y pasión.

§ 16. SUSTANCIAS MIXTAS. CAUSALIDAD SUPRAMUNDANA E INTRAMUNDANA

Desde el movimiento de los elementos se aclararía su recíproco desplazamiento, separación de partes interdependientes y unión de partes separadas, mezcla de partes y su des-mezcla. Todo esto sería algo que les sucedería externamente, sin que su forma sustancial fuera tocada. No habría ningún surgir de una nueva forma, ninguna "procreación" de una forma de una cosa en otra. Otra cosa parece ser en lo que la escolástica llama "*cuerpos mixtos*", las mezclas químicas.

Hidrógeno y oxígeno se mezclan en el agua. Desde un determinado momento existe la nueva sustancia, y las anteriores ya no están allí. Ha surgido algo nuevo. Se nos presenta algo diferente antes que en una mezcla, en la que las anteriores sustancias se encuentran sin cambio (en la que se presenta algo nuevo a lo más según la apariencia exterior, es decir, como una apariencia general)²¹⁴. Pero es también algo diferente que en la reproducción orgánica, que permite surgir de un individuo o dos [317] un nuevo individuo de la misma especie. En la nueva sustancia se presenta otra forma que en la sustancia de los elementos. ¿Se puede decir que las formas de los elementos se hubieran unido a la forma de cuerpos mixtos? Ciertamente que no. La configuración exterior y el comportamiento causal de los cuerpos mixtos —por lo tanto, aquello en que la forma sustancial se efectúa y se documenta— no tiene eventualmente nada en común con la configuración y el modo de comportamiento. Si las formas estuvieran actualmente

214* ¿Hay que pensar en una reconducción de las combinaciones en mezclas y así en los procesos de movimiento? Según la teoría atomística sería claro aceptar un cambio de posición de los átomos, si hablamos del origen de una nueva materia. Entonces quedaría sólo una mezcla de elementos atómicos separados, o sea, la separación de los elementos anteriormente unidos, separación que condicionaría un comportamiento cambiado y una configuración exterior cambiada de las concretas materias. Entonces quedaría eliminada una diferencia de principio entre mezcla y combinación: el hecho de que en un caso los elementos se mantendrían y en otro no. Pero debería aceptarse un principio formal junto al del movimiento, que haría inteligible de modo vario los diferentes modos específicos de configuración y de comportamiento en el conglomerado de iguales elementos atómicos y en su mezcla.

contenidas en la nueva hechura, entonces deberían resaltar los actuales accidentes de ambos elementos. Tomás dice que las formas elementales no serían actuales en los cuerpos mixtos, sino mantenidas virtualmente, es decir, los accidentes de los elementos quedarían allí conservadas en "una cierta manera"²¹⁵. Que un surgir de la nueva sustancia desde la anterior presenta una transformación de la anterior en la nueva, y no una aniquilación de la anterior y nueva creación de la nueva, en favor de lo cual habla fenomenalmente una cierta continuidad del paso y su retorno regular bajo las mismas condiciones, además la convertibilidad del proceso: que las viejas sustancias se obtengan de la nueva. Para concebirlo ónticamente sería ella como nueva formación de la misma materia que antes estaba formada de otro modo.

[318] En base a la unidad de la materia prima y su indistinta receptividad para todas las formas sería en principio pensable en un ordenamiento de la naturaleza, en que cada sustancia permitiera una transformación en cada una de las otras. Por otra parte existe la posibilidad de un ordenamiento de las formas naturales, que establece un vínculo regular de la transición: ante todo la posibilidad de una combinación y separación de elementos (bajo la exclusión de la posibilidad de una transformación de los elementos entre sí); entonces habría la limitación de las posibilidades de combinación para cada elemento, de modo que cada forma elemental incluiría una potencia del paso en ciertas conexiones: lo que se llama "afinidad"²¹⁶. Cuando Tomás habla de un reino gradual de formas de la naturaleza en que cada vez la forma inferior sería de comprender como materia de la forma superior, entonces esto no significa que una forma sea formada por otra, sino que para la formación de la materia por una forma más alta está presupuesta a través de la formación inferior, en nuestro caso la formación en elemento para la nueva formación en combinación. Lo que sería formado, sería aquí como en todas partes la materia prima, sólo que para su nueva formación se supondría una formación primera. Cuando de los elementos surgen combinaciones, entonces bien se puede decir que las nuevas formas entran a la existencia, pero no se puede decir que "surgen" nuevas formas. El discurso de un "surgimiento" de formas tiene siempre sólo el sentido impropio del devenir formado de la materia. Las formas como tales no surgen ni desvaneecen. El surgir de mezclas hay que entender en base al movimiento

215* *De anima*, a.9 ad 10.

216* La idea de tal legalidad es el presupuesto de la química.

material. También para el surgimiento de combinaciones se presupone el movimiento, pero además la afinidad. [319] Su actualidad está unida al “encuentro” de los elementos (con esto precisamente al movimiento), a la vez —como el movimiento mismo— a la constelación del conjunto dentro de la naturaleza material, en que cada proceso provoca otros procesos (por ejemplo, el surgimiento de una combinación provoca la solución de otro).

Así hemos conocido, pues, ya una serie de diferentes causalidades: “supramundanas” e “intramundanas”. Por “causalidad supramundana” se debe entender la condición del ser creado y del acontecer por medio del ser increado; por “intramundana” la dependencia recíproca dentro de la naturaleza creada. La primera forma de causalidad supramundana era la creación, que encierra una duplicidad en sí: la creación y la primera formación de la materia (ambas son separables sólo mentalmente, ya que la materia no puede entrar en la existencia sin la forma); la segunda forma es la causalidad que debe presuponerse para el origen del movimiento (sea en un primer impulso o una dotación de los elementos con las propias potencias del movimiento); la tercera es el principio de la transformación recíproca de sustancias²¹⁷. “La causalidad intramundana” es, por de pronto, la relación de dependencia de un proceso de movimiento de otros, o sea, de la entera constelación del movimiento y la dependencia de las transformaciones materiales de los movimientos y unos de otros. Todavía hay que preguntar si en base a varias causalidades supramundanas el suceso causal corre “sin más”, es decir, sin renovada intervención supramundana en el proceso singular. [320] En principio es pensable una intervención supramundana en cada caso, pero —a lo menos en los movimientos— es también pensable un curso puramente mecánico. (La diferencia fenoménica entre el suceso natural regular y el milagro sugiere la concepción del suceso regular como un suceso puramente intramundano). En la transformación de la materia parece ser algo diferente, ya que allí entran nuevas formas en la existencia. ¿Se puede imaginar —en base a la organización natural de los elementos— como proceso puramente intramundano? Es posible cuando en la afinidad no sólo se ve una potencia que hace *posible* bajo ciertas condiciones el paso a otra

217* La separación objetiva y el ordenamiento de una multiplicidad de causalidades supramundanas nada afirma sobre la sucesión temporal y el proceso real del origen del mundo. Tan correcto es pensar en una formación plural así como en una serie de actos separados. (La pluralidad contradice sólo a la simplicidad del ser divino).

forma, sino una potencia *determinada*, según la cual tiene que efectuarse el paso necesariamente en la dación de las condiciones.

§ 17. IDEA DE LA NATURALEZA MATERIAL. GENUS, SPECIES, INDIVIDUUM, EJEMPLAR DENTRO DE LA NATURALEZA MATERIAL. ESPECIE COMO CONTENIDO DE APARICIÓN. SURGIMIENTO EN EL CAMPO MATERIAL

Después de todo lo que hasta ahora se ha afirmado sobre el surgir o el nacimiento y el desaparecer, se puede comprender la *naturaleza material* como la totalidad de lo que es la materia formada y nada más, como algo unitario, como una conexión cerrada en sí, dentro de la cual nada nuevo es creado. Hay que pensar la materia prima como un quantum determinado que ni crece ni disminuye. Está en determinadas formas derivadas y en formas desviadas, y hay un paso ordenado de unas a otras. Hay que imaginarse el todo como un movimiento constante sobre la base de impulsos originarios de movimiento, y es imaginable que no se añadan nuevos impulsos, que acontecer natural haya que ver como rendimiento del impulso originario de movimiento. [321] Si la creación de la materia es un principio en el tiempo o hay que imaginarla desde la eternidad, si el mundo estaba desde el principio en movimiento u originariamente en un estado de reposo, si existían primero sólo como elementos aislados y sólo en el transcurso del acontecer natural resultaron mezclas y conexiones, o si desde un principio todas las posibilidades de combinaciones estaban realizadas: todo esto son cuestiones de hechos que no se dejan decidir a priori²¹⁸.

¿Dentro de esta conexión se puede hablar de *genus*, *species* e *individuo*? Claro que no en el sentido de un nexo de generaciones como dentro de la naturaleza viva. La distinción sería aquí acertada en consideración a la peculiaridad del origen. Todo lo que se basa en el mismo número de principios del origen se podría señalar juntamente como *genus* (por ejemplo, todos los elementos juntamente, en cuanto que ellos se remontan solamente a la primera formación), como *species* cada uno para sí lo que está dentro de este género y está calificado de modo especial. (Según esto, los elementos singulares serían especies del *genus* "elemento", los "cuerpos mixtos" particulares serí-

218* En parte ha sido definido dogmáticamente, y en parte no.

an especies de este genus). Si se toman las sustancias mismas como species, entonces la especie está constituida por la materia y la forma. Pero en cuanto las formas son las que especifican la sustancia, es comprensible que el nombre "species" se traslada a la forma. De una constitución de la species por el genus y la diferencia específica se puede hablar en cuanto consistencia de contenido del genus: [322] materia calificada y espacial en cuanto que "cualifica" deja abierto un lugar vacío para la especie. Pero no existe entre este genus y su especie tan "necesaria conexión" como entre color y especie de color. Además no es necesario que diversas consistencias respecto al contenido correspondan a los genera, que se diferencien por el origen de contenido. Las materias mixtas, que están constituidas genéticamente por una pluralidad de principios, forman un género común gracias a esta unidad del origen. Entre las especies de un género puede darse una estrecha unidad, por ejemplo, todas las conexiones en que puede entrar un determinado elemento. Estas unidades serían unidades del origen. Por eso según ellas se debería darles también el nombre de "genus", y designarlas como géneros de un grado inferior de universalidad. Por otra parte hay todavía una mayor universalidad que la del género "elemento" y del género "conexión", es decir, un genus que abarca todo lo que generalmente es "materia formada". Aquí tenemos el género más universal, que designa la consistencia de contenido, que es común a los géneros originariamente separados. A él se subordinan los géneros "elemento", "mezcla", "combinación", de los que cada uno está ordenado al otro, de manera que cada uno se coordina con el otro, en cuanto ninguno de ellos abarca a los otros o alguno de ellos; por otra parte ellos constituyen un orden de grados, en cuanto que cada uno remite a un diferente número de principios. Dentro del genus "elemento" se podría designar como géneros estrictos las unidades, que forma cada elemento con los demás con quienes tiene afinidad; dentro del genus "combinación" las unidades que pertenecen como combinaciones de un elemento. El genus "materia formada" abarca [323] sólo los géneros ordenados sin especificarse allí. Los géneros "elemento" y "combinación" abarcan los géneros en ellos clasificados y alcanzan consistencia de contenido específico en los elementos singulares, sin que dentro de la especie se deban separar una consistencia general y una diferente. ¿Ahora bien, existe en la relación de los géneros estrictos —podríamos llamarlos a la diferencia de más "familias"— a los que las especies pertenecen una especificación de modo que la especie fuera constituida por el genus y la diferencia? Claro que no se puede indicar para todos los combinaciones del hidró-

geno una consistencia común cualitativa que estaría limitada frente a sus peculiaridades específicas (como tenemos en la relación del triángulo con el triángulo retángulo y triángulo escaleno o también en la relación del ser vivo con las diferentes especies de animales). Si tomamos, al contrario, una determinada sustancia, por ejemplo, mármol, y las diferentes "clases" en que "aparece" por ejemplo, mármol italiano y mármol de Silesia, entonces tenemos algo común respecto al contenido y una consistencia específica, la relación de "species universalior" y "species specialior". Y aquí hay grados de diferenciación hasta la "species specialissima"

Es natural decir que esta consistencia común y específica es destacada en la aparición *sensible* de las cosas y que con esta consideración de la aparición sensible se introduce un totalmente nuevo modo de consideración de la hechura natural frente a las formas "objetivas" habidas hasta ahora. Se pregunta si aquí hay que ver una extralimitación no permitida de los límites o un paso permitido, quizás hasta necesario. [324] Si la consideración hecha hasta ahora es "objetiva" y la presente "subjetiva", qué sentido tienen "objetivo" y "subjetivo", esto se debe contestar desde un último análisis del sentido del ser, para lo cual debe llevarse finalmente una investigación sobre géneros del ente y modos del ser. Hemos sido conducidos a la consideración de la hechura material, en cuanto nos interesaba comprender el modo del surgir que se da en el campo orgánico, para comprender a través de la comparación con el modo del surgir, que muestra el campo de lo meramente material. Encontramos allí cosas en común y diferencias del origen, en las que cosas comunes y diferencias del contenido no van en paralelo. La búsqueda de tales diferencias y cosas comunes del contenido nos ha llevado al "contenido" en el sentido del "contenido de la aparición sensible". Ahora podemos preguntarnos si en el campo material la palabra "contenido" en general puede todavía tener algún otro sentido.

"Species", con el sentido literal nos recuerda ya en "visibilidad". Los elementos son especies diferentes (por lo menos *también*) como diversos contenidos de aparición e igualmente sustancias mixtas. Según el contenido de las apariciones los unos y los otros en principio no son diferentes: esto significa que desde el aspecto del contenido de la aparición no se podría llegar a la distinción de los géneros "elemento" y "combinación". En primer lugar lleva a esta distinción una reflexión óptica del origen, como se ha intentado en líneas anteriores, luego la investigación empírica del comportamiento causal de

la sustancia. (No es necesario examinar qué relación existe entre estos dos modos de consideración, el filosófico y el científico-natural desde el punto de vista gnoseológico y del práctico cognoscitivo). [325] La investigación empírica puede establecer el surgir fáctico de sustancias y a la vez un "contenido objetivo" en el sentido de la consistencia material. Ella puede mostrar componentes comunes y diversos en las diferentes sustancias. Así se llega por el camino empírico a los elementos y nexos y "familias" partiendo de unos y de otros. Pero el punto de partida para toda investigación empírica del mundo material es lo percibido sensiblemente, o sea, son las especies en el sentido de contenido de aparición. La elaboración desde el aspecto de ciencia de la naturaleza de estas especies lleva al establecimiento de "contenidos objetivos", así como a su simplicidad o a su ser-compuesto y al modo de la composición. Pero no se deja establecer en esta manera ninguna relación necesaria entre el "contenido objetivo" y la especie intuitiva. No se deja establecer que sólo en base a esta composición y de ninguna otra sea posible o necesaria una determinada especie intuitiva. Donde, al contrario, en el contenido de aparición mismo puede ser resaltado a través de una abstracción intuitiva lo común y diferente, entonces resultan géneros y especies de diferente grado y conexiones necesarias entre ellos.

Donde hasta ahora hablábamos de "species", eran, sin embargo, no los contenidos mismos de aparición, la especie sensible, sino el ente que configura el contenido de la aparición, la forma. Si la investigación empírica demuestra una composición, donde existe para la intuición algo simple, entonces con esto no queda demostrada una composición de la forma, sino [326] se da una referencia a la pluralidad de principios formantes. Lo que está unido por medio de una unidad del origen, constituye un género en el sentido de lo genético. Donde el origen incluye una dotación del que nace con una consistencia común, puede esta consistencia misma designarse como genus. De lo contrario las formas, que son abarcadas por una unidad del origen, deben considerarse como especies, que no son de comprender como especificaciones puras de una consistencia general. Así es posible la diversidad del contenido en la unidad y en lo común del origen. En la unidad del contenido en el sentido de una unidad interior de una especie es necesaria la unidad del principio del que da forma, aunque el dar forma puede presuponer otros principios. En la unidad del contenido en el sentido de lo común de la consistencia de contenido en la pluralidad de especies la común consistencia hace referencia de nuevo

a la unidad del origen en el sentido de un principio que confiere forma.

Así, hemos abierto un sentido del principio fundamental de Tomás: que la igualdad hace referencia a una causa común. El ilumina muy bien, si "causa" es primera causa, en último término el principio que confiere forma, y lo igual una consistencia general en una pluralidad de especies. No hemos aclarado todavía suficientemente para la igualdad de las especies en una pluralidad de ejemplares ni aclarado todavía la otra mitad de la afirmación: que de dos cosas iguales una debe ser causa de la otra (*o ambas proceden de una causa común*).

La investigación precedente del material todavía no ha entrado en los "ejemplares" de la especie y las cosas. [327] Sólo ha sido rozada la cuestión sobre si los fragmentos en los cuales se "presentan" las sustancias deben considerarse como ejemplares y eventualmente como individuos. "Los fragmentos" son partes espaciales y espacialmente separadas de un todo. A las cosas singulares, que acuña una especie, se les llama ejemplares. ¿Es el todo, que aparece en un quantum entero de una sustancia, una especie, y son los fragmentos ejemplares del todo? Hemos designado la materia como especie y entendido por ella la sustancia específicamente calificada o también la forma misma calificadora. El todo es el quantum total de la sustancia (haya que pensarlo como limitado o ilimitado). Esta idea de la totalidad extensiva no está contenida en la idea de especie: incluso aunque se incluye la materia, no es un quantum determinado, que es incluido. La especie se expresa en cada fragmento igual que en el todo. La materia [formada] como quantum es por lo tanto distinta de la especie. El todo como quantum no se expresa en ningún fragmento, los fragmentos no son ejemplares del todo ¿Se puede decir: el todo y sus partes son ejemplares de la especie (por ejemplo, todos los fragmentos reales y posibles de *oro*, ejemplares de la especie *oro*)? En todo caso no el todo y los fragmentos, ya que el todo no existe *junto* a los fragmentos, sino consta *de* ellos; así sólo en ellos y a través de ellos podría ser ejemplar o —como no desmembrados— el único ejemplar. Pero si una especie, en principio, sólo se presenta una vez, se llama al ejemplar singular mismo especie. Y además una tal singularidad de principio no entra en consideración en sustancias, ya que ellas son esencialmente despedazables. Todos los fragmentos son desmembrables, sin embargo, no ilimitadamente²¹⁹. [328] Las sustancias tienen, como todo lo

219* Pronto se señalará dónde están los límites.

material, parte en la divisibilidad de espacio y de materia. Sin embargo la divisibilidad sigue en ellas como en otra cosa material, en cuanto el todo aquí no padece. El todo material es sólo un quantum, ninguna figura conclusa. El todo material debe, ciertamente, tener como cada fragmento singular una configuración espacial, pero *qué* figura o configuración tiene, esto es “casual”: es decir, no se sigue de la especie, sino que es resultado de un acontecer externo. Donde a una cosa material le pertenece específicamente una determinada configuración espacial o también un número limitado de posibles configuraciones espaciales, entonces ciertamente también es todavía posible una división espacial, pero de este modo el todo es destruido. Precisamente por eso se puede llamar a esa tal cosa un “individuo”, un indivisible. Y se habla de “ejemplares” propiamente sólo donde son individuos (en el sentido indicado) en los que se expresa la especie.

¿Qué derecho tenemos de hablar todavía dentro de la mera naturaleza material “de otro material” que de las sustancias? A una pieza de oro no la llamaremos individuo, pero sí a un cristal. Su configuración espacial, y, por cierto, la externa configuración del contorno, que delimita a los cuerpos, no es casual para él, sino corresponde al principio interior de forma, está cimentado en la especie. Materias [formadas] que cristalizan no provienen sólo de cristales separados: hay fragmentos que constan de una cantidad de cristales, y también los cristales singulares pueden “hacerse pedazos”. Esto no afecta al todo de la materia, pero el cristal queda por ello destruido. La estructura interior de la materia [da preferencia a una cierta manera de partición, que hace justicia a ella, pero no hace imposible una división diferente. [329] También las sustancias cristalinas y amorfas tienen su estructura interna, que tiene importancia respecto a su fragmentación. Ellas no tienen, por cierto, ninguna configuración no perteneciente específicamente a ellas y por eso no están para ser fraccionadas en individuos (en el sentido indicado). Pero muestran una particular configuración superficial y no se rompen o destruyen “arbitrariamente”, sino de una manera específica, en donde se revela una estructura material propia a ellas. También aquí es posible en la división proceder prácticamente sin consideración a los límites interiores, pero el resultado efectivo debe ser determinado siempre por los factores externos e internos. Así tenemos también aquí configuraciones de contorno “características”, aunque no específicamente establecidas. Se puede decir: en el cristal está la figura moldeada por la forma interior, pero las circunstancias exteriores cooperan como condiciones más o menos favorables para la acuñación pura de la figura específica. En las otras materias los “dis-

posiciones externas" determinan la figura de los fragmentos, pero la estructura material delimita las posibilidades de la actuación. Un peñasco con su figura característica aparece tan bien como un individuo que como un cristal: aquí como allá existe una unidad de aparición que es lesionada por la partición. Pero el principio formal es otro. Un bloque de granito no es un ejemplar de la especie granito (a lo sumo un ejemplar del *tipo* bloque de granito).

En la concepción atómica se atribuiría a cada sustancia una figura específica "de las partes más pequeñas" (átomos o moléculas). De nuevo, por eso, no serían eliminadas las diferencias de la estructura material: [330] devendrían en diversos principios del "acumulamiento", que en un caso llevaría a una específica figura espacial, en otro no.

Que la pregunta si "ejemplar" e "individuo" significan lo mismo, aquí se debe, pues, contestar: sólo un individuo puede ser ejemplar de una especie. Pero "ejemplar" significa algo diferente que "individuo", y el sentido de individualidad, que se presupone para el ser ejemplar, no es el único posible sentido.

Que la igualdad de las cosas haga referencia a la igualdad de la causa permite la aplicación a la relación de especie y de individuo. Si dos cosas son iguales, entonces pueden deberlo a *un* principio formal interior pueden ser ejemplares de la misma especie material. Una igualdad intuitiva puede también ser el resultado de una pluralidad de factores operantes, eventualmente del juego conjunto de *diversos* factores operantes aquí y allá. Pero debe existir un principio formal dominante que condiciona la igualdad de los resultados.

La pregunta en qué sentido una cosa puede ser causa de otra (y, por cierto, de una igual), depende de otra, si una cosa puede deber su surgir a otra. Hasta ahora el surgir o nacimiento significaba para nosotros el entrar-en-la-existencia y ser formado de la materia. Él entra en la forma de diferentes especies en la existencia, que se presentan como sustancias, fragmentos de sustancias, individuales hechuras materiales. La "disposición" de todas estas hechuras materiales consiste en la dependencia recíproca, de manera que cada *suceso* en el mundo material puede ser considerado como *causa* de otro. [331] Además las materias, de las que otras son constituidas, pueden ser llamadas "causas" (en otro sentido de la palabra), o con más propiedad su forma interior o naturaleza, que es lo eficaz en ellas. La naturaleza de las cosas y el acontecer natural —las causas intramundanas— presuponen a la supramundana, la *prima causa*, a través de la cual todo es

lo que es, y es *lo* que es, y puede actuar lo que actúa. Una causalidad, gracias a la cual dentro de la naturaleza material un individuo produciría a otro, no se puede descubrir. El *genus* se designa como una conexión genética, pero génesis aquí es origen óntico desde un principio formativo, no es el surgir o nacimiento de un individuo por uno que genera.

§ 18 NUEVA RELACIÓN DE FORMA Y MATERIA EN EL ORGANISMO.
ENTELEQUIA. GENUS, SPECIES, INDIVIDUUM, TYPUS.

El nexo de generación se da sólo entre individuos vivos. En la naturaleza material el surgir significaría o primera formación de la materia o transformación de la ya materia formada para nuevas sustancias, en que la transformación no es atribuida a las materias constitutivas, o sea, a sus formas. Los cristales parecen ser las hechuras materiales, en las que la naturaleza material es más cercana a la naturaleza orgánica, en cuanto ellos son individuos de una forma espacial específica y configurada desde el interior. Pero no hay una conexión de generación entre estos individuos. Donde se presenta una acción completamente nueva, ahí debe haber también un ser diferente y una forma interior diferente. La configuración desde el interior parece ser común al cristal y al organismo. Pero cuando la configuración aquí y allá es generalmente diferente, entonces será también la formación del interior. Cuando una solución se cristaliza, entonces una sustancia soporta una transformación de su estructura material [332] y alcanza allí primero la posesión actual de su estructura "propia" y de la configuración espacial específica perteneciente a él. Es esto un proceso temporal dentro de la hechura material. No sucede ninguna invasión hacia fuera, no se incluye ninguna nueva materia. Y cuando el proceso de cristalización se termina, continúa la sustancia en la forma alcanzada, sin que suceda nada más desde el interior.

El organismo, que se construye a sí mismo, se extiende continuamente sobre sí mismo, introduce materias de construcción en sí y las "organiza". Si nada sucede desde el interior, cuando la hechura persevera en rígido estado, o sea, sólo está sometida a acciones externas, entonces ha dejado de ser organismo. Por lo tanto, ya en el individuo vivo singular la relación de la forma con la materia es otra que en la hechura meramente material que está muy cercana a él. En las cosas

materiales el ser es el resultado de la formación, en los seres vivos la formación misma es su peculiar ser, su vida: ellas se forman a sí mientras son. La estructura y la recepción de sustancias de construcción tienen lugar con la ayuda de movimientos que proceden desde el interior. El organismo transforma primero las sustancias recibidas en tales que entran en él mismo, para que puedan llegar a ser partes de sí mismo. Sólo cuando esto ha sucedido, ellas son "organizadas". Aquí evidentemente el "dentro de" tiene un doble sentido al que van paralelos diferentes grados de la formación. La recepción de alimento es ante todo sólo en el sentido espacial un tomar fuera hacia dentro. Las sustancias recibidas son, mientras permanecen, lo que son, cuerpos extraños en el organismo. Ellas primeramente tienen que ser transformadas en dichas sustancias, de las que él mismo [333] está constituido antes de que ellas pudieran ser formadas para él: la "digestión" se presupone para "conservación" y "crecimiento". La transformación de las sustancias es algo que hemos conocido ya en la naturaleza material: la concebimos como una nueva formación de la materia, que no es de pensar como efecto de las formas que se presuponen en el orden de la naturaleza, sino como formación supramundana. La necesidad de tal transformación para la conservación y crecimiento del ser vivo indica en el sentido de que sólo las sustancias determinadas pueden estructurar el cuerpo vivo, dicho tomísticamente: que determinadas disposiciones de la materia están presupuestas para la recepción del alma, análogamente como están presupuestos los elementos para la unión.

¿Cómo, pues, hay que entender la transformación de la materia así dispuesta en un organismo, es decir, la *animación* y la *organización* en el sentido de la configuración de las sustancias en un todo organizado? En cuanto se lleva a cabo la animación, desde el primer momento de la existencia de un ser vivo, se organiza a sí mismo, es decir, se configura progresivamente hacia un todo articulado. La organización es un proceso dirigido hacia un *fin*: ella trabaja en una configuración determinada del individuo: en la que el individuo se desarrolla completamente, y en la que la forma se ha efectuado puramente. Por eso la forma viva merece el nombre de *entelequia*. Ella repercute en los movimientos, que produce las necesarias sustancias de construcción en la transformación y ordenación de las sustancias. El objetivo, al que se dirige la formación, es un todo que en su totalidad como en cada parte continúa el modo de ser del principio formativo: es decir, acción viva, adecuada. El "organismo", en el sentido de individuo vivo, adecuadamente activo o el "ser vivo" designa [334] un

genus en el sentido del origen desde un principio igual, precisamente de una forma viva, de una entelequia, y en el sentido de una consistencia, precisamente de lo que designa la palabra "organismo", finalmente en el sentido de entorno de todos los individuos que surgen de esa manera y encarnan esta consistencia de contenido. El genus, tanto en el sentido del principio formativo como en el sentido de la consistencia de contenido, aparece sólo en forma especificada. No hay simplemente ningún organismo, sino solamente organismos específicamente calificados, y ninguna entelequia, que forma generalmente sin formar específicamente. Lo formado específicamente en su totalidad no es meramente una sustancia, que se presenta como *un* todo material y deja un desmembramiento, que no elimina el todo, sino que se presenta en forma de individuos que son ejemplares de la especie. Así ella designa una consistencia de contenido que encierra en sí la del género, y a la vez un círculo de individuos que es abarcado por el del género. Y cada individuo tiene su entelequia.

Ahora hay que preguntar cómo es en la consistencia de contenido la relación de lo general con lo específico e individual (en el caso de que esto todavía designa una consistencia de contenido sobre la de la especie) y cuál es el tipo de nexo de generación entre los individuos de un género y su especie. Tomás pone allí el mayor énfasis en que el individuo, lo que es, lo debe a *una* forma sustancial, el hecho de que, por tanto, una forma no general, especial y eventualmente individual existan *una junto* a otra y actúen. Este tilo precisamente por el hecho de que es "tilo", también es árbol, planta, organismo. Y precisamente por eso ya que es organismo, debe pertenecer a *una* especie: *o* [335] ser tilo o encina, etc. (En este lugar nos desentendemos de la relación de especies más generales y especiales). Genus y species están formalmente constituidos en su mutua pertenencia; la especificación es como la *genuina* especificación independiente de la materia, que será formada; en este sentido podemos aquí decir también que la igualdad de especie, lo común de su consistencia general, hace referencia a una unidad del origen óntico.

Este tilo no sólo se diferencia numéricamente de aquél, tampoco sólo porque éste está en otro lugar que aquél o en el lugar en el que aquel estuvo antes, ellos tampoco son uno completamente igual. Ellos tienen en común la consistencia general y específica, pero este tilo es un ejemplar más vistoso que aquél. Si por especie se entiende la aparición sencilla, entonces se puede designar toda la concreta consistencia de aparición de un individuo como species specialissima y en ella

poner de relieve las consistencias más generales. Pero con esto no se dice que detrás de la consistencia concreta está una forma sustancial, que sería la genuina especificación de una consistencia general: dicho de otra manera: que la entelequia, que es activa en el individuo como principio formativo, todo lo que es, lo tiene por *τέλος*. Dos semillas completamente iguales de la planta madre: y sin embargo una da un árbol frondoso, la otra un árbol raquítico. Tal vez la relación sería al revés, si una hubiera sido plantada en el lugar de la otra. Son las "situaciones externas", las que han llevado a diferentes resultados, fuerzas formadoras externas, que junto a la forma sustancial han actuado [336] en la configuración del individuo. O no encontraron aquí las mismas sustancias de construcción que allí y por eso ninguna materia igual favorablemente dispuesta desde el interior para la formación. O la dirección natural de crecimiento fue entrecruzada por las relaciones espaciales: de nuevo un impedimento material que se opone a la formación sustancial. Así se puede entender la peculiaridad individual "de *ratione naturae*". ¿Pero debe ser así en todas las situaciones? Las diferencias de las condiciones externas pueden apenas ser perceptibles y las diferencias del desarrollo muy pronunciadas: ¿entonces no debe buscarse el principio de la configuración individual en el interior, en la entelequia? Con todo, queda la posibilidad de buscar en las partes materiales de consistencia de la semilla el motivo para la diferencia del desarrollo. Es la entera consistencia individual del organismo de *ratione naturae*, entonces es ella en la relación con la forma sustancial "casual", y la "*species specialissima*" no es forma auténtica y ni especificación del *genus*. Según esto como *télos* de la entelequia hay que considerar el organismo como ejemplar de la especie. Ella forma el organismo hacia un todo cuya actividad no sólo está allí ordenada para sostener en él mismo la especie, sino para construir nuevos ejemplares de la especie.

Lo que se transmite de individuo a individuo, parece según esto, ser la especie. El que precisamente por eso el *genus* debe ser transmitido, ilumina en base a la relación de *genus* y *species*. Antes se suscitó la pregunta, cómo se debe entender la transmisión: si como la configuración de [337] nueva forma por la antigua. Después todo lo que ahora se ha dicho sobre la formación, esto parece excluido. Como en la naturaleza material los elementos se unen en las materias mixtas, en cuanto que ellos construyen la materia correspondientemente dispuesta para una nueva formación, así los organismos crean nuevos ejemplares de su especie, en cuanto configuran la apropiada materia para una nueva entelequia, sin poder darle esta misma forma viva. Si bajo el

influjo de condiciones externas los ejemplares de la especie no sólo configuran como individuos diferentes por su contenido, sino bajo iguales condiciones surgen *tipos*, es decir, grupos de individuos con una consistencia de contenido general que entra sobre el contenido de la especie (referencia con esta misma existencia de contenido), entonces son estos tipos tan poco como los individuos especificaciones de la especie, sino causalmente en la relación con ellos. ¿Pero cómo hay que concebir esto, si la peculiaridad típica se transmite y si por el cruzamiento de diferentes individuos se originan nuevos tipos? ¿No se está presionado a hablar de una transformación de la forma sustancial y de una nueva configuración de formas desde otras? En la reproducción de la peculiaridad típica (y asimismo de la originariamente individual, que se da a través de la reproducción en lo típico de la "familia") es posible la significación que la disposición de la materia que se da en los ejemplares de un tipo desde las externas condiciones de vida, en los generados igualmente que en los individuos generales modifica en manera típicamente igual el resultado de la forma específica, de modo que lo transmitido propiamente sería la materia así dispuesta de una o de otra manera. [338] Si a través del cruce de "razas" diferentes se crea una nueva variedad, entonces hay que pensar de nuevo en que el proceso de la fecundación (análogo a la combinación de elementos) hace una materia dispuesta en nuevo modo. ¿Pero cuál es la especie, que en esta materia se hace eficaz: la de uno u otro individuo generador o una nueva especie? Aquí podemos hablar tan poco de una unión de la especie con otra nueva, como en el caso de la igualdad de individuo generador y de individuo generado de la forma específica, como es de considerar transmitida la forma nueva de la antigua o la forma específica de una combinación como hecha de las formas de los elementos. Debe hablarse de una nueva "especie", para cuya presentación se debe suponer otra determinada y el cruce de sus ejemplares. Que existe un ordenamiento firme para la entrada de nuevas especies viene a indicar aquí que no es posible el cruce caprichosamente entre individuos.

La forma del individuo constituye el límite entre la naturaleza material y orgánica. La estructura formal se encuentra ya en el campo inferior, pero esta forma encuentra en el superior una más rica realización y un nuevo modo de ser. El campo material consigue esta forma sólo en sus hechuras o formaciones más elevadas²²⁰. Para el

220* La frase muchas veces citada por Tomás y tomada del Pseudo-Dionisio, de que los términos de un campo y los comienzos del siguiente se tocan, encuentra aquí su realización.

campo orgánico ella es esencial: aquí nada, que es, puede existir de otro modo que en esta forma. Y a esto corresponde el orden de nacimiento, según el cual surgen los individuos orgánicos. El *genus* aparece especificado en individuos. Cada individuo lleva su forma específica en sí como una entelequia vivamente eficaz, que configura su materia. [339] La materia no es arbitraria, sino que se presupone una materia determinadamente dispuesta para cada especie y para todo el género. En principio sería pensable que todas las especies posibles fueran puestas en la existencia por la primera formación (creadora). La otra posibilidad es que un pequeño número de especies existiera originariamente y surgieran nuevas en un determinado orden por medio del cruce, además por medio de la acción de numerosas condiciones externas cada especie se expresara en diferentes tipos. Además es igualmente pensable que cada especie en primer lugar sólo existiera en uno o dos individuos de la misma estirpe y todos los demás por procreación salieran de ellos, como que una pluralidad de individuos iguales entraran en la existencia gracias a la primera formación²²¹.

§ 19. SIGNIFICADO ÓNTICO UNIVERSAL DE GENUS, SPECIES, CATEGORÍA. "MATERIA FORMADA"

Según esto hemos llegado a la posibilidad de que los diferentes significados de *genus*, que se presionan en diferentes relaciones, se confronten, y alcancen una impresión conceptual firme. En la investigación material ante todo se ha designado como *genus* lo que está en conexión de *generación* (entendida generación como procreación de individuos por medio de otros individuos). Más tarde se dio el "*genus*" como unidad *genética* en otro, y, por cierto, en un triple sentido: 1º como unidad del *origen óntico*, es decir, de los principios formativos, 2º como algo común de la consistencia de contenido en la que está constituido por estos principios; 3º como totalidad de los individuos de la misma consistencia y del mismo origen. [340] Los individuos de un *genus* en este sentido no necesitan estar en una conexión de generación. La generación (como procreación) es un modo

221* El relato de la creación da sólo para el hombre la decisión real entre estas posibilidades de principio, para los animales el relato sobre el diluvio muestra una señal, pero ninguna indicación totalmente clara (Gn 6, 19 y 7, 2).

especial de surgir empírico, que pertenece a un género determinado. Por eso a lo que está en la conexión de generación, será mejor dar otro nombre, por ejemplo el de *estirpe*.

Una unidad de principios puede todavía significar algo diferente. El *primum principium* es el mismo para todas las criaturas, por eso la génesis originaria de este mismo principio como del que da el ser, no produce ninguna limitación de géneros dentro del ente. La primera diferenciación resulta precesamente de este principio, en cuanto que no sólo es el que da ser, sino el que da *forma*, es decir, el que da al ente su forma sustancial. Lo que inmediatamente entra en la existencia por medio de esta formación a través del primer principio es homogéneo por una estricta unidad del origen, aunque la formación constituye la cosa como una diferente especie. Así se caracteriza el *genus* de los elementos. Lo que por medio de la primera formación no entra inmediatamente en la existencia, sino que tiene una *génesis empírica*, en la que se añade el orden de la génesis empírica como principio general unificador: lo que surge a través del movimiento y la unión de los elementos constituye un *genus*. Lo que pertenece por dicha unidad de la génesis empírica (es decir, elementos y conexiones) es a la vez una unidad *sustancial* o *material*. La primera formación, que al mismo tiempo es posición en la existencia, es formación de la materia. La cosa primariamente formada y lo que de ella brota en la génesis empírica da la totalidad de lo que se constituye como *materia formada* y como tal tiene un característico [341] *modo de ser*. Lo que tiene parte en este modo de ser, esto constituye una forma básica del ente, una *categoría*. No es una categoría puramente formal, si “materia” debe entenderse en el sentido material de una materia que llena el espacio. Pero contiene en lo “formado” un lugar vacío que debe llenarse materialmente por las diversas formas sustanciales. Si todavía se concibe “materia” también formalmente, entonces volvemos a aquella categoría formal que abarca a todo ser finito (= criaturas). Si al contrario hay que entender materialmente lo “formado” lo mismo que “materia”, entonces la “materia formada” designa una “forma material”, un determinado campo del ser. Pongamos la “forma material” como corresponde a la materia que llena un espacio, entonces todo lo que pertenece a esta categoría a través del orden del origen empírico está en una relación regular: en relación de la *naturalidad material*. Tanto las formas determinadamente calificadoras como la unidad de materia y forma específicamente calificantes hemos designado como especie.

§ 20. LA CATEGORÍA DE LO ORGÁNICO O VIVO. FORMA, MATERIA, MODO DE SER, ORDEN DE ORIGEN

Si hay que abordar lo *orgánico o vivo* como una nueva categoría, entonces debe tener frente a lo material un *nuevo modo de ser*, y esto significa al mismo tiempo un nuevo sentido material de "forma o "materia", eventualmente también de ambas, por tanto, una nueva *relación de forma y materia* y con esto, una *génesis diferente*. Todo esto de aquí ya se ha apuntado. Lo característico de la génesis es que en cierto modo se continúa la génesis óptica en la empírica: la *formación* se hace *proceso temporal*, y con esto [342] la forma deviene *entelequia* vivamente eficaz, que no sólo forma la materia dada a ella, sino continuamente se apropia y organiza nuevas materias; el modo del ser deviene vida como desarrollo que se dirige a un fin con todos los movimientos, actividades, transformaciones, etc., incluidos en el desarrollo desde el interior. Es, pues, necesario hacer comprensible a partir de lo que limita el campo de lo orgánico como una categoría las ulteriores características de este campo: que el ente de este campo está constituido como individuo, como organismo, como ejemplar de una especie.

Lo que el ser da a la cosa material, aquello *por lo que es*, es su forma sustancial. Ya que lo que da el ser, él mismo debe ser actual, se llama la forma al acto de la materia y a la materia que sólo entra a la existencia a través del acto, es decir, obtiene participación en el ser de la forma, *potencia*. Así como la potencialidad de la materia, por así decirlo, es superada por la actualidad de la forma, del mismo modo la forma asume igualmente en la materia algo de su rigidez y potencialidad. Su actualidad no es pura actualidad. Ella no está por sí misma en la materia, sino a través de un acto creador del que él sólo es acto puro. Ella está allí como una impronta de este acto creador, y su ser es perseverar sin vitalidad interior. La *entelequia* es la forma sustancial de la materia vivificada. Es el acto de la materia, en la que entra y a la que da el ser, aquel modo característico de ser que llamamos "vida". Según el orden del origen óptico es ya una materia formada, en la que se introduce y en la que entra en lugar del ser meramente material que da forma. [343] Esta materia ya no es puramente potencial, y por tanto tampoco es ilimitadamente receptiva, sino sólo para una nueva formación determinada en ciertos límites y accesible para una actualización de determinadas posibilidades. Tampoco la entelequia es puramente actual. También ella debe su ser en la materia al acto creador. Pero está allí no meramente como una rígida impronta,

ni su ser es simple persistir: es *fuerza viva*, como si fuera algo del soplo creador que en ella se hubiera quedado, y su ser es acción viva. Esta fuerza está limitada, dirigida a un objetivo finito y con eso determinada en una dirección: un quantum determinado determina una materia calificada para organizar en una figura determinada. De esta delimitación de su ser, de su tarea, de su materia resulta la "concentración" de esta materia en la forma del individuo y a individualidad de la inteligencia misma. La unidad del origen óntico y la unidad del modo de ser condicionado así, para el que es esencial el modo de unión material, da la posibilidad de una pluralidad de enteiquias iguales en una pluralidad de quantos iguales de materia calificada igualmente, y con esto una pluralidad de individuos iguales. La unidad del modo de ser junta todos los individuos que participan allí, en la *categoría de la materia vivificada*, de la *orgánica* o *viva*. La unidad del origen óntico, es decir, del impulso creador, que "reparte" un quantum determinado de la materia determinadamente cualificada en una pluralidad de enteiquias, une a estos individuos en un genus en el sentido de la génesis óntica. La peculiaridad de la enteiquia como tal y de su telos, del organismo, produce [344] el genus como una consistencia igual de contenido de todos los individuos que le pertenecen. Por otra parte, el genus limita como unidad del origen y del contenido el círculo de individuos a él pertenecientes. La posibilidad de una diferenciación cualitativa de la enteiquia que es equivalente a una diferenciación del telos, en el marco de una consistencia de contenido, que es designado como "enteiquia" y "organismo", produce la posibilidad del separarse del genus en diferentes especies, cuya consistencia cualitativa hay que dividir en una común general y una específica separada, al mismo tiempo produce la posibilidad de la separación de los individuos generalmente iguales, de los que cada uno está unido en sí a través de una igualdad específica.

La especificación del genus es pensable simplemente en base a la génesis óntica, es decir, como una diferencia originaria de las enteiquias. Pero es también pensable como unida a un camino de génesis empírica: una pluralidad de enteiquias iguales podría distribuirse en quantos materiales por calificación parcialmente igual. Entonces el resultado de la formación de la materia a través de las enteiquias mostraría variaciones diversas de un telos, o sea, diferentes "acercamientos" al telos. Además es posible la inclusión de la generación en el orden de la génesis. Hemos entendido generación como disposición de la materia para la recepción de una nueva enteiquia a través de la fuerza formativa de una enteiquia ya existente. Habría que pensar en

la nueva enteleguía como nueva frente a la anterior específicamente igual. Pero podría la materia disponible a través de los influjos de otras fuerzas formadoras, a las que subyacen ellas junto a la formación por medio de la enteleguía, experimentar una variación [345] en base a la cual también el nuevo organismo, a pesar de la igualdad de la enteleguía, mostraría desviaciones de la anterior. Finalmente, el cruce de individuos distintamente calificados (sean diferentes ejemplares de la misma especie o ejemplares de diferentes especies) puede ser según el orden de la génesis empírica la condición para la aparición de nuevas especies. (Estas posibilidades forman la base ontológica para diferentes teorías biológicas de la evolución).

§ 21. CONSTITUCIÓN DEL VIVIENTE “DESDE ABAJO” Y “DESDE LO ALTO”

Las últimas investigaciones acercan a una respuesta sobre varias cuestiones que se suscitaron por medio de la concepción natural de la obra *Conversaciones metafísicas*²²². Se ha hablado allí de unos impulsos oscuros, sin forma hacia el ser y la configuración, de “ideas” guías y del “logos” guía, que dan al impulso oscuro un fin y una dirección y posibilidad de configuración. Ahora podemos entender la contraposición de las expresiones “desde lo alto” y “desde abajo” en cierto sentido. Todo lo que es, es por un principio único de todo ser: incluso lo que no es más que pura receptividad para ser y forma, *la materia*. Pero ella, en cuanto está quitada de aquel principio y opuesta a él, en cierta manera está puesta como un segundo principio, el juego de las formas y fuerzas que en ella están puestas, está abandonada a sí mismo o mejor a la legalidad que allí rige. En este mundo “desde abajo” puesto desde el espíritu, la naturaleza material despierta la vida, de nuevo como despertado “desde lo alto”, sumergido en la materia dispuesta para eso. Podemos entender “la vida” no como impulso oscuro y sin forma, que habría que poner de manera absoluta, y [346] la naturaleza animada no como algo demoníaco. Vida es para nosotros el ser del viviente. Lo que hace lo vivo viviente es la forma individualmente constituida, determinada en una dirección y fuerza, más propiamente: *la fuerza formada*. Con esto se indica lo que más adelante se expondrá de manera más cercana, que en la enteleguía misma hay que distinguir un factor todavía formal (calificador) y uno “material” (es decir, en sí

222 Cf. nota 97, p. 402.

sin forma) y correspondiendo a su ser)²²³. Como un “mundo inferior” se puede concebir también la naturaleza viva, en cuanto que también ha salido del espíritu y está abandonada a su evolución determinada-mente ordenada. Se habló de esto en la obra *Conversaciones*, de que para cada ámbito de configuración sólo había que tomar una idea conductora (como en las plantas), que actúa en la enteiquia; las múltiples configuraciones fueron consideradas como más o menos “proyectos” logrados respecto a esta idea. Sin embargo, con eso se ha dejado demasiado a merced de la “casualidad”.

La tentativa de fundamentar el sentido de “genus” y de “species” llevó a atribuir a la enteiquia una específica determinación de dirección, sin embargo ninguna que determina lo que ha formado ella hasta lo último, en cuanto el resultado, el quid bien determinado de los individuos, no sólo a través de la enteiquia, sino también está determinado por las presupuestas formas materiales “inferiores” y fuerzas. Así son la característica individual y las variaciones típicas de la especie desde el punto de vista de la enteiquia resultado casual, pero desde el punto de vista del logos son como una posibilidad fundada en el juego ordenado de las fuerzas²²⁴.

[347] La investigación de la reproducción ha enseñado a entender en qué sentido brota un individuo de otro y cómo ahí los “modos” a la vez son conservados y variados. También la posibilidad de una evolución en línea ascendente se ha hecho comprensible en cuanto que es pensable en un orden del origen, según el cual ciertas especies serían supuestas para el surgir de otras y las últimas serían de superior modo de ser que las anteriores. Por otra parte se hace inteligible la “degeneración” en cuanto la enteiquia no sólo es forma, sino también fuerza configuradora, que, cierto, se extiende sobre el individuo, y eventualmente a través de una larga serie de individuos sobre una “raza” entera, pero se agota en sus rendimientos²²⁵.

223* Cf. pp. 478 y 508ss.

224* Aquí hay que recordar la diferencia de la Providencia divina de predestinación y de la permisiva en la teología tomista.

225* Naturalmente los factores particulares, que colaboran en la generación, y su papel de colaboración deberían ser examinados más exactamente para comprender más de cerca los posibles rendimientos de la enteiquia, su alcance y sus límites.

§ 22. LA DIFERENCIA ENTRE LO ANIMAL Y LO MERAMENTE ORGÁNICO. CUERPO Y ALMA. SUSTANCIA, POTENCIA Y ACTO DEL ALMA. FUERZA ANÍMICA. SUBJETIVIDAD. SPECIES E INDIVIDUUM. CONSTITUCIÓN DESDE ABAJO Y DESDE LO ALTO

Donde hay un modo de ser peculiar y, lo que dice lo mismo, un especial sentido material y una relación particular de forma y materia, de acto y potencia, allí tenemos una categoría propia. Así se han delimitado mutuamente naturaleza material y naturaleza viva. ¿Existe también este corte radical entre el reino vegetal y el reino animal? ¿Es el "alma del animal" una forma diferente en general del alma de las plantas? También ella es entelequia, lo que ella forma (es decir, el resultado de la formación) individuum, organismo, ejemplar de una especie. El orden del origen empírico es análogo para la planta y el animal, igualmente el origen óntico. ¿Debemos ver, según esto, al animal y a la [348] planta como especie del genus "organismo" o "ser vivo"? Entonces llegaríamos dentro del genus a los diferentes grados de universalidad de especie. Allí las particulares especies de plantas y animales no están simplemente una junto a otra, ya que las especies particulares de plantas y de animales no están simplemente una junto a la otra, sino tienen una correspondencia las unas entre sí y también frente a otras. Por esto, es también el orden del origen un *análogo*, no *el mismo*. Hay ciertas especies de plantas que están presupuestas para otras, y ciertas especies de animales para otras, pero no ciertas especies de plantas para ciertas especies de animales y tampoco las especies de plantas como totalidad respecto a toda la especie de animales, así como la naturaleza material está presupuesta para la naturaleza, para el mundo de plantas y animales: no es posible el paso de uno a otro.

Lo que hemos encontrado como esencialmente nuevo para el animal frente a la planta, era el irrupción del "interior". El ser de la forma sustancial es aquí no sólo vida, como configuración de una materia muerta para el organismo, sino vida interior, un sentirse en el cuerpo vivo y un dominio del cuerpo en movimiento "libre", que no sólo está inmediatamente al servicio de la formación del organismo. Con esto la "vida" ha recibido un significado completamente nuevo (como ciertamente también el nombre de "ser vivo" ya en el sentido más amplio del "organismo", ya sólo usado para los animales). Es un ser, que es inmaterial todavía en un otro sentido del que están las formas de las materias muertas y vivas. Tampoco la forma material y la entelequia son materiales (en el sentido de la materia que llena el espacio), pero están orientadas a la materia como lo que le da la forma y se manifiesta en ella. La vida, que además es propia del alma del animal, se des-

arrolla [349] también en vínculo con la materia, pero como una vida llena de sentido en sí y según su sentido independiente de la materia. El tormento, que se manifiesta en los ojos de un animal herido, pertenece a otro mundo en cuanto este cuerpo entero animal (aunque lo veamos no como cuerpo inerte, sino precisamente como vivo, de un cuerpo formado desde dentro), e igualmente la dependencia, que une al perro con el señor, el cuidado con que vigila su señal, la prontitud con que obedece sus mandatos. Designamos esto que ocurre en el alma del animal con el nombre que usamos en la vida anímica del hombre. Seguramente no se trata de lo mismo aquí y allá, así de seguro que no se trata de un mero equívoco y tampoco de una proyección sentimental y transposición (como en la interpretación anímica de figuras y movimientos y el reino vegetal), sino una analogía genuina forma el fundamento objetivo para este modo de expresarse. Así está claro que el alma del animal es todavía algo diferente de la forma del cuerpo; algo, que se manifiesta no sólo en la configuración del cuerpo, sino en una vida *propia*, aunque también pueda esta vida propia aparecer al exterior sólo por las configuraciones características del cuerpo. Las configuraciones sensibles, a través de las que esto sucede, hablan un lenguaje simbólico propio y constituyen un nexo que resalta de la conexión entera de las apariciones sensibles del cuerpo.

Cuando llamamos a esta vida anímica interior un ser inmaterial, entonces esto está señalado negativamente. Si la llamamos espiritual, entonces hay que preguntar en qué sentido hay que entender aquí "espiritual". En cierto sentido, en el de espíritu objetivo, [350] también el ser de la forma material y de la entelequia es espiritual, en cuanto que éste como aquél es ser actual e imagen del supremo ser actual-espiritual, del acto puro, personal. La entelequia es en el grado superior imagen del ser originario en cuanto que es vivo y movido desde sí mismo y moviendo lo demás. El alma del animal no es todavía personal-espiritual —no es señor de sí mismo y no es transparente a sí mismo— pero ella está más cerca a esta suprema forma de lo espiritual que la mera entelequia. Ella tiene una "*huella*" de sí misma y del acontecer en ella, que es como un primer grado del ser transparente intelectual, una sensibilidad para lo que encuentra desde fuera, que es como un primer grado intelectual del ser abierto, un *reaccionar* al encuentro con cuerpo y alma, que es como un primer grado del libre obrar y del dominio personal del cuerpo. Si los grados de la espiritualidad son equivalentes a los grados de la actualidad, entonces hay que designar también el ser del alma animal como un modo peculiar de la actualidad, o sea, como una relación característica de acto y potencia.

Cuerpo y alma del animal no están adheridos entre sí en el mismo modo como la forma material (o la entelequia) y la materia que le pertenece. La materia, que por el alma del animal es formada en el cuerpo vivo, está formada por ella, en cuanto que es entelequia, formada para el organismo; pero en cuanto que es todavía algo más que entelequia, lo forma para lo que él, como cuerpo, es y lo utiliza en el modo característico a él; así lo retira de sí en cierta manera —precisamente con eso se da la separación de un “exterior” y un “interior”— y [351] lo convierte en un instrumento manejable, en algo libremente movable en el espacio. Ella tiene un espacio de acción más grande que el que tiene en la forma de su propio cuerpo la parte de materia perteneciente a ella: sus posibilidades de acción se extienden sobre un cierto círculo de la naturaleza material, que le es accesible por los movimientos de su cuerpo: su *entorno material*; a la vez se extiende al *mundo orgánico* y al *mundo animado* de este entorno; y, por cierto, son para cada uno de estos ámbitos y dentro del ámbito para diferentes especies diferentes posibilidades de acción. Todo este entorno es “materia” para la fuerza formadora del alma del animal. El cuerpo es sólo una parte de materia que le está ampliamente sometido como lo cercano e inseparable, al mismo tiempo aquello de lo cual ella necesita para la mediación de toda la actividad que va más allá de él. Se puede decir que todo su entorno está en potencia respecto a las acciones que pueden llevarse a cabo allí a través del alma del animal, y que ella misma es el correspondiente acto de esta misma potencia (por otra parte es el ser actual, en donde el alma del animal dirige su ser potencial, sometido en el mundo exterior, cuyo acto es). Con todo, no es un puro acto. Lo que el alma del animal es y puede hacer, es esto y hace ella cada vez actual sólo en una pequeña parte, lo otro es potencial en ella, y ella es respecto a esto potencial. Y la actualización de lo que es potencial en ella no está en su poder; está ligada a los rendimientos de fuera, de manera que su propio específico ser sólo puede llegar a ser actual a través del ser actual que no es el propio suyo. Todas sus acciones en el mundo exterior y también todos [352] sus movimientos interiores son *reacciones*, hacerse actual de su propio ser en el contacto con los extraños. Y cada contacto de estos que llamamos como interiormente sentida “sensación” es transmitido por medio del cuerpo. Así es el alma no sólo acto para la potencia de la materia del cuerpo, sino acto para una plenitud total de las potencias de su entorno e incluso en posesión de potencias que están necesitadas de los actos formativos desde el entorno, para pasar a su acto específico. El alma está ordenada en un todo más grande, que es una unidad de fuerzas formativas y de materia a formar. Ella

constituye un centro de acción en este todo. Es espacial allí a través de su cuerpo y es y obra todo lo que ella es actual y potencialmente, lo que obra y puede obrar en su cuerpo. El alma no tiene vida fuera del cuerpo, aunque no agota su vida en formarlo.

Conforme a esto, llegamos dentro de lo anímico mismo a una separación entre acto y potencia. Esto ofrece algunos problemas nuevos: ¿Es el alma forma del cuerpo como un todo o sólo por lo que ella es actual? ¿Es lo que ella es actual, acto y forma en relación a lo que ella es potencialmente? ¿Y lo que ella es potencialmente hay que considerarlo como materia para esta forma (o eventualmente para otros)? Para responder a estas preguntas hay que pensar que en la estructura del alma hay que distinguir entre lo que constituye su esencia, lo que ella debe ser duraderamente, si ella no debe dejar de ser alma, y entre lo que a ella le corresponde como propiedad duradera, pero que no pertenece a la esencia misma y lo que incluye en sí la posibilidad del paso a algo diferente: a las [353] situaciones pasajeras que llamamos actos por su modo de ser. Estos tres grados en la estructura del alma son designados con los nombres de *sustancia*, *potencia*, *acto*. Sustancia del alma es lo que la constituye como ser, aquello por lo que ella es (correspondientemente lo que en las hechuras materiales es la forma sustancial). Para esto es característico el hecho de que es algo que llena el tiempo, por lo tanto algo duradero, que llena su duración con una consistencia cualitativa que permanece en mutación. Lo que cambia son modificaciones cualitativas de la consistencia permanente, sin embargo con el cambio de la consistencia cualitativa va de la mano un cambio de ser. Lo persistente es duraderamente actual, pero delimita un círculo de posibilidades para los modos cualitativamente cambiantes, así que lo que actualmente persiste pertenece esencialmente a una consistencia en potencias. Pero ya que lo persistente sólo puede ser actual en uno de los modos cualitativos que cambian mientras la duración total de su ser, tiene que ser actualizado siempre por lo menos una de las potencias pertenecientes, y este modo cualitativo actual es lo que se llama un *acto anímico*. Forma sustancial o esencia del alma es según esto la consistencia cualitativa persistente que califica²²⁶ un quantum, la fuerza anímica, y la estructura formal que le une a una consistencia de potencias y actos anímicos cambiantes. Lo que es posible para el alma en potencias y actos cambiantes, está limitado por su sustancia: por eso puede ésta como forma y acto ser señalada en relación con la consistencia cambiante. Pero lo que es actualizado cada vez por la existencia potencial no

226* Cf. pp. 478 y 508ss.

depende sólo de la forma sustancial. Pero lo que cada vez es actualizado por la consistencia potencial depende sólo de la forma sustancial. Se ha dicho de los [354] actos cambiantes del alma del animal, que son reacciones a lo que le sucede desde fuera. Y según esto lo que es el alma potencialmente a través de su forma sustancial propia y a través de las formas que le vienen de fuera debe ser actualizado.

Para entender esta formación del alma desde fuera se debe explicar más claramente todavía qué es lo que se designa como su consistencia cualitativa persistente y cambiante.

El león, el zorro, el oso, etc., no sólo son especies de animales según su índole corporal según diferentes especies de animal, sino que tienen también una propiedad anímica específica. Lo que especifica y anímicamente caracteriza al león, al zorro, etc., es lo que persiste en él actualmente. Pero hay algo vivo en ellos en aquello que en ellos va y viene, en su hambre, en su furia, en su dolor, etc. Estos nombres designan especies de actos anímicos, y conforme a ellos se especifican las potencias anímicas correspondientes a ellos. Las especies de actos anímicos constituyen la diversidad de modos cualificativos, en cuyos cambios puede ser actual una sustancia anímica. Esta diversidad constituye una nueva categoría del ente: el ente que sólo puede ser actual en otro (es decir, en una sustancia). Depende de la sustancia qué especie de accidentes sea posible a ella. No todas las especies de actos anímicos, que vienen en consideración para el alma del hombre, son posibles al alma del animal. Ni para cada especie de animal aparecen en consideración las mismas especies de actos anímicos. Hay actos anímicos que entran en todos los animales, y tales que son propios a especies determinadas. Pero también aquellos, que son propios a una mayoría de especies animales, muestran en las modificaciones específicas particulares, correspondiendo a la forma sustancial. [355] La diversidad de todas las especies de actos anímicos es un cierto análogo a la diversidad de cualidades sensibles, de las cualidades de las cosas materiales; como éstas señalan la materia que se ha formado en sí por medio de las formas sustanciales, así por aquello que las almas son duraderas actualmente, algo de la materia es formado de modo análogo. Como la materia de los cuerpos y sus accidentes sólo a través de la unión con una forma sustancial puede pasar de la potencialidad al ser actual, así también los accidentes anímicos y esta "materia de las almas". Los contenidos de los actos anímicos sólo pueden entrar en la existencia en una realización viva de los actos a través de

un sujeto anímico. Cada acto cualificado a través de una especie es “una parte de la vida anímica”

¿No tenemos aquí la buscada “materia anímica”, el analogon de la materia corporal? Como a cada forma sustancial en el ámbito corporal pertenece un determinado quantum de materia, así a cada alma pertenece un determinado quantum de “fuerza vital”²²⁷. Así como la materia corporal llena el espacio con sus cualidades, así la vida anímica con lo que la califica, el tiempo. Como el alma, en cuanto ente-lequia, condiciona la síntesis de la materia viva en la forma del individuo, el organismo caduco en sí, así resume ella también su “vida” en una unidad individual. La vida no se deja romper en porciones de duración separadas, entre las que se podría entremeter la vida anímica de otra calificación sustancial, así como los fragmentos de diversas sustancias materiales quedan “revueltos”. La unidad individual de la vida anímica está condicionada en primer lugar en el sentido de que el alma no sólo es ente-lequia para el cuerpo sino también para sí [356] mismo, esto es, lleva un telos en sí, al que tiende su vida, y de que ella se construye como un “organismo”, es decir, como un todo en que todas las partes cooperan según un orden firme. Pero la unidad tiene todavía otro polo, en que toda la vida del alma se junta o mejor: brota de ella.

Vida anímica es vida de un sujeto anímico. La irrupción hacia el interior, que distingue el alma del animal del alma de la planta es una irrupción en la subjetividad. Esto está indicado en el sentir-“se”, que pertenece al ser de los animales. El sujeto vive su vida, que sólo como “materia” formada, sólo puede vivirse como vida calificada. Y es calificada por fuera y por dentro. ¿Cómo hay que entender la diferenciación de toda una vida individual en actos de diferente especie? Es relativamente fácil comprender si los actos anímicos –como en los hombres– tienen la forma de la intencionalidad. Se puede entonces decir con Tomás: los actos se especifican a través de los objetos y tienen allí en todo caso *un* principio de diferenciación, aunque todavía habría que investigar más de cerca si es ése el único principio. Pero a la vida del animal no hay que atribuírsele la misma intencionalidad que a la del hombre. En sus actos el animal no se vuelca al objeto con los ojos del espíritu abiertos. El animal no “conoce”, no “toma” como verdadero”, sólo es “afectado” y “reacciona” en tomas de posición actuales y habituales y también consigue llegar allí a un

227* Así lo he llamado juntamente con Th. Lipps en mi antiguo trabajo (cf. “Beiträge zur philosophischen Begründung des Psychologie und der Geisteswissenschaften”, en el *Anuario de Husserl*, V).

grado inferior del conocer y saber intelectuales. Acecha el botín, se precipita con rabia sobre él, lo consume con ansiedad. Estos no son meros objetivos causales como la caída de una piedra que choqua con otra [357] y la desmenuza. Se trata de procesos grados que permiten también una consideración objetivo-causal, pero como procesos anímicos hay que captarlos desde dentro. En todo esto el animal está con algo fuera de él en contacto anímico. Se trata de una tensión sujeto-objeto, un tender a un fin y ser arrastrado, un tomar posesión y ser satisfecho, etc. La vida es un permanente ser llevado y traído y en ello un interior ser encontrado. El carácter de entelequia de la sustancia anímica, la forma de desarrollo de un ser, condiciona un empujar y un llevar desde el interior a lo que debe apropiarse el organismo para su estructura. Ya esto es un cambiante empujar y apremiar, ya que hay que conducir cada vez a algo diferente. El encuentro con lo que promete satisfacción al impulso -"encuentro" y "promesa" sentidos indistintamente- da al todavía indeterminado impulso fin y dirección y lleva a una amplia diferenciación y cualificación. El encuentro es en cierto modo un hacerse uno. El animal que es atraído por el botín, experimenta una irrupción en su relación vital y alcanza más allá de su propio círculo de vida: no sólo corporalmente en cuanto se apropia e incorpora el botín como alimento, sino también anímicamente en cuanto lo exige y lucha por ello, lo disfruta y en todo este ser anímico actual en algo está unido lo que no es él mismo. (Naturalmente no debemos presuponer en el animal ninguna conciencia análoga a la humana, que le permitía separar a él mismo en cuanto él mismo, y lo otro como otra cosa). Como las cosas materiales están establecidas en la relación causal de la naturaleza material y sólo [358] en la relación del suceder causal pueden llevar al desarrollo lo que son, así cada esencia viva y animada, cada animal, es puesto en la relación de acción de su entorno, es decir, todo aquello que a él le cae en los sentidos y con ello puede afectar anímicamente a lo que por otra parte incluso con sus acciones motivadas por tales afecciones pueda alcanzar.

"Caer en los sentidos" - con esto se designa un círculo nuevo y mayor de problemas. Aquí sólo se puede recalcar lo que es indispensable para captar el ser específico del animal: los sentidos son órganos del cuerpo y del alma. A través de ellos y en ellos está abierto el organismo corporal-anímico a los influjos del entorno. A través del cuerpo y dentro del cuerpo o en el cuerpo el alma del animal encuentra todo lo que toca a ella. Y todo lo que en él sucede, afecta al cuerpo. Si se puede decir de ella que su ser es un devenir, un proceso del desarro-

llo hacia el telos, *análogo* al del cuerpo, entonces no es de pensar, sin embargo, un ir como *al lado* del desarrollo del cuerpo y al telos no como algo propio separado del desarrollo del cuerpo: el organismo animal y todo ser son un corporal-anímico. Desde aquí se puede responder ahora a las preguntas que se refieren al ser anímico así como a la relación del alma y cuerpo²²⁸. ¿Es el alma como un todo la forma del cuerpo o sólo a través de lo que ella es actual?

“Lo que ella es actual” es equívoco según las precedentes investigaciones: se debe distinguir entre lo que ella es *duraderamente* actual y los actos anímicos cambiantes. Lo duradero actual, la forma sustancial [359] hace del cuerpo y alma lo que son. Las potencias como los actos cambiantes son al mismo tiempo anímicos y corporales, fundamentados en la sustancia como en la *única* raíz. Pero en cuanto toda la consistencia en las potencias corpóreo-anímicas y actos determinan el correspondiente índole y el comportamiento del cuerpo material, que a través de la animación es cuerpo vivo (ante todo su configuración espacial y movimiento), puede señalarse toda el alma como forma de este cuerpo vivo. La forma sustancial en la unión con lo que interviene formado desde fuera, lleva a la actualización de las potencias y a la formación de la vida anímica en actos de diferente calificación específica. Al organismo total cuerpo-alma hay que señalarlo como individuo, como una unidad que no puede despedazarse arbitrariamente sin ser destruido. ¿Qué es allí lo individuante que separa a un organismo de otro? A cada uno le corresponde *su* “parte de materia” y a cada uno *su* fuerza vital como “materia” de su ser anímico, y cada uno se separa del otro por la forma de la subjetividad. ¿Existe también en la cualificación como separación de los individuos? Hemos designado también lo que califica los actos como “especie” y también las formas sustanciales cualitativamente diferentes y calificadoras “especies”. Partimos de diferentes especies de animales como zorro, león, etc. Todos los animales de una especie son igualmente cualificados, pero sin embargo no son ejemplares completamente iguales de la misma especie. ¿En qué está basada la diferencia cualitativa de los individuos? Puede tener su base en la diversidad de la materia que puede aquí y allí [360] ser más o menos apropiada para la formación por las especies. (Aquí hay que pensar que en el ámbito de lo orgánico según el orden del origen está presupuesta una materia ya formada para la recepción de la enteleguía). Allí vienen a consideración influjos que operan ya durante la producción en la materia del

228* Cf. pp. 475-476.

organismo que deviene y la disponen más o menos favorablemente; además unas diferencias de las condiciones externas de la vida, de influjos del entorno, bajo las cuales tiene lugar el desarrollo del individuo. En principio es pensable en individuos completamente iguales de una especie. Según esto no hay que considerar la cualidad de las formas sustanciales como una cualidad individual.

La investigación sobre la estructura y origen de las entidades naturales fue suscitada por la exposición de *Conversaciones metafísicas*, que explican al hombre como constituido “desde lo alto” y “desde abajo”. Se ha considerado allí que hay que aclarar el sentido de este “desde lo alto” y “desde abajo”. En un cierto sentido todo ser es “desde lo alto” en cuanto que no existe nada que no se haya recibido del ser supremo su ser y lo que es. Esto vale también todavía para lo que está en las contraposiciones más extremas frente al ser supremo, el más bajo en el ámbito del ente, que —considerado en sí— todavía no “es” y todavía no es “algo”, sino que es pura receptibilidad para el ser y para el quid que lo adquiere a través de la forma sustancial. Esta pura potencialidad se nos presenta en doble figura: como *materia* que llena el espacio, y *vida* que penetra en el tiempo y a través del tiempo hacia adelante. Las formas sustanciales, que están sumergidas en este simplemente potencial y le dan ser y contenido, pueden [361] ser consideradas relativamente a él como “desde lo alto” y aquellas en relación a la forma como “desde abajo”. Las formas sustanciales, que corresponden a la doble “materia”, son diferentes entre sí: “las formas materiales” y “las formas vivas”. La forma orgánica está en cierto modo entre la forma material y animal, mientras ella está unida por una parte, según el tipo, a aquella forma de la materia, por otra parte, según el tipo, a aquella forma que la configura, es decir, configurada orgánicamente.

Lo que está marcado y unido por el propio modo de ser y estar unido, lo hemos resumido bajo el título de “categorías”, como unidad de la génesis bajo el título “genus”. Lo orgánico nos valió como categoría propia frente a la solamente material. Se podría estar inclinado a designar a los animales como especie del genus “organismus” en cuanto que son organismos con la diferencia específica de la capacidad de sentir y de la capacidad de libre movimiento en el espacio a diferencia de las plantas. Pero con esto no se justificaría la separación radical entre planta y animal. Como organismos habría que poner al lado la especie animal y la especie vegetal. Pero como ser de sentidos y de alma, como irrumpidos a lo interior y exterior, constituyen una nueva categoría: la vida anímica como vida interior y como una vida

que alcanza con su fuerza formante más allá de la materia del organismo, designa un modo propio de ser, un fuerte acercamiento al ser personal-espiritual. Ahora queda por probar si en la estructura del hombre se debe mostrar algo que se debería designar en un nuevo sentido radical como "desde lo alto"

§ 23. EL SER HUMANO

a) *Personalidad como ser espiritual libre y consciente. Diferencias frente a la vida anímica del animal y al ser puro*

Según la filosofía aristotélico-tomista se define al hombre como especie del género "animal". Él es un organismo como la planta y el animal, y tiene además en común con el animal la sensibilidad [362] y el rebasar sobre sí mismo en las acciones, que son las reacciones a las impresiones que son de fuera. Pero su interioridad no se limita a la del animal. El alma humana ha irrumpido en un nuevo sentido hacia el interior y está abierta hacia lo exterior: no sólo sintiendo a sí mismo y su propio ser y su contacto con otro con la apatía animal, sino consciente con claridad intelectual de sí misma y de su decisión en sí y todo lo demás en cuanto otro. Aquí tenemos la triple gradación en la estructura: sustancia como algo que forma del interior, duraderamente actual y potencias como condicionadas por lo duraderamente actual y condicionando la actualidad fluctuante, actos como actualidad fluctuante específicamente calificada de manera cambiante. Los actos humanos *pueden* tener el modo de la apatía animal (en la vida anímica de la niñez temprana, en las circunstancias de conciencia reducida), pero no *todos* los actos humanos son posibles en este modo; y para aquellos en que es posible, existe la posibilidad del paso al ser libre personal. Los actos específicamente humanos, que no son posibles a la apatía animal, son los *libres* o *voluntarios*, para los que según la terminología psicológica muchas veces sólo se usa el nombre de "acto": actos de la voluntad y los actos dispuestos y guiados por la voluntad.

Si pensamos que los actos son el ser actual específicamente calificado del alma, entonces en el nombre de "acto voluntario" ya se da una referencia a una peculiaridad del ser, que allí se encuentra: un ser que quiere a sí mismo y por sí mismo. Quiero buscar la solución [363] de un problema (es decir, ahora mismo quiero buscarlo y en lo posible no abandonarlo hasta llegar al objeto). Con este acto de voluntad

se pone en movimiento el yo que quiere espiritualmente en dirección determinada. Debe aquí mantenerse comprendiendo a sí mismo y el fin al que se dirige y el movimiento que lo lleva allí. "Mantenerse comprendiendo a sí mismo" —para eso debe poseerse a sí mismo, y, por cierto, en un sentido múltiple: debe saber de sí mismo, poseerse *intelectualmente*— sólo en un yo *consciente de sí mismo* puede querer; tiene que *poder disponer* de sí mismo —sólo un yo *libre* puede querer; tiene que ser consciente de su poder sobre sí mismo, de su poder querer— sólo en un yo *consciente libre* puede querer. La meta es mantenida por el yo volente en diferente sentido: en el sentido del tener intelectual, pero que como tener de un objeto es un tener específicamente diferente que el tener de sí mismo, como un volverse hacia algo que está más cerca o más lejos de uno (en nuestro ejemplo lo objetual no es una cosa suficientemente conocida, sino algo cuestionable); como algo prácticamente a coger y accesible a mi asimiento. Y precisamente con eso es comprendido el movimiento que lleva a la meta en el sentido de conocer y poder. El acto de voluntad es la decisión para una irrupción a un fin. (El ponerse en marcha puede ser decidido inmediatamente e inmediatamente llevado a cabo o decidido para un posterior momento y entonces realizado o todavía no realizado).

Los actos voluntarios son movimientos hacia la meta, según la meta o finalidad específicamente diferentes, pero coincidiendo allí entre sí y concordando con el acto de la voluntad misma, en el sentido de que [364] el sujeto libremente activo es consciente de sí mismo, de la meta, de su libertad y de su poder. Precisamente esta claridad y libertad son la característica del ser personal espiritual e inalcanzable para la apatía del animal. Está para la pura actualidad del ser divino más cerca que todo lo que hasta ahora hemos llamado "ser actual". No es sólo algo que él mismo es y a través del cual es otra cosa que él mismo (como las formas sustanciales), sino algo que es seguro de sí mismo y de otros seres y en cierto sentido es a través de sí mismo. Sin embargo, no hay allí pura actualidad ni tan siquiera la aproximación más cercana. (NB: Los grados de la aproximación van al infinito, de manera que ninguno se puede señalar como "el cercano"; pero también bajo los grados aprehensibles para nosotros los actos libres no son el acercamiento más próximo al ser puro, en todo caso no absolutamente). Los actos humanos comienzan y cesan. Ya se dijo que son "en cierto sentido" un ser por sí mismos. Ahora debe confirmarse en qué sentido lo son y en qué sentido no lo son.

Ellos son el ser del sujeto que es actual en ellos. Pero no son *todo* su ser, ni es duraderamente actual *en ellos*. Tomados estrictamente no son los actos que a través de sí son, sino el sujeto que a través de sí mismo está en ellos. Se decide para éste o aquel acto y determina con esto su propio ser actual, pero lo determina *así* sólo para una duración fugaz, y la fugacidad de esta duración significa una diferencia radical frente a la eternidad del ser puro. En comparación de la fugacidad del acto individual [365] aparece la duración total del ser del sujeto como un mayor acercamiento al ser eterno. Pero mientras esta duración sólo tiene pasajeramente el modo de ser del acto libre. Los actos libres se destacan de otro modo de ser del sujeto y terminan en otro. De nuevo es el sujeto el que “se” destaca. Y que se *destaca*, lleva a la impresión de que se eleva de una inferior actualidad a una más alta. Y frente a este ser inferior los actos libres presentan una mayor aproximación al ser puro. El sujeto puede animarse desde el apático estar pensando hasta el libre pensar o al práctico obrar: entonces está por sí mismo en el modo más alto de ser. Pero también puede ser que sea sacudido desde fuera, y si también el permanecer en el nuevo modo de ser o el reincidir en lo de antes en ciertos límites son cosa de su libertad, entonces, sin embargo, esta libertad tiene bajo todas las circunstancias sus límites. En la actualidad inferior se da la posibilidad del paso a una actualidad superior. El sujeto en este grado es a la vez actual y potencial.

b. Sustancia. Formación de la vida del alma desde el interior y el exterior

La posibilidad de pasar a un modo más alto de ser y de elevarse de sí mismo, la tiene el sujeto no por sí mismo, aunque ella está basada en su esencia, o más bien: *porque* ella está basada en su esencia, entonces el sujeto ciertamente no es por sí mismo, sino que *recibe* ser y esencia y en ello la libertad de *co-determinar* su actualidad cambiante. *Co-determinar*, pues incluso en el paso libre de un modo de ser a otro no es sólo determinante. [366] Todo su ser actual y potencial es algo materialmente lleno: siempre es *algo* que es, y un algo articulado así o de otra manera. Cada acto tiene un contenido (es un acto de conocimiento o de voluntad, etc., y de nuevo conocimiento de éste o aquel objeto, querer de este o aquel objetivo), y el contenido no puede dárselo a sí mismo el sujeto, puede sólo entregarse con su ser a este o a aquel eventualmente en elección libre. Como en el animal así también en el hombre son los actos anímicos específicamente calificados,

su vida anímica, la inferior como la superior, es formada por la especie. Y aquí como allí se diferencian los actos específicos por medio de la forma sustancial: también la vida anímica humana es formada desde el interior y el exterior. La forma sustancial que configura del interior al exterior, el "núcleo de la persona", ya nos ha ocupado repetida y ampliamente: lo *que* el sujeto personal es en sí mismo y lo que limita el espacio de su actualidad cambiante.

¿Qué es el "material" que es formado por la forma interior, el potencial que lleva a la actualidad? Ante todo la vida interior propia de la persona, que sólo es como ser actual formado. Está cualificado por la cualidad de la sustancia misma y por las especies accidentales que, cambiando, determinan su actualidad. La fuerza vital es la "materia" correspondientemente inseparable de la forma sustancial, cuya formación es el ser de la forma misma. ¿La sustancia del alma humana y la relación con la vida que ella configura presentan algo nuevo en el modo frente al alma del animal? Algo radicalmente nuevo es la forma de la personalidad: la sustancia puede ser libremente consciente de sí misma. [367] Hay que acentuar el *poder*, ya que el alma durante toda su duración no tiene esta forma de ser: ella *despierta* después de una precedente duración de un ser más abúlico y puede también después del despertar de nuevo hundirse en dicha sordidez. La *libertad* significa en primer lugar la posibilidad de pasar por sí de un modo inferior de ser a otro superior (una posibilidad que se da no para el despertar y también después no bajo todas las circunstancias, sino bajo ciertas condiciones). Además la posibilidad de pasar de la forma originaria de la conciencia, a la que pertenece momentáneamente el ser de la persona, a otra, a un acto propio de la reflexión, en que la persona se presenta a sí misma y a su acto. Finalmente la posibilidad de entrar con un más o menos de la propia sustancia en la actualidad cambiante y determinar esta actualidad por una elección entre las posibles especies accidentales mismas. En todo esto está basado el que la formación de la vida aquí pueda ser libre *autoconfiguración*.

Para una sucesiva comprensión de esta libre configuración de la vida interior es necesario el examen de la formación por las especies accidentales. Pero para *cuyo* entendimiento será bueno revisar antes el ámbito de la potencialidad que entra en consideración para la forma sustancial. Como en el alma de los animales, la sustancia limita así en el alma de los hombres el ámbito de posibles actos cambiantes, pero con esto, una consistencia de potencias, que están separadas unas de otras según las especies de los actos. La decisión libre entre actos

posibles diferentes significa a la vez [368] una decisión sobre qué potencias deben ser actualizadas, y con esto no sólo sobre el ser actual momentáneo de la persona, ya que la actualización de las potencias las conduce duraderamente en una nueva forma de ser, caracterizada antes por el *habitus*. Así se puede decir que las potencias del alma son otra "materia" más para la formación desde el interior, en donde la formación duradera del alma, la configuración del "carácter", como se ha llamado antes, está unida indisolublemente con la formación de la actualidad de la vida.

c. *Formación del cuerpo*

Anima forma corporis —esto vale para el alma del hombre— como para el del animal. Con esto venimos primero a la relación de la forma sustancial con la materia en el sentido acostumbrado de la palabra. Como planta y cuerpo del animal, así se configura el cuerpo del hombre por la forma interior como organismo. Como el cuerpo del animal se hace cuerpo vivo porque el alma en él —en un sentido de "en" diferente de todo sentido espacial— tiene su propia vida interior y no sólo lo puede formar, sino que puede manejar lo formado en la actividad externa, así también es el cuerpo humano, por así decirlo, un escenario de una vida anímica que se desarrolla dentro de él y en él y es instrumento de una actividad exterior que se desarrolla en sí. Pero la nueva forma de la interioridad condiciona también una diferente formación del cuerpo vivo. El alma del animal está completamente unida al cuerpo e inmersa dentro de él o vaciada en él. El alma humana personalmente formada lo anima y lo domina desde un centro, en que está concentrada en sí y lleva una vida propia, desde donde el cuerpo de ninguna manera se halla afectado o, sin embargo, sólo [369] de un modo secundario. Con todo, la vida personal-espiritual del hombre surge sobre el fundamento de una sensible que como la del animal está unida al cuerpo vivo, pero, sin embargo, está formada de otra manera a través del nexo con la vida superior. El alma del animal está específicamente caracterizada como alma sensible. Los datos sensoriales son aquello en que el cuerpo y el alma y a la vez el mundo interior y el mundo exterior se tocan y de modo peculiar son uno. El vínculo no es de la misma manera para todos los sentidos, de la manera más fuerte para el "más sensible" de todos los sentidos es para el sentido del tacto. Presión y empuje y tirón, etc., los siente el alma, pero en el cuerpo y dentro del cuerpo. Precisamente con esto el sujeto anímico siente el cuerpo como perteneciente a él lo siente como cuerpo vivo. Al

mismo tiempo se siente en tales "impresiones" el contacto con algo externo.

El sentir del animal lo tenemos que pensar como sentir apático, en el que no están separados el cuerpo y el alma ni lo interior de lo exterior. El alma personal-espiritual consciente de sí misma siente esta corporeidad dada sensiblemente como ha crecido con ella misma, como una envoltura que la circunda, que limita el círculo de su ser propio, y los datos particulares como contacto con algo externo, que precisamente está en contacto y a través de ellos se hace perceptible.

Con esto el cuerpo es formado como escenario del acontecer anímico y órgano para el encuentro con el mundo exterior. Él es esto ante todo por una formación que no se lleva a cabo de manera más libre y más consciente que la de las plantas y del cuerpo animal. Pero el hombre puede *disponer libremente* de su cuerpo en otro sentido que el animal. También el animal puede mover de esta manera o de otra, para aquí o para allí, y provocar a través de determinados [370] decursos de sensaciones; según el uso correspondiente se configura el cuerpo vivo también como cuerpo externo así o de otra manera, de modo que la actividad actual colabora en la formación de la materia. En este sentido podía toda el alma ser llamada forma del cuerpo y acto para su potencia. Pero la actividad animal es reactividad sin elección entre posibles reacciones o entre reaccionar o no reaccionar. Por eso su cuerpo no es materia de libre configuración. Pero el hombre no está entregado sin resistencia a las reacciones de su cuerpo, sino que es (aunque no ilimitadamente) *señor* de todo eso. Puede involuntariamente impedir las reacciones que se levantan, emplear el cuerpo a discreción así o de otro modo, y con esto configurarse a sí mismo. Esto vale para el cuerpo como "escenario" de las sensaciones, como órgano de los movimientos y percepciones externas, vale también para él como instrumento de una actividad que se implica en el mundo exterior. Precisamente por eso se extiende la actividad formadora a una materia que alcanza mucho más allá que la consistencia propia del individuo, a todo lo que lo rodea y al entorno alcanzable. Y de nuevo esta actividad es, si bien a través del cuerpo vivo, una actividad personal-espiritual, libre-consciente que a discreción propia, es decir, conociendo y queriendo, puede configurar el entorno, en donde de nuevo cuerpo y alma a manera de *repercusión* experimentan la configuración. Todavía en otro aspecto el cuerpo está sometido a libre configuración. Se expresa en la vida anímica interior. Ya se habló del lenguaje simbólico, cuyos portadores son ciertas configuraciones del

cuerpo como expresión de lo anímico. [371] Lo que en el animal de nuevo es sustraído de la arbitrariedad, es en el hombre arbitrariamente influenciado de doble manera: en cuanto que domina el cuerpo, puede detener los movimientos de expresión o arbitrariamente provocarlos y así impedir el lenguaje natural de expresión y eventualmente falsearlos. En cuanto el ser actual y habitual del alma depende de su libertad, puede mediatamente influir también la por su medio condicionada configuración expresiva del cuerpo vivo.

El posible libre comportamiento con el cuerpo, que es propio del alma personal-espiritual, permite que su vínculo en él aparezca como mucho más suelto en comparación con el nexo del alma y del cuerpo animal. Aunque el alma ha crecido con el cuerpo y no puede desprenderse de él, puede ella, sin embargo, apartarlo de sí en cierta manera espiritual, en una libre consideración y tratamiento, en libre empleo. Y ella puede desarrollar una actividad, en la que él ya no parece desempeñar ningún papel: cuando no se ocupa de él mismo ni a través de su mediación con el mundo de los sentidos, sino con objetos puramente espirituales. Tomás procura caracterizar las potencias superiores, espirituales frente a las inferiores, sensibles, diciendo que ellas no están unidas a un órgano corporal y que el alma lleva allí una vida independiente del cuerpo. Como afirmación puramente fáctica hoy día se debe rechazarla en vista a que en aquel tiempo era todavía muy poco conocida e investigada la importancia de la actividad cerebral. Por otra parte, es a pesar de estas interdependencias reales (ciertamente aun ahora muy poco aclaradas) la relación con el cuerpo algo completamente diferente para los actos espirituales como para la sensibilidad. [372] En su propio contenido no entra como en el de los datos sensoriales un vínculo con el cuerpo. Por eso el nexo parece no como esencial, sino como casual y soluble, pero el alma misma, que es capaz de tal actualidad, como una sustancia puramente espiritual.

d. *Formación de la vida actual anímica a través de las especies sensibles e inteligibles*

A esta sustancia se le ha conocido como la primera formación de su vida propia actual. Pero se ha dicho que esta formación se lleva a cabo con la colaboración de las formas accidentales, de las especies de los actos cambiantes. Se han dividido tradicionalmente en especies sensibles e inteligibles²²⁹. Su sentido óntico ya se ha discutido ante-

229* Cf. pp. 334ss.

riormente, principalmente el de las especies inteligibiles. Se ha establecido un sentido múltiple de "species". Los actos se especifican ya por la determinación de su dirección, por su *intención*. Así se puede decir que la vida espiritual se forme en determinados actos por medio de intenciones cambiantes limitadas por acción sucesiva y paralela. Este es el sentido noético de "species inteligibiles". Pero a cada acto pertenece ineludiblemente un *objeto*, al que se dirige o en el que el sujeto que vive en él está orientado, y tiende al objeto, mientras está orientado hacia él en un determinado (es decir, más o menos determinado) *sentido* o lo capta como algo. El sentido o contenido noemático del acto trata de alcanzar lo que es la cosa misma. Lo que trata de alcanzar es la especie en el sentido objetivo, la forma sustancial de la cosa. Por el "sentido" del acto habría [373] que entender todavía algo distinto: el contenido noemático, que le pertenece inseparablemente —lo hemos llamado también "idea subjetiva"— y con lo que la cosa es en sí, más o menos puede coincidir; la "idea objetiva" como el núcleo idéntico de una pluralidad de actos del mismo sujeto o también de diferentes sujetos, que tienen ante los ojos el mismo objeto, también ella puede con lo que es el objeto mismo, estar en consonancia; finalmente la "idea ideal", que podría coincidir totalmente con el quid del objeto. En la dirección natural de actos hacia el objeto es el contenido noemático, no el objeto, la intención va a través de él; pero puede hacerse objeto a través de una reflexión.

Se pueden señalar estos contenidos o ideas como formas del conocimiento en el sentido noemático, tanto las subjetivas como las objetivas (que por cierto también son sólo relativamente objetivas). Ellos no están *en el espíritu*, tomado en sentido estricto —esto lo son sólo las intenciones— pero le pertenecen, constituyen su posesión. En cuanto que son inseparables de las intenciones, determinan la especie de los actos, son por lo tanto en este sentido "formativas". Pero forman la vida espiritual todavía en otro sentido: en cuanto que determinan el paso de acto a acto, por lo tanto el movimiento progresivo de la vida espiritual. Bajo este punto de vista les queda bien el nombre de "*motivo*". Pero motivan gracias a su propia estructura interior. El sujeto trata de alcanzar el objeto al que tiende, y aquello que es. Su intención puede examinar todo el quid del objeto y esconder entonces una plenitud de intenciones parciales en sí. Puede vivir también especialmente en una intención parcial. [374] El noema de la intención total se mide con la estructura del objeto, pero puede estar más o menos lleno o vacío. La cosa, por ejemplo, puede ser determinadamente comprendida sólo según su categoría: como "cosa material". Pero esto está tan

confuso ante uno que la especie está indeterminada. Pero en la intención total se mantiene la orientación hacia una especie, y esta intención "vacía" impulsa al sujeto a una actividad, que puede llevar a la realización.

Los noemas pueden ser intuitivos o no intuitivos. Aquí "intuitividad" y "no intuitividad" pueden tener todavía diferentes significados. "Intuitividad" puede significar "intuitividad" *sensitiva*, y luego también intuición perceptiva o representante. Si un objeto en la percepción sensible está ante nosotros clara y distinta, entonces es comprendido como algo determinado según su especie, puede también la especie que está intuitivamente ante nuestros ojos ser desconocida o no analizada. La aprehensión ingenua no hace ninguna distinción entre la cosa misma y el "aspecto" con el que es perceptible ante nuestros ojos: en la aparición de determinada perspectiva de su figura, oscurecimiento de su color, etc. El análisis reflexivo separa la cosa misma del aspecto o de la aparición: esto significa que lleva a la claridad, que la cosa es algo diferente a la aparición en que se me muestra, y que esta aparición está condicionada no sólo por la cosa misma, sino también por sus relaciones con otra (por ejemplo, por las relaciones de luminosidad) y conmigo, que percibo (su alejamiento de mí, mi agudeza de vista, etc.). El análisis siguiente puede percibir esta separación en el contenido de la percepción, pero ella no puede establecer para la realización normal de la percepción ninguna separación entre [375] la cosa y la aparición, como si la aparición fuera una "imagen" que la cosa misma no presente se me presentara. Esto es —conforme a la aprehensión que vive en la percepción irreflexiva y se lleva a la claridad por la reflexión— la cosa misma, que aparece de esta u otra manera. Es según su propia naturaleza un sujeto que aparece bajo estas circunstancias para un sujeto de esta índole o así orientado a la imagen. Lo que es, se manifiesta en apariciones cambiantes, y en cuanto a las apariciones están condicionadas por mi orientación y puedo en movimiento libre variar mi orientación hacia él diversamente, yo estoy en disposición de traerlo en apariciones cambiantes ante mis ojos y a través de esto progresivamente conocerlo más de cerca: también a través de variaciones de las otras condiciones, bajo las cuales aparece en cuanto esto está en mi mano. La aprehensión de la cosa como tal contiene la posibilidad del progreso en la conexión de la aparición en sí, ella esconde intenciones correspondientes no realizadas y con esto el impulso hacia la plenitud en sí que lleva hacia adelante.

Lo que de la cosa está presente en manera intuitiva-plena es su aparición. Y con esto se da un primer sentido de "species sensibilis": lo que de la cosa respectivamente "cae en el sentido". (Todavía habría que distinguir entre la aparición total para todos los sentidos y lo que cae en cada sentido). Así se capta algo que pertenece a la cosa misma, y no está separado de ella; pero al mismo tiempo algo que me pertenece a mí al percibirlo: la cosa, como tal a mí, como perceptor, aparece aquí y ahora. En la species sensibilis (en este primer sentido de la palabra) en cierto modo coinciden un objeto sensible y [376] sujeto que percibe sensiblemente. El objeto es más de lo que cada vez a un sujeto se le ocurre; y el sujeto es más que lo que cada vez se le ocurre de un objeto. Pero la especie es algo que pertenece a ambos. Su ser actual es actualización de las potencias de la cosa: la de caer bajo los sentidos (u ocurrírsele) y la de la potencia del sujeto: la de ser realizado sensiblemente. Ella forma como forma accidental el ser del objeto como la vida actual del sujeto.

La species sensibilis no es puramente *sensibile* (dato sensorial). Es figura sensible, lo sensible no está configurado. Es la cosa, en cuanto que su forma de cosa está llena de material sensible, o *cualidades sensibles*, en cuanto que ellas llenan la forma de la cosa. Lo "sensible" puede entenderse en dos sentidos: objetivamente como cualidad sensible, desligado de la forma de la cosa (en este sentido no es necesario que nos ocupemos aquí y ahora); subjetivamente como *dato de sensación*, desligado de la conexión de la percepción. Los datos de sensación pueden llenar de manera cambiante la actualidad de vida de un sujeto; ellos son diferentes cualitativamente (precisamente por esto puede hablar de un cambio de sensaciones), y correspondientemente se distinguen los *sentidos* como *potencias* por las sensaciones cualificadas así o de otra manera. Ellos deben ser caracterizados como corporalmente localizados o en determinada manera unidos en ciertas partes del cuerpo, y por eso se les da el nombre de "sentido" a los órganos del cuerpo vivo pertenecientes a ellos. El sujeto que sólo siente como tal no es espiritual (en el sentido de vida libre-consciente). [377] Tiene sensaciones cambiantes y las siente, también es excitado en cierta manera por ellas hacia una reacción. Pero no está abierto en ellas para un mundo sensible. Un sujeto espiritual-sensible tiene también sensaciones y las siente. Pero percibe "con ellas" por un lado el mundo externo, por otro el propio cuerpo vivo. Mientras espiritualmente despierta vive en ellas, se forman en configuraciones sensibles, en apariciones de cosas. Hay un saltar de un modo de ser a otro: si, por ejemplo, primero sólo se siente el frío, y luego en base a

esta sensación es percibido un objeto frío que toca al cuerpo. En el cambio se despierta la vida espiritual (en el caso de que el precedente modo de ser era indistinto desde el punto de vista sensible) y se forma para una intención determinada de sensación y se forma para una intención determinada de percepción, o el sujeto espiritual despierto ya desde antes pasa de otra intención a ésta. Toda la percepción de cosa sensible se constituye en el material de la sensación. En lo que Tomás llama "fantasma", puede pensarse en tales datos de sensación²³⁰. En cuanto los datos puros de sensación dan impulso a un movimiento del espíritu que les "ánima" o los evalúa conoscitivamente se puede designar como motivos (en el sentido amplio de la palabra). Frente a *los* motivos, que dentro del contexto de los actos espirituales como algo captado objetivamente, determinan el movimiento hacia adelante, hay que limitarlo como "estímulo". El fantasma *antes* de entrar en un contexto intuitivo no es todavía species sensibilis. Esta llegará a serlo a través de la "comprensión vivificante".

[378]

Excursus sobre el idealismo trascendental

El justo significado de esta transformación es del máximo interés filosófico: aquí está el punto en que se separan el "idealismo" y el "realismo". El "desorden de sensaciones" es aprehendido en las formas de sensibilidad y del intelecto - así el espíritu construye el mundo que aparece. Este es el significado kantiano de la "comprensión vivificante". Y cuando él se fija en una "cosa en sí" como en sí inconoscible el fundamento real de la formación trascendental y del mundo de la aparición, entonces aparece radicalmente eliminado este resto de un "realismo ingenuo" en el significado idealístico que Husserl da a su propia teoría de la constitución trascendental del mundo objetivo. "Cosa" y "mundo cósmico" es aquí nada más que un título para las conexiones de actos, en los que un sujeto espiritual (en el grado superior una comunidad intersubjetiva de "mónadas" que está en mutua

230* La pertenencia lingüística de "Phantasma" y "Phantasie" nos insinúa limitar la expresión al material sensible configurado en una intuición a modo de fantasía. Sin embargo, no me parece existir esta limitación en Tomás. Por otra parte, él emplea la expresión no simplemente para datos de sensación no formados, sino también para los formados objetivamente.

comprensión), progresando según una firme ley de motivaciones de acto en acto, da sentido a un material de sensación en sí sin sentido y con esto construye objetos intencionales. El discurso sobre una cosa que aparece, de la que algo cae en los sentidos, se hace así una mera "façon de parler". Si se estudia en la reducción fenomenológica las formas y los rendimientos de una síntesis trascendental, en ciertos puntos se inclinará siempre de nuevo a este significado idealístico en cierto punto. Lo que igualmente con frecuencia nos hace pensar en contra, no es sólo la concepción de la cosa y del ser que se halla en la dirección originaria del espíritu, sino el hecho de que este idealismo trascendental [379] mismo retiene el material de sensación que se supone, y el factum de la acción constitutiva como resto sin solución e insolucinable, resto totalmente irracional. Con esto aparece toda la vida espiritual —y esto significa todo ser, ya que la vida espiritual es el único absoluto ser— disuelta en un juego sin sentido. Así depende de las circunstancias llegar a comprender la relación del material de sensación con un sujeto y objeto y la actividad formativa del espíritu. Tal tentativa tendrá fuerza frente a la argumentación trascendental-fenomenológica sólo si ella misma, tan objetivamente que sea permitible, sea llevada a la reducción fenomenológica, como ya fue llevado a cabo el esfuerzo progresivo para la aclaración de las "species sensibiles" en cuanto análisis fenomenológico de la percepción.

Cuando un estímulo de luz me permite alzar la vista y yo constato que afuera ahora mismo está encendida una lámpara de arco, entonces encontramos como primero que en este proceso interior se permite asegurar en el análisis reflexivo el estímulo de la luz. Asumimos entoces allí "estímulo" en el anteriormente constatado sentido inmanente del dato de sensación, que desata un movimiento del sujeto, no como algo que existe exteriormente y que opera causalmente en el sujeto. El dato de sensación aparece como algo que emplea a mi actualidad de vida y que la llena y sin embargo en cierto sentido es independiente de mí. Viene sin ser llamado, entra en mi nexo con vida, rompe tal vez un proceso de pensamiento en que yo vivía. No tengo en virtud de una actividad espiritual la libertad de suscitarlo o expulsarlo. Puedo protegerme de ello, mientras [380] cierro los ojos, y los tapo con las manos; puedo abandonarme a él mientras abro los ojos. La conciencia de este poder presupone ya la experiencia de que el estímulo de la luz viene de fuera y de que tiene algo que hacer con mis ojos. En la sensación originaria no se halla de momento; ella aparece como algo que me presiona, que me viene de fuera. El "de fuera" todavía no quiere decir: de un mundo externo. Puede ser tomado en

contraposición a lo "interior" en el sentido más propio, a la vida del sujeto. Los datos de sensación no son mi vida (es decir, aquello en que se forma mi vida actual a trechos); lo que viene "de fuera" se hace por lo tanto contenido de mi vida y penetra en este sentido en mí, pero permanece allí un "trascendente immanente". Así se puede interpretar lo que está en la sensación pura.

El estímulo de la luz "me hace alzar la vista". Esto puede significar: él motiva ciertos movimientos corporales: levantar la cabeza y los ojos, volverse en determinada dirección. Esto puede suceder "instintivamente" como "reacción", no en actividad libre y sin conciencia de la conexión entre impulso y reacción. Pero para un sujeto espiritualmente despierto vienen a la conciencia en tales reacciones involuntarias las conexiones entre impulsos y reacciones, es decir, sensaciones y movimientos del cuerpo, entre ellos y los órganos corporales; al mismo tiempo se hace consciente el "poder", es decir, el dominio voluntario de los órganos corporales y movimientos, y con esto —en ciertos límites— de las sensaciones. Y en base a tales "experiencias" (que pertenecen a la constitución trascendental del cuerpo y del sujeto espiritual-corporal) puede el "me permite levantar la vista" también designar la motivación de un acto libre-consciente. A esto pertenece, sin embargo, que lo "de fuera" [381] haya recibido todavía otro sentido.

Conocer el cuerpo y sus movimientos en experiencia trascendental significa al mismo tiempo conocer el espacio, pues todos los movimientos tienen una determinación espacial, se realizan en el espacio y dentro del espacio. "Fuera" significa ahora un fuera espacial, y sin duda fuera del cuerpo. Con la constitución del cuerpo los datos de sensación experimentan una localización espacial: algunos dentro del cuerpo o en él, otros fuera en el espacio. A ciertos estímulos pertenece, pues, que ellos vengan de fuera. Mientras luz y datos de color, por ejemplo, siempre aparecen en cierta distancia de mí, por otra parte, según mi orientación corporal, emergen, desaparecen y varían, se restablece el nexo de experiencia entre tales datos y los movimientos de mi cuerpo, especialmente de los ojos: además el nexo entre estos y otros datos de sensaciones, de sensación de los órganos, dolores en los órganos, etc. Un sujeto que sólo siente, queda bloqueado en el sentir de los datos y en reacciones "inconscientes". Un yo espiritualmente despierto se adapta en base a dichos nexos de experiencia en determinado modo puesto a los datos de sensación; cada dato despierta intenciones que las interpreta objetualmente e inserta en el contexto de la

corporeidad o del mundo exterior. Estas intenciones son las “formas” de la sensibilidad y del intelecto (formas “noéticas”). Su realización actual no es a arbitraria, pero tampoco está sustraída totalmente a la libertad. En algunos datos es posible una doble intención: el frío puede sentirse como frío de mi mano o como frío del objeto tocado, el negro como “negro delante de los ojos” o como color de una cosa exterior. Hay un [382] arbitrario entrar y salir de una intención a otra; allí es posible a veces una tan bien como la otra, ninguna “se recomienda” más que la otra. Pero en la mayor parte de los casos se pone una firme intención sin más y excluyen todos los demás, o sea, aparece como un simple juego que no corresponde a la realidad. Es la índole, la claridad, la agudeza, la articulación interior del material mismo, la que motiva una determinada aprehensión y el proceso de los actos correspondientes sin permitir una elección, mientras otra índole permite una pluralidad de significados. La apertura de un sujeto espiritual a un mundo objetivo es una apertura constitutiva, vida espiritual *es* intencional, y esta intencionalidad no es completamente indeterminada, sino desde el principio, es decir, tan pronto como el yo despierta a la vida espiritual, formada en ciertos elementos básicos generales (como ya se señaló antes en la discusión de los “principios”). A estas categorías de conciencia se añade el material, según su estructura de esta forma o de aquella, y así actualiza esta o aquella. Según la forma básica de la intencionalidad —de la tensión entre sujeto y objeto— es que a las categorías de la conciencia correspondan las categorías objetuales, en las que el material sensible está formado, y a las determinadas realizadas intenciones determinadas “cosas de la experiencia”. Mientras las formas originarias generales se llenan de contenidos determinados, se especifica la intención como algo específicamente dirigido, la cual permanece en el sujeto como disposición habitual, de manera que poco a poco se les juntan siempre más formas de conciencia “adquiridas” a las formas generales de conciencia. [383] Una rígida legalidad domina el paso de la vida intencional y la estructura allí realizada (“la constitución”) de un mundo objetivo para el sujeto.

¿Cómo hay que entender que los cursos de los actos constitutivos de cosa del mundo cósmico confieran un ser independiente de ellos? ¿Se puede justificar con motivos esta fe en un mundo cósmico subsistente en sí, que vive en la percepción y la experiencia, hay que justificar con motivos, o hay que interpretar de otra manera el sentido de que una conciencia experimentada ingenuamente da a la existencia del mundo de la experiencia? Correspondiendo a la fe ingenua de la

percepción está la cosa misma, que tiene ante sus ojos el que la percibe, aunque no puede como total caer bajo el sentido. Cada intención de percepción sobrepasa la aparición en la cosa misma; al mismo tiempo también en ulterior decurso de aparición, pero sólo para conocer progresivamente más de cerca a través de ella la cosa. "Caer bajo los sentidos" – aquí se puede entender: *existía* fuera antes que cayera bajo los sentidos, y continuará existiendo cuando me separo o me alejo tanto que ya no pueden alcanzar mis sentidos. Puedo esforzarme por la percepción, y puedo alejarme de ella, pero yo no puedo llamar la cosa a la existencia o destruirla.

Frente a este mundo de percepciones está otro mundo objetivo, que domino con la mayor libertad: puedo "representarme" ampliamente en el recuerdo cosas según mi deseo y puedo "imaginar" cosas en libre fantasía. Me represento ahora una sala en una ciudad lejana que por largo tiempo fue "mi habitación". Puedo [384] en "el espíritu" imaginarme en una situación espacial determinada en que estuve: me siento junto al escritorio y veo los cuadros en la pared y junto a mí, puedo paso a paso "evocar en la memoria" lo que estaba en la habitación. Efectivamente me siento *aquí* en el escritorio y no allí. Mientras yo me imagino allí, abandono en cierto modo mi cuerpo y mi situación presente, sin que él deje de estar para mí allí; el modo como estoy en donde me encuentro en espíritu es completamente diferente de como estoy aquí. El modo de ser en el lugar lejano y la intuición de lo que es visible desde aquel lugar tiene el carácter de representación de lo "que ahora no es real". *Pienso* en una tal representación las cosas mismas y el lugar mismo que ahora está lejos de mí y que antes había percibido. Pero ellas no caen ahora bajo los sentidos. Puedo imaginarme allí: entonces estoy en cierta manera, pero no realmente; intuyo las cosas de determinada manera, pero no realmente. Puedo también evocar a las cosas aquí: están muy presentes en mí, delante de mí, pero no están realmente aquí en el espacio, y tampoco son ellas mismas las que tengo presente, son su "imagen". Ahora tengo presente la imagen de una joven que vi allí. Ni la veo allí en el espacio, ni aquí en mi entorno real espacial. Esto significa precisamente el "tener presente", que lo que intuitivamente tengo delante de mí, no está enraizado en ninguna parte. No creo tener a la joven misma delante de mí. Lo que me es presente es sólo una "imagen de recuerdo": rasgos de un rostro con una expresión totalmente determinada, una expresión familiar, no la figura, no el entorno espacial, [385] también la cabeza sin trazos de líneas completamente definidos. Esta imagen vaga e incompleta coloca ante mí a la persona que he

visto en diferentes situaciones (sin representarme ahora una en concreto) y que ahora no está aquí, sino en otro lugar. La imagen puede ser más clara, significativa, completa, abarcar más el entorno, mientras tiene el carácter de la representación: no es la persona misma la que tengo frente a mí, aunque la intención (en el recuerdo no reflexivo) va a ella y no a la imagen.

La "imagen del recuerdo": es un nuevo sentido de la *species sensibilis*. No la cosa en cuanto que cae en mis sentidos, sino lo que he conservado de la cosa en la memoria, y ahora lo recupero. Lo que conservo en la memoria no es la cosa misma. En mí (en sentido estricto) queda sólo la intención hacia esta cosa, que se refiere a ella misma. Y la totalidad de todas las intenciones dirigidas a cosas reales que habitualmente conservo en mí cada vez, abarca mi mundo de experiencia. Tales intenciones pueden ser "vacías", sin estar volcado en la cosa misma intermediando algo, y sólo en la percepción renovada de sus objetos encuentran plenitud. Pero puede todavía quedar algo fuera de la intención: lo que he captado de la cosa lo recibo "en mí", es decir, lo aprehendo para no dejarlo de nuevo, y lo separo en cierto modo de la cosa misma. Este es el primer grado de la *abstracción*: la imagen que tengo de la cosa, diferente de la misma cosa. La imagen, que emerge en el recuerdo, no necesita coincidir exactamente con la imagen que he obtenido en la percepción. Puede (como se ha dicho antes) ser defectuosa, vaga, etc. Mantenemos y abarcamos[386] con nuestras intenciones un mundo de experiencia, en sí conexo, con cosas distinguidas claramente entre sí y ordenadas o subordinadas unas a otras. Disponemos además sobre un tesoro de imágenes del recuerdo, a través de las cuales podemos traernos ahora a ésta, ahora a aquella de este mundo de la experiencia. También las imágenes del recuerdo son mantenidas por nosotros por medio de las intenciones habituales. Estas intenciones y las inmediatamente orientadas a las cosas no coinciden sin más, pero están en conexión. La intención puede primero ir vacía a la cosa misma que pienso, y luego puede emerger una imagen del recuerdo, que da la plenitud intuitiva a la intención vacía, pero no la plenitud "propia". El recuerdo va entonces *por medio de* la imagen y especialmente por medio de los rasgos particulares que intuitivamente representa a la cosa misma, eventualmente a la cosa misma así como una vez fue percibida. Puede ser también que primero emerja la imagen y luego la intención referente a través de la la cosa misma; o puede la acción de los recuerdos primero evocar la imagen *para* por su medio acercar la cosa.

Tenemos una mayor libertad frente a nuestro mundo de recuerdos que frente al mundo real. Esto significa que nos es más fácil volcar-nos espiritualmente a las cosas conocidas para nosotros y representárnaslas que ponerlas realmente ante los ojos. Para nuestras percepciones son ellos eventualmente difíciles y a veces inalcanzables (cuando son destruidos, es decir, se han transformado en otra cosa). Sin embargo, tampoco somos completamente libres en el recuerdo. Ante todo necesita el recuerdo voluntario de un motivo. O "se me ocurre algo" que [387] vi antes alguna vez o experimenté (sin que yo sepa por qué se me ocurre esto ahora), o algo en mi situación presente me recuerda una situación anterior (o sea, se me acuerda una cosa particular que antes percibí). La libertad del recuerdo consiste en que pueda volcar-me en la cosa que se me ocurre, que pueda ocuparme en una intención y toda una serie de intenciones perteneciente a ella, motivada de unas intenciones que pasan de unas a otras. Pero no depende de mi voluntad el que el objeto del que me ocupo en el recuerdo se haga intuitivo: puede ser que todo el recuerdo transcurra sin intuición, en intenciones vacías; puede ser que la imagen del recuerdo tenga lagunas y puede mostrar rasgos que se me ocurran intuitivamente, pero no corresponde según consciencia a la cosa que pienso: la intención que flota intuitivamente ante mi mente no llena la intención, sino que aparece como tapa-agujeros que representa la propiamente referida plenitud. Por lo tanto, el recuerdo está orientado a la cosa, como una vez la conocí, está además condicionado por el material en fantasías y el recorrido involuntario de la vida espiritual. (Para un tratamiento fundamental del recuerdo como de la percepción sería indispensable una bien estudiada doctrina fenomenológica de la asociación).

En la fantasía se enriquece el campo de la libertad, es decir, falta todavía una parte de las condiciones que existen para el recuerdo. En la fantasía "creo" libremente las cosas, los sucesos, las situaciones, no estoy ligado a lo que alguna vez percibí y experimenté, esto es, las intenciones no buscan cumplimiento en algo particular determinado, que una vez experimenté [388] y como lo experimenté. Pero aquí tampoco la libertad es perfecta. De nuevo las intenciones sólo están en mi poder y no los fantasmas y con esto tampoco la intuitividad de lo que contribuye a través de mis intenciones. (Se puede engañar sobre eso, porque en una "imaginatio" especialmente viva la inclinación intencional tiene inmediatamente como consecuencia la aparición de la "imagen", de manera que consiga la apariencia, como si se pudiera evocar arbitrariamente las imágenes mismas). También el comienzo y el transcurso del proceso creador muestran una colaboración entre

arbitrariedad y un involuntario "juego de la fantasía", mientras yo estoy sumergido en un difícil curso de pensamiento; puedo rechazarlo con una tensión de mi voluntad y permanecer en mi trabajo; es posible que él entonces desaparezca, pero también es posible que junto a un proceso de pensamiento en el trasfondo se siga en ello o que yo voluntariamente interrumpa la secuencia de pensamiento y que me entregue a las intenciones del proceso de la fantasía. Pero se motiva la actividad libre siempre en un trasfondo de proceso que se desarrolla involuntariamente. Finalmente existe todavía otro nexo: la fantasía no está orientada a las cosas de la experiencia en el modo como el recuerdo. Para ella no se trata de evocar algo único, que se experimentó una vez con anterioridad. Ella puede imaginarse en un mundo en el que el cielo es verde y los árboles son azules, las cosas suben a las alturas en vez de caer, los ríos corren hacia atrás, etc. Esto significa que ella no sólo puede cambiar la consistencia concreta de la cosa particular, sino también los tipos generales de experiencia y las leyes de la naturaleza. Pero esta libertad de variaciones no es completamente sin límites. Puedo prestar a la cosa cada color a mi antojo, pero debe tener [389] *algún* color. Puedo hacer cambiar continuamente su figura, pero no puedo pensarlo completamente sin figura - entonces, ya no sería una "cosa". E igualmente no puedo pensar en el león sin que tenga correspondencia a león, pues entonces dejaría de ser un león. La esencia de las cosas, lo que son en sí mismas y lo que se saca de ellas, impone límites a la fantasía (como por otra parte las libres variaciones del mundo de la experiencia llevan al conocimiento de su estructura esencial). Así se muestra toda vida intencional, en cuanto se construye un mundo cósmico, como una vida vinculada objetivamente. Ahora debe investigarse lo que significa esta "objetividad" y si ella, según la diversidad del vínculo, tiene un sentido diferente.

Ya se ha dicho²³¹ que una firme legalidad regula el desarrollo de la vida intencional. Podemos designarla como la legalidad de motivación. El sujeto no se da a sí mismo estas leyes. El *vive* conforme a ellas y no tiene la libertad de apartarse de ella (ellas mismas limitan el ámbito de su libertad). Se tropieza con ella cuando reflexiona en su propia vida y reflexionando sobre ella se desmembra. La existencia de la legalidad, que regula la vida de la conciencia, es un *ser objetivo*, es decir, independiente del sujeto, y ya que es presupuesto para la vida consciente es *a priori*. Que el sujeto se construya a través de su vida intencional un mundo objetivo, está basado en la legalidad de la cons-

ciencia, que se descubre reflexivamente. Ahora hay que considerar qué modo de ser corresponde a los objetos constituidos.

Las hechuras de la fantasía tienen un carácter: son creadas por mí; son objetos del recuerdo: pertenecientes a mí por experiencias anteriores, [390] y accesibles a mí, pero existentes independientes de mí: objetos de la percepción: que se hacen presentes en mis sentidos, pero que existen independientes de mí. Para la cosa intuita o pensada en la fantasía "ser" no significa otra cosa que ser constituido y ser imaginado por el sujeto. Lo referido en el recuerdo (eventualmente representado intuitivamente) y la cosa percibida reclaman algo objetivo, es decir, un ser independiente del sujeto al que se le presenta y a sus actos. El sentido de la creencia de la percepción y del recuerdo es que la cosa ya estaba antes de caer en los sentidos, y sigue existiendo, aunque ya no caiga bajo mis sentidos, independientemente de si lo conserve en el recuerdo o no. ¿Es posible reducir esta objetividad, la independencia de mi vida actual a la objetividad de las leyes que rigen la vida consciente? ¿Se podría decir que el ser objetivo del mundo de la experiencia significa que en la presentación de ciertos datos de sensaciones en cuanto datos trascendentes inmanentes para un sujeto sean motivados por actos de determinada estructura, que ponen ante los ojos un mundo objetivo con el carácter fenoménico de la independencia del ser? Que este carácter se adhiera a los datos perceptibles, no a lo imaginado fantasiosamente, se podría achacar a la diferencia del material de sensaciones que yacen en el fondo: que la vaguedad de este material en el caso de la fantasía deja abiertas diversas elaboraciones y con eso un espacio para la formación arbitraria. Se podría apoyar esta concepción con la indicación de que en la fantasía muy viva los límites frente a la percepción se desvanecen y (en la ilusión y alucinación) las hechuras de fantasía son tenidas como reales. Que las ilusiones y alucinaciones pueden ser desenmascaradas como "engaños", y que serían de aclarar a través de la indeterminación en el [391] ulterior paso de la experiencia y en comprensión recíproca con otros. Que en el recuerdo, que según el material sensible no se ha de diferenciar de la fantasía, habita interiormente la creencia, esto se puede hacer comprender de la estructura inmanente de la vida intencional, que no se desvanece después del transcurso, sino que permanece y tiene su lugar en el continuum de la vida transcurrida, de modo que el recuerdo actual está caracterizado como reactualización de una experiencia potencialmente perseverante y como tal intencional. Así parece como si hubieran de ser interpretados los variados modos posibles de datidad del mundo intuitivo no ópticamente, sino debían ser inter-

pretados suficientemente a través de las leyes estructurales de la vida espiritual. ¿Es esta significación “idealística” algo inevitablemente forzoso? ¿O en aquello, que se opone a esta significación, se contiene algo que se deja justificar objetivamente?

La imagen del mundo como se expone en las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, que hasta ahora es la síntesis más conclusa y penetrante de su teoría de la constitución, muestra las “mónadas” como el único “ser absoluto”: cada yo ha dado como primera esfera originaria (trascendental) de experiencia su propia vida de sujeto, luego los datos inmanentes-trascendentes y el mundo “trascendente”, que se constituye para él como “su” mundo. En este mundo se presentan objetos, cuya aparición corporal corresponde al tipo de mi cuerpo y los que por eso deben ser concebidos como cuerpo vivo de otro yo, de un sujeto igual a mí, que tiene un análogo a mi vida interior (pero que no me es inmediatamente accesible) y un mundo exterior análogo al mío. La posibilidad de entendimiento con otros sujetos [392] hace que los mundos de cada mónada sean manifestación de un *mundo intersubjetivo*. ¿Con la intersubjetividad se ha encontrado ahora lo que la creencia ingenua de la experiencia quiere significar con *objetividad*? ¿“Lo mismo” que los otros y yo percibimos, sólo que esto está ante los ojos de cada uno en una diferente orientación y también con otras modificaciones de aparición, es esto algo que en sí mismo tiene consistencia, o con esto se ha dado una regla para el transcurso de actos sintéticos, que se extiende más allá del individuo particular a la comunidad de todos los individuos que están en posibles situaciones de cambio? No se puede negar que este “mundo objetivo” se constituye intersubjetivamente y que da hechura objetivas que están especialmente relacionadas con la comunidad. Pero tan pronto como a esto se da un viraje, en el sentido de que el ser de un objetivo-trascendente no tiene ningún otro sentido que el intersubjetivo, para consituirse en una comunidad de mónadas, entonces vienen las dudas. ¿Con qué derecho se le atribuye al sujeto un “ser absoluto”, y, al contrario, no a las cosas? Ante todo: ¿qué significa este ser absoluto? ¿Que el yo trascendental es “incondicionado”, es decir, no se presupone otra cosa y que todo lo demás, que es, es condicionado por sí mismo?

La mónada no tiene el carácter de incondicional o de *primer ser*. El yo despierto se encuentra “en la existencia” y su existencia es como un hecho inseparable de él, aunque se puede pensar en la posibilidad de su no-ser. (La diferencia frente a otro ser empírico es que la exis-

tencia de la percepción y la existencia de lo percibido allí son separables: yo puedo percibir algo, y esto puede mostrarse en la secuencia de que lo supuestamente percibido [393] no existe. Al contrario, no hay que pensar que mi experiencia progresiva muestra mi propio no-ser y que la consecuencia de mi existencia como engaño desenmascarado). Por eso la existencia del yo puede señalarse en su realidad como absoluta. Y esta facticidad se extiende más allá del momento presente. El yo despierto se encuentra ya siempre en la existencia y encuentra su existencia presente como un avance continuado de una existencia transcurrida. (Esto es válido para el tipo *humano* de vida consciente, pero no para todo tipo posible: son pensables sujetos cuya vida toda fuera consciente-despierta y aquellos cuya vida se pudiera reconstruir hasta su origen o sujetos que serían siempre presentes a sí mismos). Esto tiene cierta libertad de determinar su vida presente y futura, pero esta libertad se destaca sobre un fundamento de no-libertad: se encuentra "puesta en la existencia", no siendo por sí misma y ligada en su actividad de doble manera: a través de lo que le ha sido dado, y a través de las leyes que regulan su propia actividad. Con toda esta estructura hace referencia a algo, en que es absoluto en un sentido distinto al que es él: hace referencia a un *principio* en el sentido de originario e incondicionado. Así el yo se trasciende a sí mismo en la dirección de algo en que él mismo tiene el fundamento de su ser (por lo tanto, una transcendencia opuesta a aquella del idealismo trascendental). En su actividad, que forma el material ya dado, se trasciende hacia fuera, dentro de un "mundo" cósmico. Este "dentro de un mundo" tiene doble sentido: mira a este mundo como algo que está frente a él (conociendo) y se encuentra en él [394] (activa y pasivamente). Esto necesita todavía de una aclaración. Ante todo debe sólo ser establecido que a todo este mundo no le corresponde la absoluta facticidad de la propia existencia (como muestra la reflexión de la duda) y justamente no lo absoluto del primer principio.

En este mundo encontramos las otras "mónadas" ¿Qué les da a su existencia una preferencia ante la existencia de las otras cosas en el mundo? El hecho de que yo las conciba como análogas a mí mismo. La cosa que es su cuerpo, se convierte en mí como manifestación de una vida del sujeto, que es análoga a la mía, y motiva en mí la creencia en la existencia que *para los otros es igualmente un hecho* absoluto como el mío para mí. Pero *para mí* no tiene esta absoluta facticidad, sino que es igualmente dudosa como la de las cosas materiales: lo que he tenido por un hombre vivo, puede resultar en una experiencia progresiva como una muñeca, y entonces estoy obligado a elimi-

nar todo lo que allí cree encontrar como vida subjetiva; e incluso el cambio vivo en el discurso y réplica no es ninguna absoluta garantía: todo puede resultar como sueño o delirio. Si ahora se considera como razonable, a pesar de esta posibilidad de engaño, mantener la creencia en una existencia de los otros sujetos, independiente de la mía, y si esta creencia, o sea, la comprensión es motivada por otros sujetos a través de la dación de su vida análoga a la mía, que cae en mis sentidos, ¿qué me impide, pues, atribuir a este cuerpo y a todas las demás cosas que caen bajo mis sentidos igualmente una existencia independiente de la mía, como hace la creencia ingenua perceptiva y experimental?

Naturalmente el idealismo trascendental no defiende una dependencia del mundo cósmico de un determinado sujeto individual (como el solipsismo), sino sólo [395] la relatividad de un mundo así modelado en individuos de una cierta estructura, a través de cuya vida intencional puede ser constituida. Por cierto, tampoco puedo poner el otro sujeto, como existente con certeza indudable, pero *suponiéndolo*, no necesita de ningún otro sujeto para demostrar su existencia. Una cosa material o lo que pueda ser, lo es sin ser consciente de sí mismo, no puede demostrar su existencia por sí mismo, sino que para ello necesita de otro, de un sujeto espiritual (eventualmente de una pluralidad de sujetos que están en mutua relación). ¿Esta imposibilidad de identificarse significa una imposibilidad de existir? Ciertamente es un absurdo hablar, en principio, de un ser inexperimentable. Pero no por el hecho de que el ser no significa otra cosa que ser experimentado o por lo menos poder ser experimentado, sino porque un no-espiritual no puede ser por sí mismo (como las investigaciones anteriores han demostrado) sino sólo como criatura; pero lo personal-espiritual, mientras lo es, es consciente de sí mismo y, mientras hace algo diferente a sí mismo, es consciente también de esto otro. Por eso es ciertamente correcto decir que el mundo, como se nos aparece, para identificarse en tal secuencia de apariciones depende de sujetos de nuestro tipo. Pero no es absurdo decir que su ser no sea equivalente a la aparición hecha de tal manera, que sea pensable otro modo para saberlo y una existencia del mundo material ante Dios antes que se diesen criaturas vivas bajo cuyos sentidos pudiera caer el mundo. Y ser-creado significa: ser puesto por Dios y tener otro ser, diferente del espíritu de Dios. Así no obliga la investigación [396] de los rendimientos de la vida intencional del espíritu al abandono de aquella concepción del ser cósmico, como la narración de la creación y el dogma de la iglesia lo interpretan, cuando ella también demuestra muchas cosas como

relativas en una determinada estructura sensible-espiritual del individuo que experimenta, lo que la creencia ingenua de la experiencia pone como absoluta.

Para aclarar la compatibilidad de la teoría de la constitución de la cosa con un ser de las cosas independiente de una estructura de actos constitutivos, es necesaria todavía una aclaración de lo que significa "caer bajo los sentidos". Todos los actos constitutivos de las cosas tienen como base un material sensible, que según su índole deja aparecer ante nosotros conexiones cósmicas presentes o representadas, claras o confusas, más o menos completamente intuitivas. Y ya se mostró en un lugar anterior el presentarse de los "fantasmas", aunque no completamente, está sustraído ampliamente a nuestro arbitrio. De repente y sorpresivamente surge algo ante mis ojos, yo lo veo "sin mi hacer", y todavía antes de que pueda yo conocer lo que era, de nuevo desaparece, sin que yo pueda detenerlo. Otra vez permanece en mi cercanía, de manera que lo pueda considerar tranquilamente. Es una floración la que el viento la mueve y que ha caído al suelo cerca de mí. El emerger de algo en mi círculo visual me permite contemplar "involuntariamente", seguirlo con la vista, eventualmente seguirlo, o acercarlo a mí para conocer lo que es. En tales movimientos involuntarios se forma un saber experimental en torno a los nexos de la posición, comportamiento y movimientos del cuerpo por una parte y la dación perceptible de las [397] cosas, por la otra. Mi cuerpo, que está unido inseparablemente a mi vida sensible, porque todo lo que siento, lo siento en él, dentro de él y a través de él, es gracias a este vínculo una cosa única, pero a la vez una cosa igual a las cosas del mundo exterior, entrelazada en sus nexos y entretegiéndome a mí. La aparición de datos de sensación como datos de la conciencia inmanente-trascendentes, que en la reflexión puramente inmanente sigue siendo un hecho totalmente irracional, deviene en base a la apercepción del sujeto como dato psicofísico en la manifestación de una "afección" de la "physis", de la corporeidad y del mundo externo. Las afecciones se dividen en tales que sólo manifiestan un estímulo del cuerpo, y otras que tienen una función "objetiva", es decir, actualizar la función específica del conocimiento de los sentidos. En ciertos casos es posible la oscilación entre éste y aquel significado y así es posible el engaño; el desarrollo de la experiencia lleva la aclaración y rectificación. Así ciertamente es racional la decidida comprensión de los sujetos en la apercepción de cuerpos extraños con el mismo modo de ser, que a mí mismo no corresponde para dar fe, así ciertamente es racional atenerse a la fe perceptiva y a la fe de la experiencia, que atribuye al mundo

externo un ser independiente de la experiencia, en tanto que las discordancias en la experiencia progresiva no eliminan para ciertas unidades esta fe.

* *

*

La dependencia de los datos de sensación y, con esto, de las especies sensibles del mundo externo justifica el discurso de una formación de la vida actual del sujeto por medio de las cosas externas. Para la expresión "species sensibles" ya se ha destacado un sentido múltiple: [398] 1º la cosa, en cuanto cae bajo los sentidos, 2º la "imagen" de la cosa, en cuanto ella se despegas el sujeto de la cosa y se adueña de sí misma como posesión; la "*imagen del recuerdo*", es decir, la aparición de la cosa en la modificación, como surge en el recuerdo. (Esta modificación y el emerger son problemas que aquí no se pueden tratar). Toda la investigación de las especies sensibles ha mostrado que no es pure species *sensibilis*. Que el sujeto no sólo siente, sino que en la percepción el recuerdo, la fantasía, ve ante sí intuitiva-sensiblemente cosas, se basa en esto el que sujeto según su propia estructura sea un sujeto "abierto", objetivamente orientado; y esto es en cuanto sujeto *intelectual*. Así cada intuición no es meramente sensible, sino también el resultado del intelecto, todo lo que le está intuitivamente ante los ojos o vagamente presente, en base a la species *sensibilis-intelligibilis*. Este material sensible aparece como la llenura de una estructura formal: de una forma cósmica que corresponde a ciertas formas de acto. El sujeto puede por su actividad intelectual (el intellectus agens in actu) prescindir del material sensible y destacar sólo la forma; éste es el rendimiento doble —negativo y positivo— de la *abstracción* en un segundo sentido. En contraposición a la abstracción sensible que libera la imagen de la intuición, llamamos abstracción del intelecto (aunque tampoco es posible la abstracción sensible sin el rendimiento del intelecto), y ya que ella prescinde del material, podemos llamar abstracción formal del intelecto. La species *intelligibilis*, que allí se pone de relieve, es doble: en la dirección originaria del espíritu es la forma noemático-óptica de la cosa; para la mirada reflexiva es [399] la forma del acto, la forma noética. Un rendimiento ulterior abstractivo, la abstracción generalizante, puede poner de relieve en las partes tanto del sujeto como del objeto formas de más y menos univesalidad.

e. *Actividad del intelecto y composición intelectual. Separación general de la vida actual del espíritu. Espíritu y sensibilidad*

La pura actividad del intelecto por la cual el sujeto se eleva sobre el material sensible y penetra en los puros conocimientos del intelecto, es en más alta medida libre actividad en cuanto vinculada sensiblemente. Ella aparecía en una anterior reflexión en cierto aspecto como el máximo modo al cual el hombre puede ascender, como acercamiento al ser puro a través de su conciencia y su libertad. Lo que distingue esta actividad intelectual del ser puro, el eterno inmutable, es (independientemente de la unión múltiple que presupone su libertad) el carácter fluctuante y el impulsar hacia un objetivo. El objetivo al cual se dirige (mientras el ser puro ya lo mantiene siempre abarcado) es la comprensión intelectual, el actu intelligere. Por eso es la comprensión intelectual actual, que descansa en el objetivo, en cierto aspecto un modo de ser todavía superior del sujeto intelectual que la actividad del intelecto que la prepara, y un mayor acercamiento al ser puro. Pero sin embargo, de nuevo sólo en cierto aspecto: pues la comprensión del intelecto es el resultado de una labor intelectual voluntaria y (normalmente) no se puede tener sin la tal preparación. El descansar en el objetivo es también siempre sólo un paso previo, ya que es siempre sólo una comprensión parcial que impulsa a más actividad. Y finalmente, está ella detrás de la actividad investigadora del intelecto respecto a la libertad: el intelecto investigador puede [400] moverse en la dirección al objeto, pero si se obtiene la comprensión plenificante, sigue siendo siempre cuestionable, tiene también allí, donde ella ha sido elaborada, el carácter de un "regalo" que recibió en cierta pasividad. Así se ha explicado en un lugar anterior el actu intelligere por medio de una colaboración del intellectus agens y del possibilis. En la actualidad temporal y cualitativamente distinta del buscar y encontrar separa la actualidad simple del intelligere divino.

Sin embargo tampoco, aunque reunimos la actualidad total del intelecto, representa en ese aspecto el máximo acercamiento al ser puro. La peculiaridad del ser puro es que esse y essentia son uno, que Dios todo lo que es, es duraderamente actual. En la persona humana no entra todo lo que ella misma es en cada uno de sus actos cambiantes y entra más o menos en actos específicamente diferentes. Pero los actos del intelecto no son aquellos en los que él entra en la más alta medida. Las "profundidades del alma" se abren a la actualidad en lo que llamamos la vida del ánimo, en dolor y alegría, en amor y anhelo, etc. Y estos "movimientos del ánimo" son las fuerzas motrices, que

determinan el querer y el obrar del hombre, también su actividad del intelecto. Por otra parte la vida del ánimo mismo está condicionada por la vida intelectual, ya que ampliamente, aunque no completamente, toma posición ante lo que el intelecto determina. Así se escinde la vida personal-espiritual del hombre en una triple actualidad generalmente diferente: actualidad del intelecto, del ánimo y de la voluntad: en la vida intelectual se abre [401] a un mundo exterior y es accesible para la formación desde fuera; la actualidad de la voluntad hace posible al sujeto la autodeterminación y autoconfiguración así como la configuración posible del mundo exterior; la vida del ánimo es la acción más fuerte y pura de la forma interior. Pero esta triple actualidad no se desarrolla como un triple ser, sino en múltiples entrelazamientos multiformes en cuanto *una* vida: la vida espiritual toda es en cierta manera intelectualmente transparente, es decir, consciente de sí misma y volcada en algo objetual y por medio de su autoconciencia, que "la acompaña", accesible a la reflexión intelectual y análisis; la vida espiritual entera está además en cierta manera sujeta al dominio de la voluntad: todo "hacer" específico, también el intelectual, es libre, voluntario, y los movimientos de ánimo que se excitan involuntariamente permiten un control de la voluntad, una aceptación o un rechazo, que condicionan su libre rendimiento o limitación. Toda vida del espíritu es "impulsada", finalmente, por movimientos del ánimo y mantenida por su cualificación específica personal. Toda esta actualidad espiritual triplemente excindida se levanta sobre la base de la sensibilidad, en cuyos contenidos un examen más exhaustivo podría mostrar análoga diversidad.

f. *Unidad del alma. Fuerza vital. Estructura del núcleo personal*

A toda esta estructura articulada se le puede designar como forma universal del alma humana. Por la sensibilidad el alma está enraizada y configurada en el cuerpo. ¿Hay que comprender en su doble función, como forma del cuerpo y como forma de la vida espiritual, realmente todavía como una unidad? En el animal aparece la formación del cuerpo y su actividad como lo primario [402] frente a la "apertura hacia el interior" en la vida sensible y instintiva. En los hombres hay en esta relación un desplazamiento en el transcurso de su desarrollo: desde un estadio en que la formación del cuerpo es lo primario (en el período embrional y de lactancia hasta el despertar de la vida espiritual) hacia uno tal en el que la vida del espíritu es lo que importa, y el cuerpo está a su servicio. Entre estos dos polos hay muchos grados.

No cada hombre alcanza el grado máximo: qué grado máximo alcanza cada uno, esto le pertenece a su peculiaridad individual. Y no todo hombre conserva el grado máximo alcanzado a través de toda su vida, más bien, existen allí –también todavía durante el tiempo de madurez– fuertes oscilaciones. Cuando comienza la vida espiritual del alma, no termina la formación del cuerpo: él sigue creciendo y configurándose hasta que él –más o menos perfectamente– alcanza la figura que es el telos del desarrollo corporal. Al mismo tiempo se desarrolla el alma en la vida actual del espíritu y forma allí la figura espiritual de la persona, el carácter, un desarrollo que llega más tarde a la meta que el corporal.

Ambos procesos del desarrollo trascurren no como completamente separados el uno del otro. La vida actual y la configuración habitual del alma se expresan en el cuerpo, y el total desarrollo del cuerpo, el desarrollo de sus órganos parece ordenado para que pueda servir al objetivo del alma; por otra parte, aparece el transcurso de la vida actual del espíritu dependiente de la correspondiente disposición del cuerpo. En un trabajo anterior²³² traté de descubrir en la dependencia de todos [403] los procesos psíquicos de la "fuerza vital" una peculiar "causalidad psíquica". Lo que llamé "fuerza vital", esto es, una mayor o menor medida de fuerza vital, se manifestaba en fenómenos como vigor y cansancio, que el transcurso de la vida espiritual condicionado por ello se caracterizaba como ligero y vivo, hábil, intensivo o como cansado y fatigado, desidioso, lánguido. También en diversos lugares de este trabajo se vio necesario hablar de la fuerza del alma, que aparece como una armadura natural, y sin duda como cierto quantum. En el ser espiritual hemos encontrado la separación en una "materia" que hemos llamado "vida" y formas que, obrando de fuera y de dentro, especifican determinados actos. En aquellas antiguas investigaciones se mostraba una excisión de la fuerza vital en una fuerza sensible –vigor y cansancio como estados generales corpóreo-sensibles, que influyen en todo el transcurso de la vida corpóreo-sensible, de los movimientos y funciones orgánicas del cuerpo, de las sensaciones e instintos– y una fuerza espiritual, de cuyo estado depende el transcurso de la vida personal-espiritual, mientras este estado mismo por una parte aparece condicionado del estado de la fuerza vital corpóreo-sensible, pero además de lo que se abre al alma a través de su vida espiritual y del mundo abierto a ella penetra en sí: del

232* "Psychische Kausalität" (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V).

mundo de las personas espirituales y del espíritu objetivo. (Al punto de partida para el establecimiento de esta dependencia formaban fenómenos como la “animación” de la actividad espiritual por medio de la alegría en algo bello o en un acontecimiento deseado, la disminución de la actividad a causa de la tristeza por una pérdida y semejantes, el ser llevado [404] de la actividad espiritual a través de la fuerza de otras personas, etc.).

En la dependencia de la vida espiritual de la disposición corpóreo-sensible y eventualmente de la repercusión de una “animación” del espíritu desde el mundo del espíritu abierto para él se documenta la unidad de la fuerza vital por encima de la separación relativa y con esto la unidad del alma. La cuestión es si esta unidad es la unidad de un compuesto de partes independientes. Allí hay que considerar primero la relación de forma y fuerza, y después la relación de lo corpóreo-sensible y lo espiritual.

Como el ser del alma se presentaba como “materia formata” (como vida calificada y especificada para actos), así es también su sustancia aquello cuyo ser es vida cualificada, materia formada = fuerza cualificada. Tan poco como la materia que llena un espacio en cuanto materia prima, es decir, sin forma, puede tener ser actual, así de poco corresponde a la fuerza anímica sin forma el ser actual: pero tampoco a la forma sin la fuerza, porque *esta* forma es formal en el sentido de una forma vacía y sólo la fuerza formada es sustancia. A través de esta forma vacía está el alma abierta en tres modos de la receptividad sensible, de la dirección intelectual hacia los objetos y de la apertura interior, “propiamente” anímica para contenidos espirituales. Esta apertura es la formabilidad por la especie accidental, es decir, por la especie que le viene de fuera. Sólo la fuerza sustancial y accidentalmente formada “es” en el sentido de la vida actual. A la forma del alma pertenece además el nexo de la motivación entre la actividad sensitiva y espiritual y entre actos generalmente diferentes como generalmente iguales, [405] pero específicamente diversos, finalmente la libertad como posibilidad para una determinación voluntaria de la propia actividad y así, condicionado por esto, la posibilidad de la intervención voluntaria en el mundo exterior y en el propio desarrollo. Así la forma vacía abarca la vida sensible y espiritual, y como ella misma es indivisible y su vida es *una*, de manera que como en un acto temporal, así, por ejemplo, en una percepción, unidas la materia sensible y la actividad espiritual y sólo abstractamente en análisis reflexivo, pero no son realmente separables, así también la fuerza, que está

formada por esta *única* forma y se desarrolla en *una* vida, debe son *uno*.

Lo que condiciona la separación entre la fuerza vital espiritual y sensible, es en primer lugar la diversidad de fuentes, de las que en una esencia corpóreo-sensible-espiritual la única fuerza está alimentada, además la posibilidad de *otras* formas, que condicionan un desarrollo de la fuerza que condicionan un desarrollo de la fuerza en una vida sólo corpóreo-sensible o vida puramente espiritual (la forma del alma del animal y de los espíritus puros finitos). Las distintas fuentes de las que una fuerza se alimenta, son el mundo material y el espiritual. El alma ha crecido con ambos. Ella organiza una materia que llena el espacio en un cuerpo, que por medio de ella es cuerpo vivo y capaz de tomar del mundo material en que está entrelazado como cuerpo material, el necesario material para su desarrollo y formarse. Toda actividad corpóreo-anímica es consumo de materia [formada] y fuerza, y sustituye necesariamente a ambas a través de una nueva recepción. (El que cómo la toma de sustancia condiciona la toma de fuerza, habría que mostrar especialmente). En los obstáculos del proceso de la toma o recepción y [406] de organización puede entrar una merma de la fuerza sin avituallamiento suficiente y debería llevar a un completo consumo, aunque no sería posible una sustitución de otra parte. El alma tiene su propia vida en actividad espiritual que va más allá de la formación del cuerpo. También esto, en cuanto actividad es consumo de fuerza, pero posibilita a la vez avituallamiento de fuerza desde el mundo espiritual. Esto es posible sólo allí donde la actividad espiritual no sólo es receptividad intelectual, sino recepción en el interior del alma.

g. *Mutua relación de personas. comunidad*

Lo más claro será tal vez — tanto respecto a lo que significa “recepción en el interior del alma”, como el avituallamiento de fuerza condicionado por ello o también la disminución de fuerza, en la relación con otras personas. En la conexión con la teoría de la constitución de Husserl se ha explicado brevemente cómo la apercepción del cuerpo ajeno en cuanto análogo del propio, incluye la co-aprehensión de una vida interior análoga a la propia. Pero lo que en nosotros acontece cuando tenemos un intercambio vivo con los hombres, es esencialmente diferente de un comprender intelectual y de un interpretar lo que tenemos ante nosotros y que se funda en una base sensi-

ble. Ciertamente está incluido en la "total- impresión", pero retrocede normalmente por completo a manera de conciencia detrás de lo que en un sentido específico es *impresión*, en un interior ser-encontrado.

Donde encontramos vida anímica, nos sentimos interiormente tocados de otra manera completamente diferente de la manera de las cosas inertes. Ya cuando un animal está en una habitación (un animal "superior", pues no tenemos en general tal contacto con los "inferiores"), el entorno es completamente otro que cuando nada semejante está a nuestro alcance. Y la impresión general [407] del entorno "salta" o cambia cuando de repente se descubre que "no se está solo". Se está "solo" mientras no tiene nada al alcance (conscientemente), que a uno interiormente puede tocar y de su parte ser tocado por alguien interiormente. A veces le viene a alguien primero a la conciencia por medio de un tal contacto interior de que no se está solo. ¿Qué significa este "no solo"? Siento un contacto con algo que es semejante a mí, y más que eso: que tiene *una* vida conmigo. Lo que viene a su encuentro, lo que le amenaza, yo lo siento "igualmente". Además "barrunto" eventualmente en él —y él en mí— algo hostil u amistoso; reparo involuntariamente en ello, cómo se presenta en mí, si temeroso, o confiado o indiferente, preparado al ataque o a la huida, actitudes correspondientes se realizan en mí mismo. A esto puede añadirse, incluso en la relación con animales, una "simpatía" o "antipatía" —de mi parte o de la suya— completamente independiente de si el compañero se muestra como amigo o enemigo; simpatía o antipatía frente a la especie o al individuo. Pero sobre todas las impresiones contrapuestas, disposiciones, actitudes, tomas de posición transcurre aquella unidad de la vida. Me siento unido a todo ser viviente frente a lo muerto, y no meramente en el modo que lo comprendo como analogon de mí mismo, sino de manera que junto con él tengo un mayor "poder", que cuando su mera presencia me fortalece (en efecto, el fortalecimiento que sale de la vida del viviente puede ser equilibrado y más que equilibrado por las mutuas tomas de posición y recíprocos modos de comportamiento).

Esto es una unión interior en el centro de la vida, que se restablece ya en el grado del sentir indistinto animal y de ser encontrado, [408] y al mismo tiempo un contacto recíproco en el interior del alma, pues en el miedo o la confianza, en la actitud amistosa u hostil, en la simpatía y la antipatía el alma siente "a sí misma", modos de su propio ser interior, aunque también con la dirección a algo que provoca de esta manera. (Hasta dónde son también posibles frente a las cosas

inertes tales tomas de posición y qué modificaciones después eventualmente experimentan, investigar todo esto aquí nos llevaría demasiado lejos). Todos estos movimientos interiores del alma están en una admirable relación con su fuerza. Por una parte cada acto presenta un consumo de fuerza y tanto más grande cuanto más intensamente participa el alma allí; por otra parte, a los movimientos del ánimo, según su específico contenido, es propia una polaridad propia, una separación en “positivo” y “negativo”, que no sólo significa una toma de posición por o contra de algo que arremete desde fuera, sino una repercusión contraria sobre el propio ser, un aumento o disminución de la propia fuerza: ira, disgusto, tristeza, etc., consumen alma, entusiasmo, alegría, etc., acrecentan su vida.

Era necesario aclarar que ya en el grado intermedio entre el ser material y el personal-espiritual, en el ámbito de lo “animal”, hay un entrelazar del alma y con esto tiene lugar un cambio de la fuerza vital de cada alma. La cuestión es si en el grado más alto con la apertura intelectual se puede establecer una diferente apertura *interior* del alma y así otro diferente influjo en su ser.

En primer lugar la apertura intelectual posibilita [409] un acompañamiento *comprensivo* con la vida anímica de otros que se abre en vez del simple ser tocado. No es la mera vida que se une, sino la vida específica en la más amplia medida, la actividad espiritual en trueques recíprocos de los pensamientos, sentimientos, etc. y en común relación del pensar, sentir, querer; y precisamente en este común proceder se muestran los fenómenos del ser llevado por la fuerza del otro, y sin duda eventualmente con notable intercambio de distintas operaciones: un poderoso puede arrastrar a uno más débil a un trabajo común, para el que no tendría la necesaria iniciativa por sí mismo, y puede él en el “arrastrar” primeramente experimentar un consumo de fuerza que es mayor que si fuera activo solo; pero puede allí, ya que el otro es el “más dotado”, llegar a los resultados que él solo nunca hubiera podido alcanzar, y la alegría en el éxito puede “animar” de tal manera a ambos que se dé tanto para uno como para el otro un aumento de fuerza y la actividad continúa “por sí misma” en ambos. La penetrar en el mundo objetual hace posible una gran diversidad de tomas de posición en el interior del alma positivas como negativas y con esto un movimiento más diverso en el aumento y disminución de la fuerza.

Una variación esencial de la condición de mutua dependencia y de lo común de la vida de una pluralidad de personas frente a la vida de los animales inferiores está fundamentada en la *libertad* personal. Los

animales inferiores están sin defensa a merced de las impresiones de fuera, así también de las cosas que vienen de "iguales a él", y al mismo tiempo de sus propias reacciones. Las personas libres tienen la posibilidad [410] de mantenerse abiertas a ello (como también les es lo "natural"), por el contrario cerrarse y de nuevo abrirse. Les es también posible un cambio de actitud que impide el resultado "natural" de la mutua relación y que se realiza sin una explícita acción de la voluntad, "involuntariamente", pero en una involuntariedad, que sólo es posible en las personas libres: quien predominantemente vive en la actualidad del conocimiento teórico, en ese fácilmente se forma una "actitud teórica" como habitus, que le permite colocar todos los objetos en la lejanía precisamente en la lejanía de "la cosa", del "objeto", también los hombres, y el vínculo vivo, que en la natural actitud vital se entrelaza en el primer encuentro donde no se interrumpe, así sin embargo hace que sea inactivo. Y de modo semejante está la cosa en aquellos que todo lo que se viene al encuentro, acto seguido procuran considerar si y en qué medida sea útil como medio para sus fines²³³. Al hombre que se tiene frente a sí se le mira como es él y lo que se puede hacer con él, y cómo hay que tratarlo; la unión involuntaria de la vida y el inferior ser encontrado por otros retrocede y ciertamente no es cortado radicalmente, pero sin embargo permanece ampliamente ineficaz.

Pero vivir así significa no sólo cerrarse frente a los demás, sino cerrar las profundidades de la propia alma, separarse a sí mismo de todo eso y cerrarse frente a la actualidad de la vida. Con eso estamos de nuevo en la cuestión de si al alma humana le es propia una apertura interior [411] diferente a la de los animales inferiores (eventualmente a ella misma en el grado animal). Ciertamente según las anteriores explicaciones, la característica del alma humana de tener una profundidad en el sentido precisamente de nuevo tocado: lo que es ella misma de la manera más auténtico y más interior, pero que entra poco más o menos en la actualidad cambiante de la vida. Ella está abierta de nuevo a esta profundidad para algo, que en el modo adecuado sólo en esta profundidad puede ser percibido, no por los sentidos ni por el intelecto (hasta qué punto es accesible a los sentidos y al intelecto, y cómo se relaciona la recepción a través de los sentidos y del intelecto con la "recepción de la profundidad", estos son grandes pro-

233* Cf. lo que dije en mi trabajo sobre "Individuum und Gemeinschaft" (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* V, p. 229) apoyándome libremente en F. Tönnies und M. Scheler sobre "actitud social".

blemas propios). Este “algo” es toda una diversidad, y le corresponden las diferentes profundidades del alma en que puede y debe penetrar de manera adecuada: lo que la escolástica llama “bonum” y la filosofía moderna “valor”. La “recepción” en el alma significa no sólo “conocimiento” (el alma puede “conocer” el bonum sólo con ayuda del intelecto, pero el intelecto no lo puede conocer sin la profundidad del alma), sino la recepción en el propio ser, que obra un aumento del ser (cuando es un “malum”, “disminución del ser”). El “entrar en el espíritu”, que tuvimos que rechazar para los objetos del sentido y del intelecto —en el sentido estricto del “ser *en-el-espíritu*”—, aquí se realiza realiter. Y es un acto personal-espiritual, ciertamente en el sentido propio personal-espiritual, pues sólo las personas pueden vivir así y “alimentarse del espíritu”. En el grado animal inferior sólo es posible ser tocado y reaccionar, pero no el ser abierto y el recibir.

[412]

h. *Característica personal. Genus, species, individualidad del hombre*

Como para una llenura abierta desde fuera hay que incluir las profundidades de la “forma vacía” del alma, de la que ya se habló, sin embargo, además le corresponde todavía más que esto y también la fuerza que modela su “materia”: lo que califica desde el interior. Aquella forma vacía es la específica del hombre, es lo que lo califica como *hombre*. Pero ella no es sólo lo es plenificada por la materia que le pertenece y por la especie accidental que la forma alternativamente, sino por el quale propio de la persona individual. Sólo se puede separar abstractamente de la forma vacía del alma y de su fuerza: el alma en cuanto que es lo que ella es en sí misma, o el núcleo son la fuerza así calificada y formada y son la esencia de *este* hombre, del individuo, o su forma sustancial ¿Es esta forma sustancial genus, species o individuo mismo?

“Genus” significaba para nosotros una unidad del origen (óntico y eventualmente genético), o sea, a una consistencia que remite a una unidad del origen y al círculo de individuos que toman parte en esta consistencia; “species” en el sentido estricto significa diferenciación de una consistencia general a la que pertenece presentarse en diferentes species, es decir, diferenciado = ser especificado. Lo que indica la palabra “hombre”, puede designarse como species del genus “animal”, en cuanto que él es animal contiene en sí todo lo que pertenece

a este genus, y al mismo tiempo se diferencia cualitativamente de las otras especies de este genus, y a la vez cualitativamente es diferenciado de otra especie de este genus, es decir, de otras especies animales. Pero lo que a los hombres designa como hombres (no como especie animal), la espiritualidad libre-consciente-personal (que, en cuanto "conciencia" es concebido como "apertura" = poder *percibir*, y la libertad encierra posibilidad [413] de seguir a lo "percibido", significa a la vez "don de razón") no es la diferencia específica, a la que ayudan las diferencias correspondientes en otras especies de animal, sino que hace la "esencia del hombre" en un principio de configuración óptico autónomo, es decir, un genus. Están diferenciados en las especies hombre y mujer, que aquí deben explicarse más de cerca; después en diversos tipos (correspondientes a razas, pueblos, estados sociales, familias y símiles), en los cuales hay que preguntar si se les debe considerar como auténtica especie: y a los individuos, para quienes se presenta de nuevo el problema de qué clase es su individualidad.

En la discusión del significado de "genus", "species" e "individuo" en el campo de lo orgánico²³⁴ estaba tenido en cuenta la posibilidad de que según un cierto orden del origen óptico primeramente entra un número más pequeño de especies y que poco a poco se aumenta en el sentido de que la materia está dispuesta a la acogida de nuevas especies a través del cruce de individuos de diferente especie, o también de individuos de una especie que bajo el influjo de diversas condiciones exteriores de vida en su desarrollo han dado a las especies un rasgo diferente. Por el cruce de diferentes individuos de la misma especie existió la otra posibilidad de interpretación, que la materia de nuevos individuos dispuesta por el cruce podría llevar a otros rasgos de especies que en los individuos genitores y que así podrían surgir en el camino de la generación "tipos" que no serían auténticas especies. Las posibilidades análogas existen [414] en el desarrollo humano. Esto significa que sería pensable una diferenciación (incluso temporalmente originaria) en diferentes especies. Esto está de hecho excluido por el hecho de la revelación del origen empírico a partir de un par de hombres. Así se puede pensar en la otra posibilidad de un orden originario, según el cual el cruzamiento de individuos sería la condición previa para la realización de nuevas especies, es decir, que se diera la disposición correspondiente de la materia para la recepción de nuevas especies. Se podrían interpretar todos los tipos como tales auténticos, aunque en su presentación estuvieran ligados a

234* En las páginas precedentes 449ss (especialmente 467ss).

las especies en determinadas condiciones; pero también podría ser comprendido como una parte y podrían finalmente todos ser considerados —la tercera posibilidad— como “imágenes casuales”, es decir, como diversa acuñación de *una* sola forma a través de la diferente disposición de la materia (si una de estas posibilidades merece una preferencia, provisionalmente debe quedar en suspense).

Los individuos habían sido considerados en el campo de los seres vivos infrahumanos como ejemplares del *genus* y de la *species*, la entelequia como la forma sustancial, que forma un determinado fragmento de materia perteneciente a ella en ejemplar de la especie, en más o menos perfecta acuñación de la materia según la mayor o menor disposición favorable de la materia. Como individualidad era ante todo entendida —según el sentido de la palabra— la unidad del singular todo condicionada por la forma sustancial, que la hace indivisible, es decir, excluye un desmembramiento sin destrucción. Singularidad pertenece a la individualidad, pero aquí descansa en la materia formada para individuo, no en la forma, que permite una pluralidad [415] de ejemplares. Tomás designa también la individualidad del hombre como de *ratione materiae*. Con esto naturalmente no queda dicho que los hombres fueran ejemplares todos *iguales* de la “especie hombre” ¿Hay que comprender de manera que ellos serían ejemplares más o menos “logrados” o, sin embargo, en todo caso diferentes acuñaciones de la misma especie? Según la exposición de la relación entre cuerpo y alma, como Tomás, por ejemplo, lo da en la *quaestio De anima*, es el tipo del conocimiento humano, es decir, el papel que allí juega la sensibilidad, la que hace necesario el nexo del alma con un cuerpo y así con un fragmento de materia. Este nexo hace posible una pluralidad de ejemplares de la especie hombre, mientras que en los espíritus puros falta esta posibilidad y por eso cada uno debe haber una especie de por sí, es decir, especie e individuo coinciden. Así considerado sería posible una pluralidad de ejemplares completamente iguales de la especie hombre; de hecho las diferencias existentes se dejarían reconducir a diferentes disposiciones de la materia, que, sin duda, debe tener una cierta disposición para tomar en sí en general tal forma sustancial, pero sin embargo tiene un espacio para una diversidad de diferencias dentro de determinados límites. Las diferencias no tienen que significar simplemente grados del acercamiento a la especie-idea pura y con esto grados de perfección, un individuo podría expresar mejor la especie desde un punto de vista, otro desde otro punto de vista, de manera que sería posible una variedad de diferentes ejemplares, pero no, o sin embargo no en la misma

medida, ejemplares de diferente valor. Pero toda esta reflexión, [416] aunque ilumina como una consideración abstracta de una posibilidad, sin embargo no puede satisfacer: ella no queda justificada respecto al fenómeno concreto de la individualidad humana y quizá existan otras posibilidades que le hagan más justicia.

En la concepción natural del hombre, en la concepción, que tenemos en la vida irreflexiva de nosotros y de los demás, la individualidad significa para nosotros algo diferente; consideramos a nosotros y a los demás, sin tenerlo teóricamente claro, a cada individuo como único en su modo, es decir, como una propia especie, como Tomás lo exige para los ángeles. También un hombre, que teóricamente representa la concepción opuesta, se siente ofendido en su dignidad de hombre, cuando es tratado sólo como “número”, como “ejemplar de un tipo”. En todo anhelo de “comprensión”, en todo lamento de “no ser comprendido” está el anhelo de ser comprendido como individuo, con su característica específica, que es singular. El imaginarse un “doble” tiene algo de horrible, antinatural en sí (lo que con todo indica que podría no ser algo completamente imposible, absurdo) ¿Sería posible demostrar como injustificado tal disposición y actitud fundamentales del espíritu, que se halla anterior a toda teoría?

Ante todo a una consideración tomista de la posibilidad hay que colocar otra al lado. Si el nexo en un cuerpo material hace posible una pluralidad de ejemplares de la misma especie, entonces ella, sin embargo, no la hace *necesaria*. Existe la otra posibilidad, la de concebir cada alma humana como una especie, que forma la materia que está a su disposición para [417] *su* cuerpo, es decir, la forma no sólo para un organismo de tipo del humano, sino para la expresión de su característica individual y para el instrumento de su actuar específico (= individual) espiritual, con todo de nuevo más o menos lo perfectamente configurado, según la disposición de la materia (y otras circunstancias de las que ya se habló en la consideración de la “autoconfiguración”)²³⁵. Esta interpretación parece corresponder a la actitud irreflexiva de la vida, sin embargo, no a la común concepción *teórica* de la individualidad. Ella toma la peculiaridad como “punto de intersección” de diferentes tipos (edad, género, estado social, pueblo, etc.), al hombre como producto de la herencia y del ambiente. Con esto, naturalmente sólo un algo desconocido es reconducido a muchos otros. Cómo haya que interpretar esos “tipos”, esto se dejó antes

235* Pp. 366ss.

abierto como problema (si como auténtica especie o resultado casual del cruce de individuos). El problema de la herencia se ha tocado en la reflexión de cómo haya que comprender en el surgir de nuevos individuos a través de la procreación la relación de la nueva forma a la del progenitor-individuo; el problema de las influencias del entorno ha sido planteado con la cuestión de la toma "de sustancias de estructura espirituales" en el interior del alma. Me parece que la concepción correcta de la individualidad sería la llave para resolver todo este problema.

¿Qué debemos pensar bajo la expresión "el punto de intersección de diferentes tipos"? ¿El alma como una mezcla de diferentes formas sustanciales? Según lo tratado anteriormene esto no puede ser de ninguna manera. [418] En el tesoro común de ideas y del lenguaje científico-populares (en cuanto ha crecido en base a la filosofía y psicología modernas) ciertamente no figuran, pues, "alma" y "forma sustancial". Se tiende más a hablar de "carácter": de la heredada disposición de carácter y de propiedades del carácter, que hereda el hombre en el transcurso de su vida bajo el influjo de diferentes factores de su entorno. A través de la disposición heredada él tiene características "típicas" de su familia, de su pueblo, de su raza, y ellas se imprimen siempre más fuertemente en el transcurso de su vida, si permanece bajo el influjo de las comunidades correspondientes. A través de la entrada en otras comunidades (clase de profesión, por ejemplo) se encuentra bajo su influjo y recibe sus características típicas. Y así el resultado, finalmente, es un "carácter individual", es decir, un carácter que efectivamente no se parece en absoluto a ningún otro, aunque se parezca mucho, es decir, tenga ciertos rasgos en común; la diversidad de los caracteres se explica por la diversidad de las condiciones, bajo las cuales se moldean. Lo poco que se ha dicho en lugares anteriores sobre la formación del carácter²³⁶ permite conocer que toda formación del carácter hace referencia al ser originario del alma, a lo que ella es en sí misma, o su núcleo: a lo que desde el interior determina la vida actual y con esto la modelación de "rasgos" habituales. Precisamente esto es lo que ahora de nuevo se pregunta: ¿es la esencia general del hombre, es una especie, de la cual la especie general se diferencia, pero que se presenta en una pluralidad de ejemplares (por ejemplo, un tipo de comunidad), o es una especie "individual"?

[419] La forma sustancial que configura al hombre singular como organismo corpóreo-anímico no puede en todos ser igualmente diferenciada, pues todo este organismo corpóreo-anímico y su vida actual tienen una impronta individual cualitativa. Esta impronta no se debe derivar de la materia: 1º porque de manera puramente fenomenal la vida espiritual actual, la configuración habitual-espiritual y el ser originaria del hombre que aparece en ambos son los que configuran y transforman progresivamente el cuerpo material y acuñan "a su imagen"; 2º porque –dicho en sentido ontológico y universal– la materia es lo potencial, lo que recibe ser y forma, pero lo espiritual es lo que es actual, lo que da ser y forma. La impronta individual sólo se dejaría reducir, si ella se comprendiera como desviación de la especie pretendida (universal), como defecto (como hechura "anormal" y "degenerada"). Pero esto claramente no procede. La impronta individual de la persona –de todo el organismo corpóreo-anímico, de la vida actual y de todos sus resultados– crece con la intensidad de su ser espiritual. Y si con esto está unida una cierta unilateralidad, un establecimiento de la vida espiritual en ciertas formas de la actividad y un retroceso de otros, relacionando así una configuración más fuerte de ciertos "lados" del carácter a costa de otros, entonces esta carencia –medida en una imagen ideal de la humanidad– hay que poner a costa de la "materia", es decir, a costa de la limitación de la fuerza que no permite ningún desarrollo omnilateral de la actividad espiritual; pero el principio en el que se funda el desarrollo positivo, la actividad espiritual, debe ser espiritual, [420] no puede ser material. (Hasta qué punto hay que considerar la desviación de aquel ideal de la humanidad como desviación de la naturaleza humana, hasta qué punto la unilateralidad pertenece a la naturaleza humana misma y en qué sentido, pues, una omnilateralidad podría ser racionalmente aspirada, todo esto quedaría todavía por examinar). En lo demás la unilateralidad del desarrollo en la vida actual y en la configuración habitual puede ser reconducido además a la limitación de la fuerza, también a la limitación de la apertura, pues la apertura no es universal en los espíritus finitos. Pero los singulares son de caracterizar positivamente por aquello para lo que están abiertos, no por aquello para lo que no están abiertos. (Aquí, según la doctrina tomista de los ángeles, las diferencias de los ángeles superiores e inferiores deben ser comprendidos como diferencias de la apertura, también a partir de aquí es imposible comprender estas diferencias como de *ratione materiae* – en todo caso se debe tomar "materia" en el sentido de materia que llena el espacio). Esto significa que al espíritu como tal le pertenece la apertura, al espíritu infinito

la apertura universal, al espíritu finito (por eso también a los hombres) una apertura en cierta manera y dirección, en *aquello*, que pertenece a la determinación específica de los singulares. Lo que generalmente separa entre sí a los espíritus corporalmente unidos y a los que no tienen cuerpo, no es el modo de la apertura, sino el *modo de acceso* a aquello para lo que están abiertos.

La forma sustancial del hombre se presenta como unidad de una masa de fuerza, que está a su disposición (y a cada uno la *suya* le es propia, la cual es diversa de otras como quantum, no como quale; [421] en principio son pensable individuos con la misma medida de fuerza); de una forma vacía, que significa apertura para contenidos (diferente en cada uno, pero sin embargo no de manera que fuera impensable la igualdad en una pluralidad de individuos); y de un quale que llena esta forma vacía desde el interior y se adhiere al ser entero de la sustancia. No se compara en una pluralidad de individuos, pues no hay ninguna medida para ello. La fuerza no se permite tampoco medir en modos numéricos indicables, pero sí estimar según sus “rendimientos”, según la actualidad de vida. Análogamente se expresa la apertura —aunque no adecuadamente— en el ambiente que se construye para y a través del individuo y se manifiesta a otros por sus manifestaciones. Pero aquel “quale” sólo es “sentido” como tal por cada individuo en la manera en que él “se siente a sí mismo”, lo que significa no un modo pasajero de su ser (como él cada vez “se siente emotivamente”), sino su modo específico de ser: *como él mismo en cuanto es él mismo*. Y esto se nota en el otro: se conoce más y más en la experiencia progresiva como se conocen poco a poco características particulares y todo el carácter; se siente tocado por él interiormente, más fuerte o más débilmente, las más de las veces ya en el primer encuentro con un hombre, nos habla a través de lo que llamamos fenómenos de expresión, pero no a través de aquello que manifieste la cambiante actualidad de vida, y tampoco a través de aquello que refleje los duraderos rasgos de carácter—ambos suceden en un lenguaje expresivo típico-general— sino en una impronta individual de este típico fenómeno de expresión, que, en efecto, no surge en cada uno de la misma manera fuerte. [422] A esta “personal impresión”, que se recibe de un hombre, responde una involuntaria actitud del propio ser frente a él: simpatía y antipatía, en su más alto grado amor y odio, ambos tan diversamente diferenciados como la característica de las personas para las que valen, así de la persona que ama como de la que odia. Entre un tal quale y un otro se puede sentir “semejanza”, “parentesco”, pero no deja reconducir a una igual común consistencia y por

eso no se deja medir. (Que no puedan darse dos completamente iguales, no puede demostrarse racionalmente. Pero se pueden dar argumentos desde la fe: si cada ángel presenta una especie propia, entonces esta su característica específica (=individual) hay que verla claramente como un bonum. Esto se deja fundamentar en diferentes maneras, pero ante todo en que ellos —como todas las criaturas, pero de una manera preferente— son criadas según la imagen de Dios, pero *como* criaturas no pueden reflejar toda la esencia divina, sino sólo un rayo de ella; por eso una diversidad de criaturas específicamente diferentes puede representar más de él que una multitud de iguales. Si ahora —según cierta concepción teológica— los escogidos son llamados para suplir en la gloria del cielo el número de los ángeles caídos, entonces deberían ellos también suplir la cualitativa diversidad que falta. Así, por lo tanto, como cada especie representa la propia especie. También el modo preferido como en la narración de la creación del hombre se pone de relieve que él fue creado a imagen de Dios, viene a indicar [423] que cada uno en su peculiaridad debe reflejar un rayo de la esencia divina: que la peculiaridad personal es —ahora en toda su amplitud: como quale, apertura y fuerza— el especial “talento” que Dios ha concedido a cada uno en la vida. De aquí se explica también lo horrible y antinatural del doble; es como si fuera robado uno de dos o también ambos de los dones personales especiales de Dios, que significa la más alta dignidad del hombre, más alta todavía que el general privilegio del hombre, el don de la razón, ya que lleva a cada uno a una unión totalmente personal con Dios, la base natural para el don de la gracia de la filiación divina).

La *única* sustancia del alma ha sido destacada abstractamente en la fuerza, la apertura y el quale. No son sólo realmente inseparables, sino también según el sentido uno: así que a cada quale le pertenecen *su* específica apertura y fuerza. Si, por lo tanto, este un momento es un sencillamente único, entonces lo serán también los otros. Pero aquí hay que tener en cuenta que esta sustancia o el núcleo de la persona es entelequia. Tiene que construir el organismo entero corpóreo-anímico en un proceso de desarrollo temporal y esto significa no sólo: una materia dada en la que está sumergido para formar desde el interior progresivamente, sino también la materia para el telos, el totalmente desarrollado individuo, para apropiarse la materia necesaria: una vez la materia que llena el espacio, de la que necesita el cuerpo para su mantenimiento y crecimiento, pero luego también los “materiales de construcción” para el alma. Se muestra que la fuerza originariamente existente no es un quantum cerrado e inmutable, [424]

sino que por una parte se consume en la vida espiritual, por otra parte la realización experimenta complementación, en parte por el cuerpo, en parte por la inmediata recepción en el alma. Como el cuerpo, por falta de sustancias materiales, que son necesarias para la estructura, permanece detrás de su telos y puede apartarse de él, así también el alma. Si le falta la fuerza, entonces no puede desarrollar la actualidad para la que estaría capacitada "según su naturaleza", y no puede experimentar la correspondiente impronta habitual; pero tampoco puede construir "su" mundo como correspondería a su apertura, y así no encontrar el acceso para todo aquello que podría tomar en sí y de lo que podría alimentarse. Y donde faltan las posibilidades correspondientes de actualización, allá tampoco puede el quale individual destacarse del modo que le sería posible. Pero puede ser también que el ambiente espiritual en el que el hombre entra en la existencia y pasa su vida, no le proporcione lo que podría recibir en sí según su fuerza originaria y apertura, y que por eso quede detrás de su telos. Esta recepción en el interior puede ser un suministro de fuerza, pero todavía más que eso. El alma sólo puede recibir en sí aquello a lo cual está originariamente abierta. Pero esto es, como ella misma, un cualificado, y lo que ella recibe no es fuerza pura, sino fuerza cualificada. Si ella es tocada por la característica de otro hombre, entonces ella puede tomarla en sí en cierta manera y crecer gracias a eso. "En cierta manera", ella recibe aquel quale a *su* modo y en sí: esto significa que por eso no se convierte en una mera imagen del otro [425] (aunque se hace semejante a él), tampoco resulta una síntesis de un quale y el otro. Puede gracias a dicha recepción hacer crecer y crecer en general su apertura (Habría que investigar en este contexto 1º hasta dónde se posibilita la aceptación a través del libre abrirse y cerrarse y hasta donde puede ser impedido; 2º hasta dónde es posible *separado* un aumento de fuerza, de apertura, de riqueza cualitativa; 3º cómo un crecimiento análogo del alma es pensable a través de la recepción de lo espiritual no-personal).

En tales recepciones en el interior del alma se trata del crecimiento y desarrollo de sí misma, no de lo que se designa como desarrollo, la impronta habitual progresiva a través de la actualidad de vida. El desenvolvimiento del alma, el crecimiento de su riqueza interior repercute en la siguiente actualidad de vida e impronta habitual (por lo tanto en el desarrollo). El pleno desenvolvimiento está indicado como un telos en la entelequia en el núcleo originario de la persona. El alcanzar la meta está unido a que el alma encuentra aquello para lo que está abierto. (Es algo completamente diferente si alguien crece

interiormente en otro o se iguala exteriormente a ellos. Gracias a la libertad personal es posible imitar los modos de comportamiento de otros hombres en la propia actualidad de vida y por ese medio también, eventualmente, alcanzar una cierta impronta que imita a los otros; algo análogo es posible en base una imitación involuntaria. En ambos casos se trata de un desarrollo en cuya base no hay un desenvolvimiento interior, se trata de un simulacro).

[426]

i. *Cosmos espiritual. Desarrollo humano y desarrollo de la humanidad*

Por medio del peculiar carácter-entelequia del alma está puesto el hombre en un cosmos, en una mutua relación con otros que son iguales a él y también diferentes a él. Todos ellos son especificaciones de una "naturaleza" común a ellos, pero abiertos recíprocamente a lo específico suyo, de manera que pueden recibirlos en sí y gracias a ellos puede crecer. En sí sería pensable que la humanidad hubiera entrado en la existencia como un cosmos acabadamente constituido de personas individuales plenamente desarrolladas (como los ángeles), cada una correspondiendo a su telos y a la vez en posesión de todo lo demás. La experiencia nos muestra la otra posibilidad de un desenvolvimiento y desarrollo temporal, que al mismo tiempo posibilita la apertura progresiva para ambos y por otra parte lo tiene como presupuesto. Y donde existe tal orden del devenir, es impensable un desenvolvimiento de la entelequia fuera del nexo con su igual, a no ser que en lugar de este nexo se introduce una relación análoga con espíritus más altos o directamente con Dios mismo: que por medio de la plenitud infinita del ser podría entrar en la interioridad del alma, de que ella necesita para su desenvolvimiento. (Algo de esto se da en los casos, en que entra una gracia mística en lugar del orden de la naturaleza, mientras el "camino normal" del orden de la redención es la colaboración de la naturaleza y de la gracia).

En el caso de esa primera posibilidad (de un ser de personas espirituales, que no sería devenir) pertenecería a su vida la universal comunidad de vida y entendimiento con todos los demás. Considerado desde el otro lado: el ser del "cosmos espiritual" sería a la vez [427] vida individual, entendimiento recíproco y lo común de vida de las personas que lo constituyen. La vida de comunidad sería igualmente originaria como la individual. Habría tan poco crecimen-

to de la comunidad como desarrollo de individuos. No serían excluidas completamente comunidades estrechas dentro de la comunidad universal (ellas podrían existir en base a un parentesco de las especies), pero no serían necesarias (como cierto parentesco sólo es posible, no necesario). Por eso tampoco serían necesarios tipos de comunidad, como "species" generales entre el genus "persona finita" y la "species specialissimae" de las personas individuales. Sólo el establecimiento del ser humano en un proceso de desarrollo, el vínculo del alma con el cuerpo, del camino del conocimiento con la sensibilidad y así del acceso hacia otras personas en la cercanía espacial, hace la comunidad actual de hombres en asunto del desarrollo y la estrecha en determinado círculo. Lo que tenemos ante nuestros ojos en la experiencia de la vida diaria y en la historia, son siempre individuos humanos y comunidades que son lo que son potencial-habitual-actualmente (en el sentido de la actualidad cambiante) sobre la base de un desarrollo en el que mutuamente se condicionan y se influyen.

Preguntemos por la relación óntica de ambos, así existen las diferentes posibilidades que ya antes se han mencionado: sería pensable una diferenciación originaria de la humanidad en especies que limitaría un estrecho círculo frente a la naturaleza universal del hombre, pero que todavía se especificaría en individuos. Donde una proximidad espacial [428] hace posible una vida en común de individuos de la misma especie, sería ella un tipo de comunidad, o más propiamente: el *fundamento* del tipo de comunidad que él mismo sería resultado de un desarrollo: los individuos traerían la especie como disposición originaria en sí, por otra parte ella se opondría a ellos en otros individuos de la comunidad e influirían de fuera en su comportamiento (a través de la imitación voluntaria e involuntaria); pero la especie se especificaría en cada singular en una particularidad individual; llegaría así la individual al desenvolvimiento de la especie universal, y en cuanto ella es crecimiento interior en los otros, la llevaría a una auténtica acomodación del uno al otro; todavía vendría en consideración una acomodación por medio de una imitación exterior de la característica individual de otros. Todo esto llevaría a una impronta típica del singular y de toda la comunidad, que podría separarse considerablemente de la originaria especie universal. Una tal formación de tipos es también pensable sin asunción de una diferencia originaria en especie universal: las comunidades actuales en base a la naturaleza humana universal y el recíproco influjo de individuos que viven juntos a través de su peculiaridad sería suficiente a la formación de tipos. Finalmente hay que considerar todavía una posibilidad más: que sin

duda no tenemos por qué aceptar ninguna diferenciación *temporalmente* originaria en especies universales (como efectivamente la narración de la creación lo excluye), pero que por otra parte no hay que considerar los tipos de comunidad como meros resultados casuales de influencias mutuas, sino [429] como auténticas especies, cuya aparición sólo está unido a un camino de generación y a un proceso de desarrollo. Según esto tendríamos que ver no sólo a los individuos, sino a toda la humanidad y a las comunidades estrechas, en que ella se articula, como a través de sus propias formas interiores, enteiquías formadas con un propio telos (como corresponde a la doctrina de la fe del orden de la naturaleza y de la gracia).

j. *Exposición sumaria del ser humano*

Las extensas consideraciones sobre la naturaleza del hombre llevan al antiguo resultado de que él es al mismo tiempo un animal y un ángel: Si se considera el organismo corporal con las funciones anímicas pertenecientes inseparablemente a él como cuerpo, una especie de animal; si se considera el alma en sí misma y el cuerpo cómo está formado por esta alma, cada hombre singular es una especie propia, es decir una persona espiritual de característica específica; y, sin embargo, de ninguna manera es un ser doble, sino *un único ser humano* a través de una *única* alma, en ambos casos. En este sentido se confirma lo que decían las *Conversaciones metafísicas*²³⁷: que hay un corte entre “alma natural” y “alma espiritual” a través del alma humana. Sólo que no se debe pensar en “dos almas”, sino en la recepción de lo que consigue el “alma natural” del animal a través del “alma espiritual” del hombre. También se confirma que lo “constituido desde lo alto”, que vale para todas las criaturas, tiene para el hombre todavía un sentido especial: el del acercamiento al ser puro en el ser libre-consciente-personal del hombre como tal; y además la preeminencia del ser como especie individual.

¿Se confirma también que este máximo modo de ser [430] de un ente finito —el ser personal— sólo es posible como “participación” en el ser de Dios? Para la respuesta a la pregunta debe estar muy claro lo que hay que entender por “participación”. Se ha dicho ante todo que el hombre en cuanto que ha sido elevado por encima de sí mismo en libertad personal, ha nacido del espíritu, del “yo-originario”²³⁸. Esto

237 Cf. nota 97, p. 402.

238* [H. CONRAD-MARTIUS], *Metaphysche Gerspräche*, pp. 234s.

vale ahora naturalmente, como se muestra siempre en este trabajo, para todos los entes finitos, si se entiende “nacido” no en sentido estricto y en diferencia a “creado”, sino abarcando ambos aspectos: “puesto en la existencia por el primer ser”. Pero no debe concebirse así. Con “nacimiento” se designa un modo especial del ser puesto en-la-existencia. Que esto sea necesario se fundamenta en que el hombre como espíritu personal es un “yo”, es decir, “uno mismo sin mismidad, un comienzo sin contenido”, y así en su finitud no “podría estar sólo para sí en libertad radical y existir”. Por eso debía salir del yo-originario - “no como creado, sino como duraderamente generado de él, o nacido de él o como habitando en él [...]”²³⁹. Según la investigación precedente del ser personal se pone de relieve esta descripción del yo sólo en el momento abstracto de la personalidad. Considerado en concreto el yo personal no es un “él mismo sin mismidad” y no es un “comienzo sin contenido”, sino ya un ente plenificado materialmente en sí mismo, es un ente dotado de “núcleo”: y así como es, no está puesto en la existencia “sólo para sí mismo”, sino dentro de un mundo, del cual en base a la apertura que pertenece a su propio ser, [431] puede lograr contenido y vida. Así es en un sentido análogo sacado de su ser originario como todo lo creado. Pero ahí es diferente de todos los entes no-personales, el hecho de que le ha sido dado hasta lo que él mismo es. Esto significa su “libertad” y su elevación sobre todo ser “natural”. Lo que es, es en parte algo “natural” o una “materia” que puede y debe ser configurada; en parte es algo perteneciente a su ser personal-espiritual, que no le ha sido dado para configurarlo, sino como forma *a través* de la cual es configurada su materia, o sea, en cuanto que la apertura pertenece a esta forma; la materia puede *dejar* y debe dejar configurar a través de lo que le viene. El “poder” es inseparable de la idea de la libertad, y le pertenece de igual manera inseparablemente el “poder dejar”. Y “deber” presupone todo esto. El libre poder y el deber, relacionado con esto, son inseparables de la apertura, y a esta apertura como libre pertenece también un poder abrirse.

El espíritu del hombre se despierta en su libertad y apertura; mejor todavía: él se despierta como libre y abierto. El no despierta por sí mismo y no es libre ni abierto *originariamente* por sí mismo. Pero con el despertar, con la libertad originaria y apertura originales le ha sido dado mantenerse libre y abierto; con esto se da a la vez la posibilidad

239 Ibid. pp. 234s.

de perder ambas cosas. Cuando no se mantiene “en lo alto”, puede caer en el ser natural, del cual ha sido despertado hacia un ser personal-espiritual. [432] Este “mantenerse en lo alto” de ninguna manera necesita que acaezca en la forma de una acción específica de la voluntad. Es ampliamente un “ser sostenido” —por la propia fuerza y por aquello para lo que se está abierto— el sólo “dejado”, no obstaculizado voluntariamente, y en cuanto tal voluntario. Sólo si la fuerza falla, eventualmente si es inducido por medio de un impulso fuerte desde abajo en una actividad natural y es apartado de la actividad superior, es necesario contraponer voluntariamente a un impulso tal y mantenerse en lo alto. La actividad de la voluntad es, pues, necesaria si la apertura lleva a la percepción de un “deber”, que exige una determinada actividad. La actividad exigida puede ser un voluntario abrirse para algo que aumenta la fuerza interior y la riqueza interior: por un *bonum*. Ella puede ser también un voluntario abrirse contra algo que consumiría la fuerza y que disminuiría la riqueza: contra un *malum*. Puede también, finalmente, ser un abrirse voluntario para el *summum bonum*, el ser puro. Pues el ser elevado del ser personal-espiritual sobre todo ser natural se realiza en que no solo tiene como libre y abierto una analogía que supera todo lo demás terreno hacia el ser divino, sino que a través de su apertura está abierta también al ser divino mismo, pero por su libertad está capacitada para abrirse o cerrarse activamente. Esta apertura posibilita una entrada inmediata del espíritu divino en el espíritu humano, es según las palabras que se han dicho en la obra *Conversaciones metafísicas* de la “constitución-del-yo, la “puerta abierta a través de la cual el espíritu de Dios puede libremente atravesar”²⁴⁰. [433] *Puede atravesar*: es asunto de la *libertad divina*, ya no es dado sin más con la estructura-del-yo y con la correspondiente apertura y tampoco por medio del libre abrirse del hombre a lo que se vincula. Sólo por medio de este entrar y “atravesar” —la teología lo llama *gracia* que penetra— el hombre “nace del espíritu de Dios”, según ha sido creado por Dios como ser personal-espiritual.

Este es el punto en el que las investigaciones de este trabajo llevan a otra concepción del hombre que el tratado *Metaphysische Gespräche*. El hombre ha sido puesto en la existencia y así es puesto fuera por el ser divino como un ente propio como todas las criaturas: por su origen tiene, como todas las criaturas, su ser “desde lo alto”; por el hecho de que a él se le ha dado una naturaleza, que en cierto modo es confiada a sí mismo y a la totalidad del ente, en el que está

240 Ibid. p. 238.

entrelazada tiene él como todas las criaturas un ser “desde abajo”. Pero por el hecho de que se le ha sido dada una analogía con el ser divino, analogía que le distingue de todas las criaturas no personales, él es “desde lo alto” todavía en otro sentido que todas las criaturas no-personales. Y en base a este ser superior, ser personal-espiritual, es posible para él un “ser nacido del Espíritu” (una vida de la gracia). Esto es posible en base a la mera apertura originaria y puede eventualmente serle ya participado al hombre, si sólo lo “permite”; si este permitir no es activo, sino mera ausencia de una resistencia. Pero puede también estar ligado a ciertas exigencias que el hombre, en virtud de su apertura, puede percibir y a las que, en virtud de su libertad, debe corresponder activamente, para que la vida divina entre en él. [434] Puede rechazar la actividad en favor de las exigencias y hasta puede cerrarse a la recepción de las exigencias: en ambos modos obstruye el acceso a la vida divina, en la segunda modalidad todavía de manera más radical que en la primera. Se aísla así de la fuente infinita, de la cual le llegaría inagotablemente la fuerza y riqueza interior (se debería señalar cómo de esto pueda y quizás tenga que seguir un aislamiento o cierre de las otras fuentes de vida espiritual; los “bienes creados” pueden seguir o quizá incluso deben). En esta actividad contraria a Dios él consume su propia fuerza y finalmente tiene que agotarla, si persiste en este modo de ser: su ser actual tiene que llevarlo al no-ser, es decir, a aquel ser vacío, incapaz, *nulo*, del cual ya se habló en un lugar anterior:

CONCLUSIÓN:

SER Y NO SER, ESPIRITU Y MATERIA, ACTO Y POTENCIA

El ser nulo del espíritu sin sustancia hay que diferenciarlo completamente de la pura potencialidad de la materia pura, que también se suele designar como no-ser. Hay dos polos contrarios diferentes del ser puro. Todo ser y no ser, todo ente, en cuanto hay que comprender en general, sólo hay que comprenderlo desde el ser puro, aunque también nosotros, que somos finitos y limitados, sólo desde el ser finito y limitado —en nuestro propio ente y en el de los demás que están al alcance nuestro— podemos encontrar acceso por medio de la eliminación de trabas. [435] El *ser puro*, que no tiene en sí nada de no-ser eternamente infinito, de manera que ningún no-ser hay ni antes ni después de él, que todo encierra en sí, lo que es y puede ser: el ser puro es todo lo que es, en la suprema medida de ser o mejor sin medida (es la medida misma en la que todo lo demás se debe medir), *acto puro*; en él nada es cerrado, imperfecto, sino que está en absoluta apertura, transparente en sí mismo y a través de sí mismo, es decir, él mismo es la luz, *espíritu puro*. Si algo está fuera de él, sólo puede existir a través de él. Cuando algo está fuera de él, entonces sólo a través de la limitación puede ser destacado por él: por el hecho de que es *algo*, pero no todo; por el hecho de que es, pero no es en toda la medida, como un *analogon del ser puro*, que se le parece, pero todavía es más desigual. Que es algo, pero no todo, significa que se le ha distribuido lo que es, que tiene una consistencia en relación al ser, una *esencia o sustancia* limitada. Que no *es* en toda la medida significa que no todo lo que es, es actual. Esto es sólo posible si él *se extiende temporalmente* (“temporaliza”, según la expresión de M. Heidegger) y en la sucesión temporal, ahora esto, ahora aquello, de lo que es, es actual, o bien, potencial.

La limitación del ser en algo (que no es todo) y en una medida (que no es actualidad pura) es sólo posible a través del vínculo con algo, que no puede ser para sí sólo, que en sí es sin forma y sin límite, que forma y limitación, contenido y ser recibe a través de aquello

con lo que está unido y que por eso, ya que le da forma [436] y ser, es llamado su forma y su acto: esto simplemente potencial, que es necesario para que pueda ser algo, sin ser acto puro, lo llamamos *materia*. La materia como lo no-formado está frente a la forma, como lo potencial está frente al acto, como lo no-abierto está frente al espíritu. Esto puede ser ella sin que llene un espacio. La materia debe tener aquel ente limitado, también los así dichos “espíritus puros” en cuanto son espíritus finitos. (Cuando Tomás en sus exposiciones sobre la cuestión si se les debe atribuir a los espíritus puros creados una materia o no, se muestra algo indeciso, ciertamente es porque él no había separado todavía la idea puramente formal de la materia de la determinación material de la llenura del espacio). Se deberá decir que a cada medida de ser y a cada categoría de ente, que está limitada por una peculiar medida de ser, corresponde una materia perteneciente a ella.

La suprema categoría de ente, a la que entre todos los entes finitos le corresponde la más alta medida de ser, es la de los espíritus finitos o personas. También ellos tienen su materia (lo que llamábamos “fuerza vital”) y su esencia que informa esta materia, y necesitan de ello para su pleno ser. Pero ellos tienen en su estructura personal todavía algo más: que son un *yo* y con este *yo* se hallan al otro lado de lo que que son sustancialmente como materia formada. Y este ser-yo puede, desvinculado de la sustancia, ser mantenido como ser nulo, del mismo modo que una negativa contrafigura del puro ser divino, del ser de la plenitud, pero a la vez como contrafigura de la materia, como un ser completamente desmaterializado. [437] Sólo hay que pensar como un ser, que es “prolongado” por el ser puro, que no es ser de un ente, ni actualización de una potencia.

Entre estos polos: entre el ser puro, que es espíritu puro y acto puro, y el de la “materia prima”, que es potencia pura y en sí sin-espíritu, y entre el del ser nulo de los espíritus finitos desmaterializados, está todo ente finito, ente sustancial: cada uno un algo, que es; en parte actual, en parte potencial; cada uno formado y por eso materia llena de espíritu, pero todos entre sí diferentes por la medida del ser, que les ha conferido y por eso diferentes según la relación en que acto y potencia están en ellos y según lo que “espíritu” y “materia” en ellos significan.

[ANEXO I]

[en relación con la página 264]

[56]

Hay que tener en cuenta aquí que, para ambos individuos finitos, el “ser actual” no significa la altura óptica del ser plenamente desarrollado, sino que significa ser *real*, a cuya duración pertenecen fases de altura que se van sucediendo unas a otras. A esta rosa le pertenece su propio color – por ejemplo, un color rojo subido –, su aroma peculiar, etc. Sigue siendo la rosa real, aunque su color haya palidecido y su aroma se haya disipado. Pero mientras la rosa no era más que un capullo, no era todavía real, y cuando sus pétalos caigan, no será ya una rosa. Antes de que alcanzara su color peculiar y su aroma característico, estas dos cualidades, que le pertenecen esencialmente, no eran todavía en ella sino posibilidades aún no realizadas. Puede suceder que ambas cualidades alcancen al mismo tiempo su cima óptica, o que lo hagan en diversos instantes. Y quizás ambas cualidades hayan pasado, cuando la rosa alcance su pleno tamaño. Así, pues, las cosas finitas no son nunca actuales según su plena consistencia (tanto en el sentido de la realidad como en el de la altura óptica), sino que siempre son en [56a] parte actuales y en parte potenciales.

La “potencialidad”, tal como se había concebido en este ejemplo, designa un nivel óptico inferior, que está destinado a la transición al nivel superior – a la realidad y al pleno desarrollo – *dentro de* este individuo. Este ser potencial tiene como fundamento óptico la substancia de la rosa. Pero hay que destacar además otra potencialidad. El subido color rojo de la rosa puede considerarse como *species*: no como cualidad de esta rosa, sino como el peculiar matiz del rojo que pudiera estar realizado también en otras partes. La posibilidad de la realización en cualesquiera individuos pertenece a la *species* como tal.

Cuando está realizada en *un* individuo, entonces se conserva para ella la posibilidad de llegar a realizarse en otros individuos; y esta potencialidad, que pertenece a la *species*, carece de importancia para la total consistencia de realidad de ese individuo, mientras que es codeterminante para ese estado [57a] de realidad, cuando la correspondiente cualidad no está realizada todavía. A ello corresponde el que la cualidad esté enraizada en la substancia de la cosa, incluso con su ser potencial, mientras que la *species* tiene un ser independiente de esa cosa. Su posibilidad de realizarse también en *otras* cosas, no se fundamenta en *esta* cosa y en general no se fundamenta en cualquier ser cósmico, sino que se fundamenta en ella misma. Su potencialidad como posibilidad de realización se basa en un ser propio, que no es ningún grado inferior de realidad cósmica. Es el ser peculiar de los "objetos ideales" y, por eso, lo mejor es denominarlo "*ser ideal*". Este ser ideal – el de los colores "puros" (es decir, no de las cosas), el de los tonos puros, el de las formas geométricas puras – debe considerarse, contemplado en sí mismo, como ser actual; se halla incluso más cerca del ser puro que la realidad cósmica, porque no es un ser fluyente, sino un ser sustraído al tiempo y al cambio [57b] en el tiempo un ser que permanece en reposo en la misma altura.

Por eso se comprende que Platón considerara el mundo del devenir y del pasar o desaparecer como un mundo inferior en comparación con el "mundo de las ideas". Sin embargo, habrá dificultad para atribuir actualidad a las "ideas". Una de las principales objeciones contra la doctrina platónica de las ideas fue siempre el que las ideas sean algo rígido y muerto. Pero por actualidad hemos de entender no sólo el ser real y el ser desarrollado, sino también el ser eficiente, el ser activo. Con esta objeción se halla íntimamente relacionada la otra objeción: ¿Cómo habrá que entender la relación de las ideas con las cosas y con las cualidades de las cosas? Platón designó a las ideas como arquetipos de las cosas, y quiso explicar el ser de las cosas como "participación" en el ser de las ideas. Pero él no explicó con total claridad lo que significa eso de "ser partícipe". ¿Habrá que concebir a las ideas no sólo como *arquetipos*, sino también como *cosas* originarias [= como causas], que actúan en el devenir y en el desaparecer de las cosas [57c] y que las plasman para que sean lo que ellas son? El tratar acerca de esta cuestión nos llevaría más allá de la consideración formal, a la que de momento queremos limitarnos. Por ahora retenemos únicamente que, además del Ser divino, que es acto puro, y del ser de las cosas, en el cual se dan de manera peculiar la actualidad y la potencialidad, hay una tercera forma del ser, a la que llamamos el ser ideal.

Del Ser divino se distingue en primer lugar por el hecho de que es un ser fijado en un determinado quid, no es un ser ilimitado; además, no es *actus purus*; le pertenece una relación con un ser cósmico, que le proporciona el carácter de posibilidad no cumplida. Por otra parte, al ser cósmico le pertenece una relación – aún por determinar en cuanto a su contenido – con el ser ideal.

La relación de los objetos individuales [58a] con las “ideas” es inherente a su quid y a su “como”. A la pregunta acerca de *qué* es una cosa, responde de la manera más extensa la *species* más inferior, que es el “arquetipo” del individuo concreto (por ejemplo, el nombre de una variedad enteramente determinada de rosas); a la cuestión acerca de *cómo* es una cosa, responde una cualidad en la *species* (por ejemplo, un determinado matiz del rojo). Pues bien, ¿qué es lo que distingue al individuo concreto de la *species*, a la que se parece en todos sus rasgos? ¿Qué es lo que distingue a la cualidad cósmica de la pura cualidad del colorido que ella realiza? Esta cuestión se halla íntimamente relacionada con aquella otra: ¿Qué es lo que distingue al ser cósmico del ser ideal? ¿Será la forma del individuo concreto, en la que se inserta la *species* más inferior? Y, en consonancia con ello, la forma: ¿es cualidad cósmica? Esto, evidentemente, no es una solución. La cosa no está compuesta de una *species* universal, la cual, de por sí, admite una pluralidad de realizaciones individuales, y de la forma vacía del individuo. Sino que a él le corresponde esta forma, porque él no es algo universal, sino [58b] que es plenamente individual. El individuo posee una plenitud y peso peculiar, que escapa a la *species* y que no puede reducirse ni a un contenido indicable ni a una forma vacía. Sino que más bien le corresponde esa forma, porque él mismo no es algo universal, sino algo plenamente individual. Precisamente esa plenitud y ese peso caracterizan lo cósmico a diferencia del ser individual. Aquello que no puede captarse cualitativamente en la estructura de la cosa, es designado tradicionalmente como *materia o sustancia*. Nosotros no investigamos por ahora lo que ello es por su esencia, sino que lo concebimos tan sólo formalmente como lo que fundamenta la diferencia entre la cosa de la más baja *species* de lo cósmico y el ser ideal, y lo que hace posible que una *species* “se dé” en una pluralidad de individuos.

Aquí van anexas dos cuestiones: 1° ¿Es en todos los casos la materia el “*principium individuationis*”, es decir, lo que hace que la cosa sea un individuo – éste y ningún otro –, o bien hay objetos que según su quid son individuos? 2° Si al individuo concreto [58c] le atribuimos ser actual (en el sentido de ser realizado), ¿a qué debe él ese ser? ¿Es

algo inherente a la forma del individuo o a la especie que determina su quid, o a la materia que le da la peculiar plenitud y peso del ser real? La primera cuestión fue abordada ya en un lugar anterior²⁴¹, y se respondió allí que hay individuos para quienes la materia no es principio de individuación. Con respecto a ellos habrá que plantear especialmente la pregunta acerca de qué es a lo que ellos deben el ser²⁴². Con respecto a las cosas materiales habrá que decir que éstas no pueden poseer en virtud de la forma del individuo el ser actual que es peculiar de ellas, porque a ésta, como forma vacía, le corresponde únicamente un ser dependiente y, por tanto, un ser potencial. De la materia se dijo que ella da al ser cósmico la plenitud y el peso que son peculiares de él. Pero, como la materia no puede existir de por sí, sino que tiene tan sólo un ser potencial, no se podrá reducir tampoco a ella el ser cósmico. [58d] La materia, para entrar en la existencia, necesita la formación en el doble sentido: por medio de la especie que determina en su contenido a la cosa (la de pasar de ser forma vacía a ser una forma *esencial* diferenciante) y por medio de la forma del individuo, en la cual ella entra como materia formada por la especie.

Por consiguiente, ¿será la especie aquello a lo que la cosa debe su ser real? Si concebimos la especie como “idea pura”, parece que eso tampoco está exento de dificultades. Ella, cuyo ser es designado como “ser ideal”, ¿podrá fundamentar un ser cósmico? *Portador* del ser cósmico es evidentemente el *todo*, cuyas partes constituyentes considerábamos ahora separadas: la materia formada como el individuo concreto. [58e] No necesitamos esforzarnos en reducir el ser de ese todo a algo distinto, si como un todo hubiera existido desde siempre, si las partes vinculadas en él se pertenecieran indisolublemente unas a otras. No necesitamos dilucidar ahora si tal vinculación indisoluble es concebible en general, si no sucede, más bien, que a la composición de un todo le corresponde la separabilidad fundamental de sus partes. Sea todo esto como fuere, — *hay* desde luego cosas que nos hacen ver intuitivamente cómo llega a ser formada una materia: en la *plasmación artística* y en el *devenir orgánico* podemos seguir este proceso con especial claridad.

Cuando un artista plasma en el mármol la figura de un joven, entonces la figura artística acabada es el individuo concreto, que se halla ante nosotros como resultado de la “formación”. “Esa cosa que

241* Pp. 266-267.

242* P. 282..

está ahí" es la forma del individuo concreto. La figura del joven, con su belleza peculiar, es la *species* que hace que esa cosa sea lo que es. Antes de que fuera realizada, "estuvo presente como idea" en la mente del artista.

[ANEXO II]

[en relación con la la página 290]

[76a] ¿Se hallará en contradicción con ello lo que dice Santo Tomás²⁴³: "De la verdad se dice que fue creada; porque antes de que tenga un ser, no es nada, a no ser en el espíritu del creador, y en no está como criatura, sino como esencia creadora"?²⁴⁴. Si consideramos debidamente lo que Tomás entiende por "idea" y lo que entiende por "quiddidad", entonces el pasaje aducido constituye más bien una confirmación de la concepción aquí desarrollada. La quiddidad es aquello para lo que una cosa es formada, lo que ella es, "una parte del todo compuesto". Para ello, él utiliza también el nombre de "forma" (en el sentido de forma substancial); pero su su "idea", no suele él mencionarla, porque el nombre de *idea* parece significar una forma separada de aquello de lo que es forma. "Ella es aquello *según lo cual* la cosa es formada; y es la forma ejemplar, a cuya imagen algo es plasmado..."²⁴⁵.

Pertenece luego a la relación entre el arquetipo y la imagen el que exista la intención de dar a la cosa una [76b] forma determinada. Allá donde exista únicamente una semejanza accidental, no puede hablarse de formar algo como imagen y semejanza. Finalmente, lo actuante, a lo cual hay que atribuir la formación, tiene que fijarse a sí mismo la meta de formar algo según un arquetipo, como lo hace el artista. "Por consiguiente, éste parece ser el sentido de la idea, a saber, que la idea es una forma que plasma la imagen de algo en virtud de la intención de un actuante..."²⁴⁶. Para las cosas de la naturaleza, el "artista

243 Tomás de Aquino, cf. nota 36, p. 113.

244* "Quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia" (De potentia q3 a5 ad2).

245* De Veritate q3 a 1 corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit*, vol. I, p. 93); véase: Edith Steins Werke, vol. III, pp. 89ss.

246* Loc. cit., p. 94.

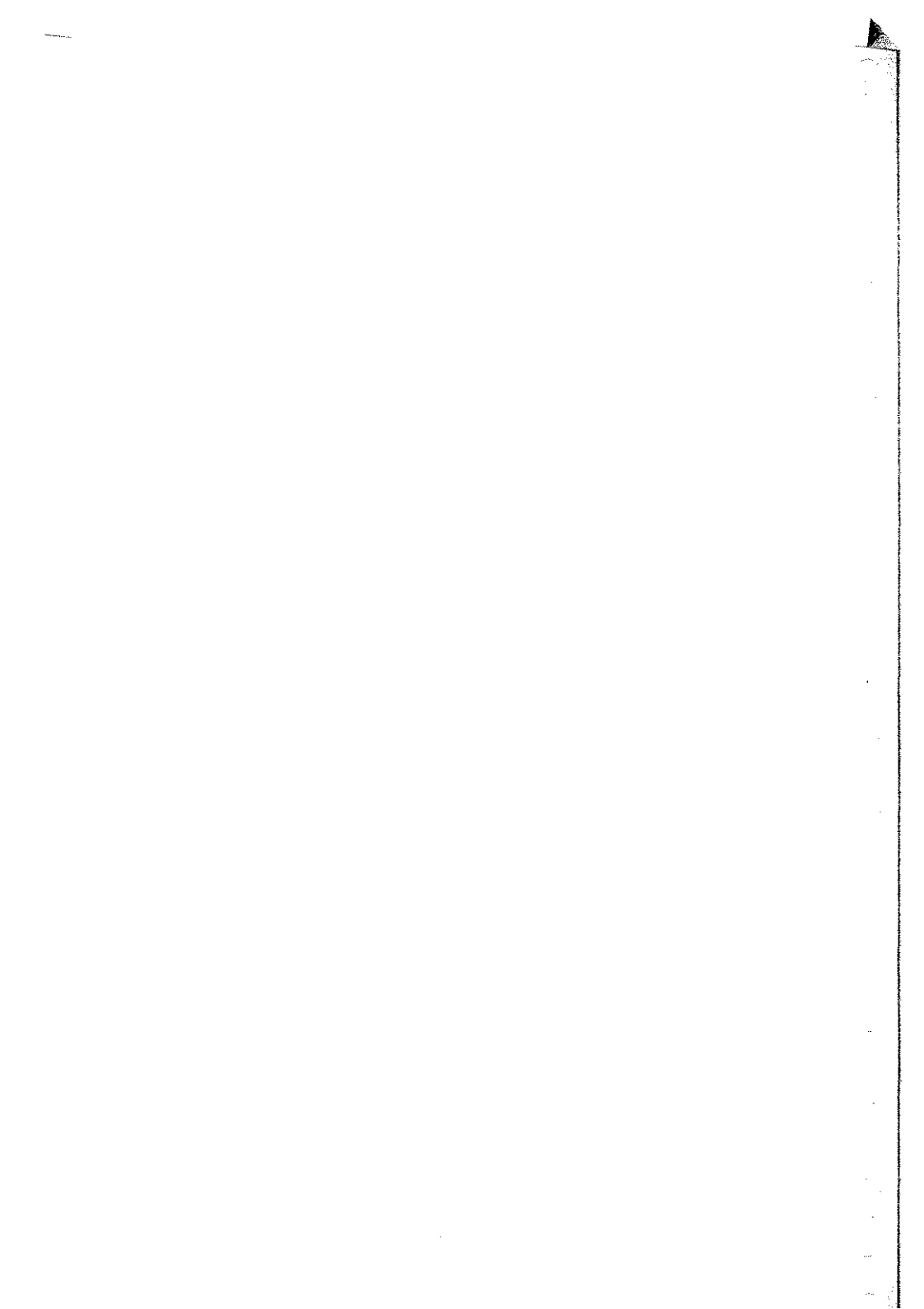
creador" es Dios. "Pero como no es adecuado el hacer que Dios actúe por una meta que sea distinta de Él, y que Él haya recibido de alguna otra parte, mediante lo cual Él fuera puesto en condiciones de actuar, por eso no podemos situar las ideas fuera de Dios, sino únicamente en el Espíritu divino"²⁴⁷.

Por consiguiente, Tomás rechaza un mundo de ideas objetivas que existiera independientemente. Él conoce "formas" creadas: las formas substanciales, que tienen su ser en las cosas; y él conoce ideas diferentes de ellas, ideas que son arquetipos eternos de las cosas en el Espíritu divino.

247* Loc. cit., p. 95.

7

**LA SIGNIFICACIÓN DE LA
FENOMENOLOGÍA PARA
LA VISIÓN DEL MUNDO**



NOTA INTRODUCTORIA

a) *Marco histórico.*

Apenas tenemos noticias sobre este escrito. En la p. 11 del autógrafo encontramos una referencia histórica, que hace que podamos fechar el escrito de forma aproximativa. Habla de unos treinta años de la fundación de la fenomenología aludiendo a la obra en dos tomos de Investigaciones lógicas de E. Husserl que en su primera edición aparecieron en 1900-1901; con lo cual se puede decir que el escrito de Edith corresponde a una fecha cercana a 1931. L. Gelber piensa que podría ser de 1932 (ESW, VI, p. XIX), año en que Edith comenzó a enseñar en el Instituto de Pedagogía científica de Münster. Y ya que Edith usa el reverso del manuscrito dactilografiado de Quaestiones disputatae de santo Tomás, obra en dos tomos publicada por Edith en 1931-1932, podría pensarse que el presente escrito autógrafo pudo ser redactado hacia 1932.

b) *Manuscrito y publicación del texto.*

El manuscrito autógrafo se halla en el archivo steiniano de las Carmelitas Descalzas de Colonia (P/A-I-10). Se compone de 53 hojas (215 x 170 mm) numeradas y escritas por Edith en una cara; en los reversos se hallan textos escritos a máquina, correspondientes a la traducción hecha por ella de Quaestiones disputatae de santo Tomás de Aquino.

Los títulos de las dos partes del escrito con sus correspondientes subtítulos o apartados se hallan en los márgenes del mismo manuscrito.

L. Gelber lo publicó por vez primera en 1962 en su texto original alemán: ESW VI, 1-17. En 1987 apareció la traducción francesa, llevada a cabo por Ph. Secretan.

Este texto ya ha sido también publicado en castellano: Edit STEIN, La Pasión por la verdad, Buenos Aires 1994, pp. 49-74. (Trad. y notas del Dr. Andrés Bejas).

INTRODUCCIÓN: VISIÓN DEL MUNDO Y FILOSOFÍA

El tema presupone que la fenomenología no es sencillamente visión del mundo, al menos cuestiona si lo es, pero presume que no deja de influir en la visión del mundo del fenomenólogo mismo, y quizá también en la de otras personas. Para investigar las relaciones entre fenomenología y visión del mundo hay que empezar por tener claridad acerca de qué se debe entender por una y otra. En lo que respecta a la fenomenología no es posible indicarlo en pocas palabras, pero sí se puede intentarlo para la *visión del mundo*.

Se puede entender por ella una imagen del mundo cerrada: una mirada de conjunto a todo lo que es, a los órdenes y contextos en los que está [2] todo, sobre todo a la posición del hombre en el mundo, a su ¿de dónde? y a su ¿a dónde? Un anhelo de una visión del mundo de ese tipo existe en toda persona que esté viva espiritualmente, pero no todas llegan a ella, y ni siquiera todas se esfuerzan seriamente por llegar a ella.

El católico lo tiene relativamente fácil, porque su doctrina de la fe le da una imagen del mundo cerrada. Ahora bien, para poseer esta herencia hay que adquirirla, hacerla propia personalmente. De quien lo hace y se configura su imagen del mundo puramente con base en la doctrina de la fe se puede decir que tiene una *visión religiosa del mundo*. Quien esté fuera de la Iglesia, o aunque [3] haya crecido en ella haya omitido hacer propia personalmente la imagen del mundo de la Iglesia y ni siquiera sospeche qué le ha sido dado en el acervo de la fe que ha recibido, lo tiene más difícil, pues ha de empezar mirando a su alrededor para averiguar de qué fuentes debe sacar su visión del mundo.

En los últimos decenios —incluso, a decir verdad, ya desde la Ilustración— no había ambición más grande en los círculos de las

denominadas *personas cultas* que poseer una *visión científica del mundo*. Qué se debe entender por tal es algo que quienes la reivindicaban no tenían del todo claro, pues de lo contrario hubiese debido resultarles cuestionable si puede haber algo así. [4] Si la visión del mundo quisiese reivindicar justificadamente el carácter de científicidad tendría que ser ciencia ella misma, o bien tendría que proceder de una ciencia, o de todas las ciencias juntas. Pero no hay *una* ciencia junto a las demás a la que competa investigar todo el universo. Antes bien, es esencial para la ciencia como tal ramificarse en ciencias particulares encaminadas a investigar campos particulares de objetos y especializarse tanto más cuanto más científica se vaya haciendo. Ninguna ciencia concreta puede, así pues, dar una imagen del mundo cerrada, y, por consiguiente, la visión científica del mundo no puede ser [5] una ciencia ella misma ni tomar de *una* ciencia su imagen del mundo. Por tanto, si es que la visión científica del mundo reivindica dar una imagen del mundo cerrada, para ello tendrá que hacer acopio de elementos constructivos procedentes de todas las ciencias.

Así es como, de hecho, se ha concebido en general esa tarea. O bien el individuo se ha compuesto una imagen del mundo con el material de que disponía —ya fuese gracias a su propio trabajo científico, ya fuese por haberlo tomado de exposiciones divulgativas de diferentes campos científicos— o bien se ha asignado ese cometido a la filosofía: reunir los resultados de las ciencias particulares y construir con ellos una imagen del mundo. [6] Hay que decir, empero, que ni de un modo ni del otro puede erigirse una *visión científica* del mundo. Cuando el cultivador de una ciencia natural va más allá del pequeño campo que abarca con la mirada y que realmente domina, y se forma una visión del mundo basada en la ciencia natural, eso significa que está construyendo con su fantasía un edificio que en buena medida carece de fundamento sólido. Y también cuando acopia de *todos* los campos los resultados que puede proporcionar el correspondiente *estado de la ciencia*, todo es trabajo a medio hacer, y el conjunto, si no se ensambla con arreglo a un plano trazado de antemano, es un mosaico de piezas inconexas.

Así, también la *filosofía* ha rechazado esa tarea cuanto más reivindicaba ella misma estar considerada como *ciencia*. La filosofía *secularizada*, la desligada de la [7] fe, tal y como se ha desarrollado desde el Renacimiento fuera de la Iglesia, tan pronto ejerció crítica de sí misma, es decir, tan pronto recapacitó sobre sus límites y su auténti-

co asunto —desde Kant¹, por lo tanto— tuvo que ver su tarea en algo enteramente distinto: no en reunir los resultados de las ciencias, sino en examinar los presupuestos de las ciencias particulares, colocarlas así sobre una base sólida y sólo entonces convertirlas propiamente en ciencias. Por ello la *filosofía crítica* ha rechazado decididamente proporcionar una visión del mundo, y bajo su dominio esa expresión ha caído incluso en descrédito. ¿No tienen, entonces, nada que ver una con la otra la filosofía y la visión del mundo, y [8] tampoco cabe esperar nada de la fenomenología para la visión del mundo, si es que la primera aspira a ser filosofía científica? Esa sería una conclusión precipitada.

Por un lado, sería perfectamente posible que la filosofía, siguiendo un procedimiento propio, diseñase un plano en el que se pudiese montar los resultados de las ciencias particulares.

Pero, además, tenemos que someter a consideración un *segundo sentido de visión del mundo*: no toda persona tiene una imagen del mundo cerrada, pero sí una determinada *manera de ver el mundo*: el campesino lo ve de otro modo que el habitante de la gran ciudad, el práctico de otro modo que el teórico, el filósofo de otro modo que el científico positivo. Qué es una persona y de qué modo actúa predominantemente en el plano espiritual determina toda su concepción del mundo. Por ello, tampoco la corriente filosófica específica que alguien defienda dejará de tener importancia para su visión del mundo. El filósofo medieval, [9] para quien filosofía y teología guardaban una estrecha relación mutua, y cuyo campo de investigación comprendía también los objetos de la fe, *veía* a cada paso en el mundo los hechos que remiten a los nexos existentes entre las criaturas y el creador, entre lo condicionado y lo incondicionado. El materialista, que está convencido de que no hay una realidad espiritual, queda prendido predominantemente de las cosas y procesos materiales también en su concepción del mundo. Y el criticista, que trata de resolver la cuestión de cómo es posible el conocimiento, el conocimiento como tal y el conocimiento de este terreno o de aquel otro, es fácil que se torne ciego para los hechos que a él no le parece posible justificar.

Pero no sólo para el filósofo mismo significa la [10] manera de su pensar filosófico una conformación de toda su actitud hacia el mundo: la filosofía dominante en cada caso determina el espíritu de la época, es decir, el modo de pensar y de concebir también de quienes no son

1 Immanuel Kant (1724-1804), cf. nota 6, p. 151.

filósofos ellos mismos y ni siquiera leen las obras de los filósofos creadores, sino que sólo son alcanzados por sus repercusiones a través de una múltiple mediación.

Tendremos, pues, que plantear la pregunta por la significación de la fenomenología para la visión del mundo en un doble sentido: 1. ¿Puede la fenomenología proporcionar una imagen del mundo cerrada, o ayudarnos a construirla? 2. ¿Cómo puede actuar sobre toda la concepción del mundo y cómo ha actuado sobre el espíritu de nuestra época?

[11]

I. ¿QUÉ ES LA FENOMENOLOGÍA?

a) Aspectos históricos

Pero primero hay que aclarar qué se debe entender por fenomenología. Para ello no vamos a entrar, en modo alguno, en todos los significados que ya han sido atribuidos a esa palabra en sistemas filosóficos de épocas anteriores. Quien habla hoy de fenomenología se está refiriendo a una influyente corriente filosófica de nuestro tiempo que fue fundada hace aproximadamente 30 años. Hace 10-15 años hubiese dicho tranquilamente: que fue fundada por *Edmund Husserl*², y concretamente por sus *Investigaciones lógicas*, cuya primera edición apareció en 1900/1901. Y probablemente me hubiese conformado con caracterizar la fenomenología de Husserl. Pero hoy la situación ha cambiado: para amplios círculos de personas interesadas por la filosofía el nombre de Husserl casi pasa a un segundo plano tras los de *Max Scheler*³ y *Martin Heidegger*⁴, quienes han actuado sobre esos amplios círculos, y también sobre muchos filósofos profesionales, mucho más fascinantemente de lo que pudo hacerlo el sobrio y riguroso talante de investigador de Husserl.

Para constatar los hechos puramente históricos: el nombre de fenomenología fue elegido por Husserl para el método filosófico que obtuvo tras arduos esfuerzos durante un trabajo intelectual de muchos

2 Edmund Husserl (1859-1938), cf. nota 1, p. 149.

3 Max Scheler (1874-1928), cf. nota 4, p. 150.

4 Martin Heidegger (1889-1976), cf. nota 6, p. 243.

años, y que en sus *Investigaciones lógicas* salió a luz pública por primera vez de una forma ampliamente eficaz. En los años en los que trabajó en esa obra —los doce años que vivió en Halle como profesor adjunto— mantuvo una intensa relación con Max Scheler, que por aquel entonces estaba en Jena. Scheler siempre subrayó que [13] no era discípulo de Husserl, sino que, afirmaba, había encontrado por sí mismo el método fenomenológico y sólo en el resultado había coincidido con Husserl. Lo decía, sin duda, con la más sincera convicción. Pero quien haya conocido a estas dos personas —a Husserl, quien siempre está tan absorto en sus propios pensamientos que no se despega de ellos en modo alguno, difícilmente puede hablar de otra cosa y aún más difícilmente puede acoger estímulos ajenos, y a Scheler, toda cuya obra era propiamente impresionista, recibía de lo que oía y leía las más fuertes impresiones y los más fecundos estímulos y asimilaba todo con tanta facilidad que no notaba en modo alguno de dónde le venían los pensamientos, y ni siquiera lo sabía él mismo— [14] dudará poco de qué sucede con la cuestión de la prioridad.

El círculo de discípulos que se reunió en Gotinga en torno a Husserl después de que éste obtuviese allí una cátedra recibió fuertes influencias también de Scheler, y a esa influencia atribuye Husserl en parte que la mayoría de sus discípulos de Gotinga no le hayan seguido en su posterior evolución. En Friburgo se le acercó desde 1918 Heidegger, que se había formado en otra escuela, fue introducido personalmente por él en el método fenomenológico y lo domina hoy con maestría, pero que en decisivas cuestiones de principio —cuestiones a las que ambos asignan la máxima importancia— también se ha separado de Husserl. [15] En los últimos años Heidegger ha ganado no sólo en los círculos de los filósofos profesionales, sino también en los de todas las personas fuertemente movidas y receptivas en el plano intelectual, una influencia de similar magnitud a la que tuvo Scheler en los años de la guerra y de la posguerra.

Cuando hoy se desea hablar de la fenomenología y de su significación para la visión del mundo es imposible pasar de largo por estos dos hombres (por más que uno se decida a dejar a un lado a los demás investigadores significativos de corriente fenomenológica). Me hallo así ante la tarea, a decir verdad imposible, de caracterizar en un estrecho marco las tres corrientes distintas que están designadas con este nombre. [16] Voy a intentar hacerlo mediante el recurso consistente en esbozar algunos rasgos fundamentales de la fenomenología de

Husserl e indicar en qué puntos se distinguen de él los otros dos filósofos.

b) *La fenomenología de Husserl*

He hablado constantemente del *método* fenomenológico. Ahí se expresa que desde el principio lo que se propuso Husserl, a diferencia de la mayoría de sus grandes antecesores, no era establecer un sistema filosófico, es decir, un edificio conceptual cerrado en el que se pueda encontrar una respuesta para cada pregunta filosófica. No comenzó su trayectoria científica en modo alguno como filósofo, sino como matemático. Pero como [17] era un filósofo nato, no pudo trabajar sencillamente, como hace el matemático "normal", con los conceptos y métodos de las matemáticas, sino que dio en ellas con dificultades y puntos faltos de claridad. La necesidad que experimentaba en su interior de abordar esas dificultades le hizo filósofo, y así comenzó su trayectoria filosófica con una "filosofía de las matemáticas".

En esos estudios hizo el descubrimiento de que entre las matemáticas formales y la lógica formal existen relaciones muy estrechas. Se vio llevado, así, a ocuparse de cuestiones lógicas. Al hacerlo experimentó la sorpresa de que ese terreno, que desde los admirables logros de Aristóteles [18] parecía sencillamente cerrado, aún estaba controvertido y falto de claridad en todo su carácter y escondía toda una serie de problemas concretos faltos de claridad.

En el volumen I de sus *Investigaciones lógicas* saldó cuentas con la concepción *psicologista* de la lógica, entonces dominante, y caracterizó la lógica, con fuerza convincente, como un terreno de verdades objetivamente existentes, el andamio formal fundamental de toda verdad y ciencia objetivas.

En el volumen II dirigió su atención a algunos problemas concretos fundamentales. El método para tratar esos problemas fue elaborado por él mismo a lo largo de la investigación. Con esa ocasión hizo el descubrimiento [19] de que ese método, en su opinión, era idóneo para tratar no sólo cuestiones lógicas, sino todas las cuestiones filosóficas en general, y se fue afianzando en él más y más el convencimiento de que es *el* método, el *único* que podía llevar a un tratamiento científico de la filosofía. La primera vez que expresó ese convencimiento fue en el trabajo de Logos titulado "La filosofía como ciencia estricta" (1911). Con ello se había abierto paso hasta las alturas de la pro-

blemática filosófica universal. Las "Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica" (1913) aportaron la exposición detallada y concatenada de su método. [20] Las "Meditaciones cartesianas" aportan una continuación en importantes puntos.

Ya he resaltado un punto importante para caracterizar la fenomenología: en la concepción de Husserl *no es distinta de la filosofía en general*, dado que proporciona la posibilidad de abordar todas las cuestiones filosóficas, y en el campo de la *investigación estrictamente científica*, en el que está fuera de lugar todo arbitrio subjetivo, es un *campo de investigación infinito*, como toda ciencia, de modo que un investigador tiene que dar la mano a otro, una generación a otra, para que el necesario trabajo se vaya efectuando progresivamente. La tarea de la fenomenología es colocar sobre un fundamento seguro todo procedimiento científico, [21] tal y como lo ejercitan las ciencias positivas, pero también toda experiencia precientífica sobre la que se erige el procedimiento científico, e incluso toda actividad intelectual que reivindique racionalidad. Ahora bien, la experiencia precientífica y las ciencias positivas trabajan con ciertos conceptos y principios fundamentales que ponen sin examinarlos. La filosofía tiene que hacer objeto de investigación cuanto en otros lugares se da por supuesto como obvio.

Las *Investigaciones lógicas* abordaron ese trabajo para ciertos conceptos lógicos fundamentales. La Investigación I [22] trata de "*expresión y significación*", un problema que es de importancia para la lógica y la filosofía del lenguaje, pero también para algunos otros campos. De un modo característico del método fenomenológico parte del *sentido de las palabras*, distingue cuidadosamente los diferentes significados que se atribuye a las palabras en el lenguaje habitual y se va adentrando paulatinamente hacia las cosas mismas destacando un sentido preciso de las palabras: este es un paso que resulta necesario, porque sólo podemos delimitar con precisión los significados de las palabras si nos traemos a clara dación intuitiva las cosas mismas mentadas con las palabras. Ahora bien, las *cosas mismas* con las que hay que acertar a través del sentido de las palabras no son cosas individuales de la experiencia, sino, al igual que [23] el sentido mismo de las palabras, algo universal: la *idea* o la *esencia de las cosas*. Por consiguiente, la visión que nos trae a dación esas *cosas* no es percepción y experiencia sensible, sino un acto intelectual peculiar que Husserl ha caracterizado como *visión de esencias* o *intuición*.

Resulta evidente que un procedimiento análogo al que fue aplicado ahí a un problema lógico se puede emplear para investigar los conceptos fundamentales de todas las ciencias y los de la vida diaria. La física trabaja con conceptos como *materia, fuerza, espacio, tiempo*, pero no investiga cuál es propiamente el sentido de esos términos. La historia trata de [24] *personas, pueblos, Estados, tratados*, etc., pero da por supuesto como algo conocido qué es una persona, un Estado, un pueblo, etc. Todos estos son otros tantos temas para grandes y difíciles investigaciones filosóficas, y el método fenomenológico ya ha demostrado en ellos su fecundidad y de ese modo ha ejercido un duradero influjo sobre el funcionamiento de las correspondientes ciencias: cuando se ha aclarado la esencia de los objetos con los que se las ha una ciencia se puede comprobar si el procedimiento que ésta emplea es adecuado y se encamina realmente a poner de relieve lo esencial del campo en cuestión. Especialmente de la [25] psicología y de las ciencias del espíritu hay que decir que bajo la influencia de la fenomenología han experimentado en los últimos decenios una profunda transformación.

Pues bien, precisamente las mencionadas ciencias son las que se ocupan de realidades vitales, de cosas con las que damos continuamente en la vida práctica, y que por ello son importantes e interesantes también para el no teórico. Si la fenomenología ha abierto un camino para encontrar el rastro de esas cosas tenía que atraer a amplios círculos de profanos en la materia mucho más intensamente que las corrientes filosóficas dominantes antes que ella. Y por esa razón ha podido ejercer un fuerte influjo sobre el [26] espíritu de la época.

De las distintas corrientes del *neokantismo* o del *criticismo* la fenomenología se distinguía por el hecho de que no se orientaba por los métodos de las ciencias particulares, sino por las cosas mismas (para medir en ellas el método): por ello se ha designado el cambio que ella produjo como *giro al objeto*. Frente al *empirismo*, que pretende apoyarse en mera experiencia sensible, se distinguía como *ciencia de esencias*, y por esas dos razones aparecía como una vuelta a las más antiguas tradiciones: *Platón – Aristóteles – escolástica*. Pero la neoescolástica frunció el ceño ante la *intuición de esencias*, cuya validez no [27] quiso reconocer.

En los puntos mencionados hasta ahora –giro al objeto e investigación de esencias– *Scheler* y el círculo de discípulos de Husserl de *Gotinga* coincidían plenamente con él. Si queremos entender dónde se

separan sus caminos tenemos que seguir la ulterior evolución de Husserl.

c) *Contraposición entre Husserl y Scheler*

He dicho que en el trabajo sobre los problemas lógicos concretos se le puso de manifiesto con claridad que la relevancia del método empleado iba mucho más allá de ese campo. Esto imponía la obligación de desarrollar dicho *método* y ponerlo sobre un fundamento sólido. La fenomenología debía llegar a ser *ciencia fundamental*. Para examinar los presupuestos de todas las demás ciencias, y también de la experiencia precientífica, [28] no le estaba permitido presuponer como firmemente establecido resultado alguno de las ciencias positivas, ni tampoco hacer uso de la experiencia sin más.

Para encontrar un punto de partida absolutamente seguro Husserl efectuó una *consideración dubitativa* parecida a las que antes que él hicieron san Agustín⁵ y Descartes⁶: lo que pienso puede que no sea verdad, lo que percibo puede que no exista realmente, todo puede resultar un error, un sueño, un engaño, pero del hecho de que dudo, percibo, etc. no puedo dudar, ni tampoco de que yo, el pensante, percipiente, dubitante, existo. Aquí tengo hechos indubitables, absolutamente ciertos. Lo decisivamente nuevo en Husserl es que no [29] se detiene en el hecho de un "cogito" individual, sino que destapa el entero *dominio de la conciencia*⁷ como un terreno de certeza indubitable y lo asigna a la fenomenología como campo de investigación. Y dado que a todo "yo pienso", "yo percibo", "yo quiero", etc. le pertenece como tal algo pensado, percibido, querido, dado que el *fenómeno* del árbol percibido es tan indubitable como la percepción misma, exista o no el árbol percibido, todo el mundo objetual que el yo tiene ante sí en sus actos pertenece también al campo de investigación de la fenomenología. Se muestra que toda la vida consciente del yo puede ser investigada en universalidad esencial, [30] que hay leyes fijas conforme a la cuales se alinean con necesidad unos actos junto a otros, y que en esos tejidos de actos se edifica para el yo que vive en ellos un mundo objetual.

5 San Agustín (354-430), cf. nota 6, p. 168.

6 René Descartes (1596-1650), cf. nota 7, p. 168.

7 Aquí y en todo este escrito "Bewußtsein", es decir, "conciencia" en sentido gnoseológico o psicológico, no moral (*nota del traductor*).

A esa edificación del mundo para el yo que vive en sus actos y puede investigarlos reflexionando sobre ellos Husserl la denomina *constitución*. En la investigación de lo que él denomina *conciencia trascendental*, es decir, la esfera de ser indubitable destapada por la radical consideración dubitativa, ve la tarea de la *fenomenología trascendental*, en sí misma la ciencia filosófica fundamental. Pues dado que para el *yo puro* se edifica en sus actos todo el mundo objetual, [31] sólo el análisis de esos actos constitutivos puede aclarar en último término la edificación del mundo objetual, sólo ese análisis puede poner de manifiesto el auténtico sentido de conocimiento, experiencia, razón, etc.

El destapamiento de la esfera de la conciencia y de la problemática de la constitución es sin duda un gran mérito de Husserl, que hoy todavía es insuficientemente valorado. Lo que enfadó en su propio círculo de amigos y discípulos fue una conclusión —en nuestra opinión no necesaria— que extrajo del hecho de la constitución: si determinados procesos de conciencia regulados llevan necesariamente a que al sujeto se le dé un mundo [32] objetual, entonces el *ser objetual*, por ejemplo, la existencia del mundo exterior perceptible sensiblemente, no *significa* absolutamente nada más que ser dado para una conciencia de este tipo concreto, o, mirando las cosas más de cerca: para una pluralidad de sujetos que estén en comunicación e intercambio recíproco de experiencias. (La significación de la comunicación intersubjetiva para la constitución del mundo de experiencia no ha sido expuesta por Husserl con más detalle hasta su último escrito). Esta interpretación de la constitución se designa como su *idealismo trascendental*. Pareció un regreso al kantismo, el abandono de aquel “giro al objeto” en el que se vio el gran mérito de Husserl [33] y de aquella *ontología*, es decir, la indagación en el edificio de esencias del mundo objetual, en la que Scheler y los discípulos de Husserl de Gotinga que estaban cerca de Scheler vieron su tarea y ya habían realizado un trabajo fecundo: se han separado así de él en este punto, aunque él reconoce su talante de investigadores y sabe clasificarlo desde su punto de vista.

El gran mérito de Scheler reside en los campos de la *ética*, la *filosofía de la religión* y la *sociología filosófica*. En ellos ha realizado con una actitud puramente objetiva investigaciones fundamentales. Lo hizo confiando en la fuerza de la intuición de esencias; someter ésta [34] en sí misma a un análisis crítico quedaba lejos de él: ha sido de todos los fenomenólogos el que ha tomado una posición más dura

contra la actitud crítica como actitud espiritual fundamental. Eso tenía que ver con su concepción religiosa, que ante el mundo de Dios exigía también a los filósofos la mirada rectilínea, abierta como lo está la mirada de los niños. Pero también tenía que ver con el hecho de que él no era un investigador de corte tan estricto y sobrio como Husserl y de que rechazaba también teóricamente la concepción de éste de la filosofía como ciencia estricta. De este modo es comprensible no sólo que rechazase el idealismo trascendental, sino que tampoco mostrase comprensión alguna para toda la [35] problemática de la constitución.

d) *Contraposición de Husserl y Heidegger*

Para ver dónde se separa el camino de *Heidegger* del camino de *Husserl* tenemos que completar la exposición de la fenomenología husserliana en un punto más. En la consideración dubitativa radical se deja a un lado no sólo el mundo exterior como dubitable, sino que tampoco lo que sé sobre mí mismo resiste el examen en gran parte: lo que otros piensan de mis propiedades y capacidades, y lo que yo mismo pienso de ellas, puede ser un error, y aquello que creo recordar un engaño. Así, *Husserl* retiene como indubitadamente cierto sólo lo que denomina "yo puro": el sujeto puro de los actos sin ninguna propiedad humana. [36] La propia persona con sus propiedades, los avatares de su vida, etc. pertenecen igual que las demás personas al mundo que se constituye en determinados actos del yo puro.

Es característico de *Heidegger*, parecidamente a como lo es también de *Scheler*, que al parecer de lo que se trata para él en su filosofar es de entender la vida y la posición del hombre en la vida. Se distingue de *Scheler* y coincide con *Husserl* en que no se propone indagar en la esencia de los objetos con una entrega pura a ellos y olvidándose de sí mismo, sino que considera que la *disciplina filosófica fundamental* es la indagación en el "ser ahí", [37] es decir, según la forma habitual de hablar, en el yo o en el sujeto, que se diferencia de todo lo demás que es por el hecho de que *es ahí para sí mismo*. Al ser ahí le pertenece insuprimiblemente ser en el mundo. Sólo desde la indagación en el ser ahí cabe, en esta concepción, abrir el sentido del *ser* y el sentido de *mundo*, y sólo desde ese punto se puede plantear debidamente las cuestiones filosóficas de principio.

Lo que aquí se denomina "ser ahí" no es el "yo puro" de *Husserl*. Se podría decir: es el hombre tal y como él se encuentra a sí mismo en la existencia. Sólo que por "hombre" no [38] se debe entender la espe-

cie que se estudia en la antropología empírica, tampoco el hombre tal y como lo tratan la historia y las demás ciencias del espíritu, sino precisamente el arrojado a la existencia que se encuentra a sí mismo como arrojado a la existencia: se encuentra como algo que se extiende en el tiempo, que procede de un oscuro pasado y vive hacia un futuro que él mismo puede y tiene que proyectar dentro de ciertos límites, pero que en último término es también oscuro. Por ello, según Heidegger, la *preocupación* pertenece insuprimiblemente a ese ser ahí que procede de lo oscuro y se adentra en lo oscuro. [39] Estos son solamente unos escuetos apuntes sobre la filosofía heideggeriana del ser, que no ha llegado a conocimiento de un público relativamente grande hasta su gran obra "*Ser y tiempo*". Vamos a completarlos cuando sopesemos la significación de esta filosofía para la visión del mundo.

II. LA SIGNIFICACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA PARA LA VISIÓN DEL MUNDO

1. Significación material

Comencemos planteando esta pregunta: ¿da la fenomenología en esta triple figura (la fenomenología trascendental de Husserl, la ontología real de Scheler y la ontología fundamental de Heidegger) una imagen del mundo, o, al menos, contribuye materialmente a la edificación de una imagen del mundo?

a) *La imagen del mundo de los tres filósofos*

Si empezamos colocándonos en el punto de vista de los tres filósofos mismos, [40] hay que decir de *Husserl*, sin duda alguna, que a través de su método, sin perseguirlo como objetivo, ha llegado realmente a una imagen del mundo cerrada. Husserl conoce un ser absoluto al que remite todo lo demás y desde el que se debe entender todo lo demás: una pluralidad de hombres, es decir, de sujetos, cada uno de los cuales se edifica en sus actos "su" mundo, pero que están en comunicación mutua y edifican un mundo intersubjetivo intercambiando sus experiencias. Todo lo que es fuera de esas mónadas está constituido por los actos de las mismas y es relativo a ellas. Husserl asegura

que desde su punto de vista tiene acceso también a las más elevadas cuestiones de la ética [41] y de la filosofía de la religión. Tendremos que decir, empero, que en virtud de la posición absoluta de las mónadas no hay espacio alguno para Dios en el sentido de nuestra idea de Dios, que sólo a Él adscribe ser absoluto, es más, que lo pone como el ser absoluto mismo.

Más difícil es constatar en *Scheler* una imagen del mundo unitaria, dado que a lo largo de su evolución este autor ha pasado por oscilaciones y giros tan grandes. Si nos atenemos a las obras a través de las que ha influido sobre todo en amplios círculos —su ética material de los valores, “Lo eterno en el hombre” y los trabajos y escritos reunidos— nos estará permitido decir que en ellas tenemos dibujado un *mundo de Dios*, [42] una imagen del mundo diseñada apoyándose conscientemente en la agustiniana, pero que también tiene más afinidad con la tomista-escolástica de lo que estaba claro para él mismo y para sus contrarios de las filas de la neoescolástica. Es un edificio escalonado de regiones del ser y un edificio escalonado de valores que conducen ascendentemente al ser supremo y al bien supremo, a Dios. Entre los valores terrenales conviene el ser más alto y el valor más alto a la persona, y el ser de la persona se cumple en su relación con Dios. Por eso, entre los tipos posibles de personas finitas el que está más alto es el que ha obtenido participación en la [43] cualidad de valor específicamente divina: el santo. Lo trágico de la vida de Scheler fue que careció del sentido del rigor y la exactitud científicos. Todas sus obras presentan lagunas, puntos poco claros, contradicciones que hacían imposible una sólida fundamentación del edificio, encubrían lo valioso del mismo para muchos con los que Scheler hubiera podido colaborar y, finalmente, condujeron a que él mismo abandonase lo más esencial.

En Heidegger me parece hoy prematuro querer trazar su imagen del mundo. La posición central del “ser ahí”, el énfasis en la “preocupación” como perteneciente esencialmente al mismo, en la muerte y [44] en la nada, así como ciertas formulaciones extremas, apuntan a una imagen del mundo sin Dios, es más, decididamente nihilista. Pero también hay manifestaciones que hacen que parezca posible que algún día tenga lugar el cambio a lo contrario y que el ser ahí nulo en sí encuentre su sostén en un fundamento absoluto del ser.

b) Influencia sobre la imagen del mundo de la época

De la imagen del mundo de los filósofos mismos se debe distinguir lo que otros han ganado a través de su influencia para su imagen

del mundo. Y no cabe negar que cada uno de ellos ha dirigido la mirada a campos desconocidos o no tenidos en cuenta. En *Husserl* se trata, por un lado, del campo de lo *esencial* [45] y *necesario*, que él ha abierto nuevamente en contraposición con lo que se da una sola vez y es casual, que es en lo que se quedan prendidas la experiencia y la ciencia empírica habituales. No es algo absolutamente nuevo, si pensamos en las grandes tradiciones de la filosofía antigua y medieval, pero sí es algo nuevo frente a la visión moderna del mundo, especialmente frente a la imagen del mundo materialista y empirista dominante en el s. XIX. A ello se añade el dominio de la conciencia pura, que antes que él probablemente nadie haya conocido, y mucho menos puesto de relieve, como un campo de trabajo investigador infinito, estrictamente metódico y fecundo.

Como mérito de Scheler probablemente permanezca [46] la referencia al mundo de los *valores materiales* (lo agradable para los sentidos, lo útil, lo bello, lo verdadero, lo moralmente bueno, lo santo) y su significación para la edificación de la *personalidad*. Abrió los ojos a muchos especialmente para los valores de la esfera religiosa y, por cierto, en una concepción específicamente católica. Gracias a él ideas como virtud, arrepentimiento, humildad, para las que en los círculos del descreimiento moderno había desaparecido toda comprensión, volvieron a ser accesibles en su sentido originario a aquellos de sus “despreciadores” que eran personas cultas. Es un deber de agradecimiento frente al difunto subrayar a cuántos abrió el camino a la genuina fe católica.

[47] Aquello para lo que *Heidegger* ha abierto la mirada es lo que él denomina *ser en el mundo* del yo. Suena como un hecho enteramente banal, pero la significación central que conviene a este hecho probablemente no haya sido puesta de manifiesto nunca antes con esta nitidez. El realismo ingenuo toma las cosas tal y como aparecen a la vista del hombre y las pone tan absolutamente, sin sospechar cuánto de lo que tiene ante los ojos está condicionado por la relación recíproca entre el hombre y su mundo: se olvida a sí mismo como factor en la edificación de su mundo. El idealista queda tan encadenado por el descubrimiento de la participación que tiene el sujeto en la edificación del mundo que pone al sujeto absolutamente y [48] pierde de vista las dependencias en las que está. Era una tarea por sí misma hacer referencia al “ser ahí como ser en el mundo”, un ser este en el que nos encontramos existiendo, y hacerlo objeto de la investigación.

Cada uno de los tres investigadores ha contribuido, así, de forma decisiva a la imagen del mundo de nuestra época.

2. Significación formal

Hay que mostrar ahora si y cómo han influido en la *visión del mundo en sentido formal*, es decir, en el modo de mirar el mundo. De *Husserl* hay que decir que el modo en que encaminaba a las cosas mismas y educaba para poner en ellas la mirada intelectual con todo rigor, y para describirlas sobria, fiel y concienzudamente, [49] liberó de la arbitrariedad y la arrogancia en el conocimiento y condujo a una *actitud cognoscitiva escueta, obediente al asunto y en ello humilde*. Condujo también a una *liberación respecto de los perjuicios*, a una *disposición* a aceptar conocimientos *abierta y sin ataduras previas*. Y esa actitud, a la que educaba conscientemente, nos ha hecho a muchos de nosotros libres y desprejuiciados también para la verdad católica, de modo que toda una serie de sus discípulos le deben a él, junto a otros factores, haber encontrado el camino a la Iglesia, un camino que él mismo no ha encontrado.

De lo que se trataba para *Scheler* era de sustituir la mirada que examina críticamente ("entrecerrando los ojos", como él decía) por la mirada rectilínea, [50] abierta y confiada, especialmente para el mundo de los valores. En muchos esto actuó ciertamente de forma liberadora y benéfica, pero ya antes se mencionó, y no se debe silenciar aquí, que para él y para muchos que estaban bajo su influencia hubiera sido harto saludable algo más de crítica frente a estímulos de fuera y frente al propio procedimiento.

Sobre el modo en que *Heidegger* actúa formalmente sobre la visión del mundo de nuestra época apenas me atrevo a emitir un juicio ya hoy. Que desde hace una serie de años ejerce un influjo fascinador sobre la juventud estudiosa y también [51] sobre personas relativamente maduras, es un hecho. *Que* esto tiene que repercutir en la actitud de la época en lo que respecta a su visión del mundo, es indudable. De qué tipo es esa repercusión, no puedo indicarlo *realmente*. *Puede* llevar a una *seriedad vital* más profunda, porque ha puesto en el centro del interés las cuestiones vitales decisivas. Pero también me puedo imaginar que a causa del modo en que esto ha sucedido hasta ahora, a causa del énfasis exclusivo en la caducidad de la existencia, en la oscuridad que tiene delante y detrás, en la preocupación, se fomenta una concepción pesimista, es más, nihilista, y se mine la

orientación por el [52] ser absoluto que es tan necesaria para nuestra fe católica como el aire para respirar.

CONCLUSIÓN:

LA VISIÓN CATÓLICA DEL MUNDO Y LA VISIÓN MODERNA DEL MUNDO

Por ello quisiera concluir esta mirada general demasiado corta a un movimiento intelectual de profundas consecuencias con la frase de San Pablo: ¡examinadlo todo y quedaos con lo bueno!⁸. Pero sólo puede examinar quien tenga un criterio. Nosotros tenemos ese criterio en nuestra fe y en la rica herencia de nuestros grandes pensadores católicos: nuestros Padres y Doctores de la Iglesia. Quien haya hecho totalmente suya la imagen del mundo y la concepción del mundo de nuestra dogmática y de nuestra filosofía clásica podrá abordar sin peligro los resultados y los métodos de la investigación de los pensadores modernos y aprender de ellos. Sin esa preparación, su estudio no podría ser considerado como exento de peligros.

8 Cf. 1 Tes 5, 21.

8

CONOCIMIENTO, VERDAD, SER

NOTA INTRODUCTORIA

a) Marco histórico.

Tampoco de este breve escrito tenemos las necesarias noticias. El manuscrito estaba en poder de Hans Brunnengräber, que en los años 1932-1933 era compañero de Edith en el Instituto de Pedagogía científica de Münster. Se conservan tres cartas de Edith escritas a él, correspondientes a estos dos años (Cartas 341, 350 y 391). Hans murió en 1961, pero antes de morir entregó el manuscrito autógrafo a la señora L. Gelber para que lo publicara (ESW, XV, p. 11).

Sobre la fecha de su redacción no hay datos precisos; probablemente sería hacia 1932; esto es, la época en que escribió también "Die Weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie". El papel empleado y la grafía nos llevan a pensar en esos años.

b) Manuscrito y edición alemana.

El manuscrito autógrafo, que se halla en el archivo steiniano de las Carmelitas Descalzas de Colonia, lleva la signatura P/A-I-12,2. Tiene de 17 hojas (215 x 170 mm) numeradas y escritas por Edith en una cara, en los reversos se hallan textos escritos a máquina, correspondientes a la traducción hecha por ella de Quaestiones disputatae de veritate de santo Tomás de Aquino. De estas hojas mecanografiadas se sirvió Edith también para escribir en sus reversos el texto de Conocimiento, verdad, ser.

L. Gelber lo publicó por vez primera en 1993 en su texto original alemán: ESW XV (p. 49-62).

Nuestra edición castellana se basa en el manuscrito autógrafo de Edith, aunque tenemos también en cuenta la edición alemana.

1. ¿Qué es conocimiento?

El conocimiento es la captación intelectual de algo. En sentido literal estricto: la captación de algo que antes no se había captado. En sentido amplio es también la posesión originaria que no tiene principio, y el hallarse en una posesión que se remonta a una captación. Todo conocimiento es un acto de la persona.

El conocimiento como captación de lo nuevo puede entenderse también en sentido más amplio y en sentido más estricto: en sentido más amplio se emplea, cuando a la percepción se la denomina un conocimiento sensible; se emplea en sentido más estricto, cuando se dice que el objeto del conocimiento son estados de cosas, o que el conocimiento reside tan sólo en el juicio; designa entonces la idea de *que algo es* o de *que es de tal manera* o de *que es tal cosa*. Los estados de cosas pueden conocerse en virtud de una captación intuitiva de objetos o en virtud de [2] otros estados de cosas conocidos. Pero supremamente todo conocer acerca de estados de cosas remite a una captación intuitiva de objetos. El captar intuitivo puede ser una percepción sensible o una visión intelectual.

En todo conocimiento, el objeto se presenta como algo que es. A los distintos actos de conocimiento corresponden distintos objetos, distintas maneras de dación y distintos modos de ser de los objetos. El objeto de la percepción sensible son cosas, cualidades de cosas, procesos; su modo dación es la manifestación sensible; su modo de ser es el existir en el espacio y en el tiempo. La visión espiritual puede ser la captación de personas espirituales, de cualidades o de hechas o formaciones espirituales objetivas e individuales, o la captación de objetos ideales. El modo de dación de los individuos espirituales y sus accidentes es la expresión comprensible; el modo de ser de la persona es el ser-para-sí-misma y el estar-abierta-para-otro. [3] El modo de ser de las formaciones espirituales objetivas e individuales es el existir-mediante-personas y el existir-para-personas. El modo de ser de lo ideal es el ser real o posible “en” – en un individuo concreto.

2. ¿Qué es el ser?

El ser no puede definirse, porque es algo que se presupone en toda definición, porque es algo que se contiene en cada palabra y en cada sentido de una palabra. Se capta con todo lo que es captado, y está contenido en el captar mismo. Se pueden indicar únicamente diferencias del ser y del ente.

3. Conocimiento y ser

La persona que conoce es un ente. El acto del conocimiento es un ente; lo conocido es un ente. Cuando la persona cognoscente se conoce a sí misma, entonces cognoscente y conocido son el mismo ente. Del acto del conocimiento y de lo conocido se puede afirmar tal cosa únicamente cuando se trata del *actus purus*. En todo acto finito y temporal el acto del conocimiento y lo conocido están desligados incluso cuando lo conocido es un acto de conocimiento y cuando es conocido en una reflexión, que es la conciencia que lo acompaña y que coincide temporalmente con él. [4] Y, así, habrá que afirmar que cada acto finito de conocimiento se trasciende a sí mismo.

El *actus purus*, que es el ser absoluto, que es todo lo que es, y fuera del cual no hay ningún ser y ningún ente, no puede trascenderse a sí mismo. Todo lo que es, es en él y está conocido en él. Y, así, nada que sea (ningún ente) puede ser inconocible (o, más exactamente: *inconocido*). Si al ente, en cuanto es conocido¹, se lo designa como “*inteligibles*”, y lo de “*inteligible*” se traduce por “*pensamiento*”, entonces a todo ente se lo puede designar como *pensamiento*. Pero de ahí no se sigue todavía que todo ente tenga que ser conocible para espíritus finitos, y que en el caso de Dios y de espíritus finitos pueda hablarse de “*pensamiento*” en el mismo sentido.

La conocibilidad y lo de ser conocido del ente tiene sentido tan sólo con respecto a un espíritu cognoscente que no posee originalmente conocimiento, sino que tiene que ir adquiriéndolo paso a paso. No es evidente que todo ente tenga que ser conocible para tal espíritu. Tan sólo [5] es inmediatamente evidente que nadie puede formular enunciados sobre un ente del que nada conoce. Por consiguiente, cuando digo: puede haber un ente que yo no puedo conocer, eso tiene sentido únicamente cuando yo conozco *algo* de él, y conozco lo sufi-

¹* Lo de “ser conocible” no tiene sentido en Dios, a no ser en relación con un espíritu cognoscente finito.

ciente para que sean evidentes para mí las lagunas de ese conocimiento y lo imposible que es llenar esas lagunas con los medios que tengo de conocer. Para un espíritu que puede captar una idea formal del ser, la necesidad de que esa idea esté llena materialmente por diversos modos de ser y lo inabarcables que resultan para él los diversos llenados, el ser significa más de lo que puede entrar en su conocimiento. Por consiguiente, en lo que a él respecta no existe la ecuación de que ser es igual a ser conocible (en cuanto el conocimiento debe abarcar por completo a ente). Pero el que tenga que haber algún espíritu finito, para el cual todo ente fuera plenamente conocible, eso no resulta evidente. Así que existe únicamente la [6] ecuación: ser es igual a ser-conocido-por-Dios; pero no la ecuación: ser es igual a ser-(plenamente) conocible.

De ahí se derivan las cuestiones: 1) ¿A todo espíritu finito tendrá que serle accesible el ente? 2) ¿En qué condiciones un ente es accesible a un espíritu finito?

Con respecto a 1): el ser personal-espiritual es esencialmente un *ser consciente de sí mismo* y una *vida orientada hacia un objeto*. Por tanto, no puede haber ningún espíritu al que no sea accesible ningún ente, es decir, al que nada le resulte conocible. La conciencia de sí mismo (en el sentido de la reflexión) y los actos dirigidos objetivamente son diversas maneras del conocer. Pero también el espíritu mismo puede ser objeto de su acto de conocimiento.

Con respecto a 2): para que un ente sea accesible a un espíritu finito y que conoce progresivamente, ha de tener primeramente duración o tiene que ser, por lo menos, un momento en un continuum; en segundo lugar, en parte (al menos) de su consistencia, tiene que permanecer inmutado; en tercer lugar, el espíritu cognoscente tiene que ser capaz de retener lo captado. (Nota bene: a la estructura de objetos en el fluir temporal de la vida espiritual la denominamos constitución fenomenológica o [7] trascendental.) Además, lo permanente que hay en él debe poder distinguirse de lo que es cambiante, sin desgarrar lo uno de lo otro; si en un momento posterior ha de captar del objeto algo que no había captado en un momento anterior, entonces lo dado posteriormente debe añadirse a lo dado anteriormente. Pero eso lo podrá él hacer únicamente si lo ha captado ya conjuntamente en cierta manera. Por consiguiente, pertenece esencialmente a un conocimiento en transcurso temporal: el contacto actual con el objeto, la retención, la tendencia hacia, la abstracción, la síntesis.

Si el ente conocido es la vida espiritual de la persona cognoscente, entonces el contacto actual se da en cada momento del ahora, por cuanto la fase de actualidad y la reflexión coinciden. La fase de actualidad es un momento en un continuum (en el "acto" o la "vivencia" de duración temporal y, además, en la corriente de vivencias). La fase de actualidad se remonta al pasado [8] y se conserva en forma retenida; a la vez, lo anticipado anteriormente en potencia llega a coincidir con lo actual (una coincidencia que da plenitud o que ofrece contradicción), y es acogido en esa unidad sintética, que como "unidad ideal" se hallaba anticipada en el comienzo de la vivencia y se "realizó" (= actualizó) continuadamente, y que, después de su terminación, permanece conservada en el modus del recuerdo y puede re-actualizarse mediante un recuerdo retrospectivo, para lo cual se requiere la posibilidad de que la "unidad ideal" se desligue del cambiante *modus* de tiempo, pero se requiere también la integración consciente de la unidad concreta en la corriente vivencial del tiempo. Esto quiere decir que forma parte de la posibilidad del conocimiento de los propios actos una constitución óptica de dichos actos, que los caracteriza como algo que permanece temporalmente en la concreción cambiante o como una especie individualizada.

Preguntamos ahora acerca de la [9] posibilidad del conocimiento de un ente que no pertenezca a la corriente vivencial del sujeto cognoscente. Podría ser un ser permanente atemporal o un ser limitado temporal; lo limitado temporalmente podría ser algo que permaneciera inmutado durante la duración de su ser o algo que se cambiara, y nuevamente algo que se cambiara de continuo tan sólo durante parte de su duración o durante toda la duración.

Preguntamos en primer lugar: Para un espíritu que conoce en un proceso temporal ¿existe la posibilidad de conocer algo que dure atemporalmente? Para ello es necesario un contacto actual entre el cognoscente y el conocido, es decir, algo que sea, ello mismo, temporal. Esto será posible únicamente, cuando lo que permanece atemporalmente tenga una relación con lo temporal, es decir, una de dos: o que sea análogamente una *species in individuo*, como lo hallábamos en las unidades de la vivencia, [10] o bien que actúe en algo temporal. En ningún caso es posible que lo que conoce en actos temporales conozca inmediatamente lo que permanece atemporalmente en su existencia atemporal.

La acción de lo atemporal sobre algo temporal puede ser una acción sobre el sujeto cognoscente mismo. (Esto puede verse intuiti-

vamente en la posibilidad de un conocimiento de Dios partiendo de lo inmanente. No voy a exponer aquí más detenidamente esta idea).

Si es acción sobre algo temporal que exista independientemente del sujeto cognoscente, entonces se presupone el conocimiento de eso temporal. Sucede de igual manera, cuando lo atemporal pertenece a la constitución de lo temporal. De esta manera llegamos a la cuestión acerca de la posibilidad de un existente temporal. Damos por supuesto que éste permanece inmutado mientras dura el acto del conocimiento (sin que preguntemos si, más allá de esa duración, está sometido o [11] no al cambio).

Para que algo que permanece en el tiempo pueda ser conocido en un proceso temporal de conocimiento, tiene que ser posible un contacto actual entre el cognoscente y el conocido (un quodam modo unum fieri). Para ello es necesario que el sujeto cognoscente se trascienda a sí mismo en y con el acto del conocimiento. Por otro lado, el objeto tiene que ser de tal índole, que admita un contacto espiritual, sin que por ello se modifique de una manera tal, que no pueda captarse ya lo que dicho objeto era antes de la modificación. Si lo conocido es de la índole de lo cognoscente, es decir, si es una persona finita con actos temporales, entonces el conocer tendrá que ser un análogo de la propia vida personal, es decir, una realización de actos con la conciencia de que es un co-realizar o un post-realizar, que el yo es un "otro" yo, que el acto es un acto "ajeno". Lo que se añade a las condiciones de posibilidad de un conocimiento de los propios actos, es la posibilidad del llegar a establecer contacto [12] con otro yo distinto. Para ello es necesario: 1) una *impresión* como irrupción vivenciada en el contexto de la corriente de la propia vivencia; 2) una *species* deducible de la impresión individual, que deba hacerse coincidir con las que hayan de destacarse en las propias vivencias.

Cuando lo conocido es un objeto de estructura no-personal, es decir, una cosa, cuyo ser no es una vida del yo análoga a la del cognoscente, entonces el llegar a entrar en contacto tiene que ser una impresión, en la cual no haya que destacar ninguna *species* de vivencia. A semejante irrupción vivenciada, que no sólo no es algo que brota de la propia corriente de la vivencia, sino que aporta a la corriente de la vivencia algo que en general es ajeno al yo, lo llamaremos una *sensación* (una impresión sensorial), la requerida accesibilidad para una *sensibilidad* (sensualidad) ajena al yo, la requerida índole de la *incidencia sensible* de lo conocido. Para que un conocimiento sea posible en virtud de una sensación, [13] tiene que ser posible (en forma análoga al

conocimiento de actos) la retención de lo vivenciado, y además el que de la sensación individual se destaque una species.

Para que, más allá de la irrupción de un datum ajeno al yo, pueda captarse un objeto existente en sí, se requerirá lo siguiente: 1) en la sensación tiene que poder destacarse de la vivenciación un *datum* sensorial; 2) la captación de ese datum tiene que captar más que el *datum* mismo; tiene que ser un captar trascendente, que capta conjuntamente una forma cósmica universal; una forma que en progresión regulada determinadamente halla cumplimiento en nuevas impresiones sensoriales. Por consiguiente, para el conocimiento de una cosa como de un objeto no análogo-al-yo, es preciso: 1) una corriente de sensaciones; 2) actividad espiritual (una secuencia de actos intelectuales); 3) el que lo sensible sea a la vez un inteligible; 4) el que el objeto posea una estructura formal a la que corresponda la regla de la sucesión de sensaciones y actos. En semejante estructura del objeto y del conocimiento será posible, en virtud de un contacto actual (percepción), el avanzar por un camino puramente [14] intelectual en la "conexión de experiencias".

[4.] ¿Qué es la verdad?

Hay que hablar de la verdad cuando un espíritu cognoscente ha conocido un ente. Si el ente es lo Absoluto e Infinito, en el cual ser, conocer y conocimiento son una misma cosa, entonces Ser y Verdad son también una sola cosa. (Por eso el Logos puede afirmar: Yo soy la Verdad). Si el ente es un ente temporal y finito y es considerado como conocido por el Espíritu divino, entonces la Verdad es Verdad eterna, la cual precede en el tiempo al ser de la cosa.

Si se trata de un espíritu finito y que conoce en un proceso temporal, entonces la verdad, es decir, la posesión cognoscitiva del ente, puede designarse como *meta* y *resultado* del conocer. Si se concibe la verdad como la posesión cognoscitiva de todo ente, entonces esa verdad es "meta ideal" para un espíritu finito, una meta a la que él se va acercando progresivamente en un proceso infinito, pero a la que nunca podrá alcanzar. Ahora bien, con respecto al espíritu que conoce progresivamente, se habla también de *verdades*. (Tomás de Aquino habla incluso de „veritas creata"). [15] Entonces se trasfiere la "verdad" desde lo de ser conocido al ente cognoscente.

Ahora hay que investigar minuciosamente lo que, con respecto a un proceso temporal de conocimiento, se ha designado como ente conocido. Para que algo podamos designarlo como conocido, el cono-

cimiento tiene que llegar a su compleción. Si consideramos como conocer la percepción sensible de una cosa, entonces esa percepción no llega en sí nunca a la compleción. Es un proceso continuado, que exige un "ir siempre más adelante". Cuando la percepción se interrumpe, no queda terminada por ello. Pero por ella se va conociendo progresivamente algo acerca de la cosa, y esto mediante actos concluyentes puede quedar asegurado en cada caso como una posesión de conocimiento. Tal cosa sucede en el *juicio*. El juicio "la rosa es roja" es designado como "una verdad", pero es designado también como un juicio "verdadero". Ahora bien, por juicio se entienden diversas cosas, que objetivamente tienen coherencia, pero que no son lo mismo. En primer lugar se halla el *acto* del juicio. Pertenecce a todo juicio [16] no sólo un acto simple, sino toda una estructura de actos. La cosa percibida es situada bajo una idea universal - "rosa" -, pero a la vez se la concibe como "esto" y es puesta como "sujeto", y del contenido percibido se destaca algo, nuevamente bajo una idea universal, lo de ser rosa, y esto se enuncia acerca de la cosa. Son una serie de actos del entendimiento, actos analíticos y sintéticos. Tienen como presupuesto una determinada estructura del objeto: la separabilidad de la quidditas y de la haecceitas, y la de la substancia y del accidente. Lo de que la rosa sea rosa es una realidad que se halla incluida en la constitución óptica de la rosa, y que es analizada y extraída mediante una correspondiente estructura de actos. Su existencia se afirma mediante el acto concluyente de un juicio, y lingüísticamente se expresa en el "es". La proposición "la rosa es roja" es expresión de la realidad existente.

De la proposición se dice que es verdadera o que es falsa. Su verdad significa que la realidad afirmada existe. [17] La proposición, como afirmación y expresión lingüística, es una estructura formada por un espíritu cognoscente. Es verdadera cuando, por su forma y por su contenido, es conforme a la realidad conocida. Por cuanto se da una estructura formal de realidades y conexiones, se dan también formas de proposiciones y conexiones de proposiciones, y con ello las condiciones formales de la verdad (el objeto de la lógica formal) y la posibilidad de deducir de proposiciones verdaderas, mediante un proceso formal, otras proposiciones verdaderas, que deben verificarse mediante un conocimiento análogo al conocimiento material subyacente. Por cuanto a todo ente substancial le pertenece toda la plenitud de realidades que deben analizarse extrayéndolas de su contenido, y las proposiciones en las que se expresan las realidades, podemos afirmar que las proposiciones tienen una existencia ideal o posible, que precede a su formación por medio de los espíritus finitos correspondientes.

9

PRÓLOGOS

NOTA INTRODUCTORIA

Aquí presentamos tres breves prólogos de Edith. Ésta tradujo al alemán la obra latina Quaestiones disputatae de Veritate de santo Tomás de Aquino. La traducción apareció en los años 1931-1932 en dos tomos, que fueron reeditados en 1952-1955; y a cada tomo hizo un prólogo, breve el primero y brevísimo el segundo.

En el primer tomo escribió la introducción ("Geleitwort") el filósofo amigo de Edith, Martin Grabmann (1875-1949); ella por su parte escribió un prólogo ("Vorwort") de dos páginas, fechado en Espira el 20 de febrero de 1931. La obra apareció con el siguiente título: "Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. ["Investigaciones sobre la verdad"] (Quaestiones disputatae de veritate), in deutscher Übertragung von Edith Stein, mit einem Geleitwort von Martin Grabmann. I. Band (Quaestio 1-13). Verlag von Otto Borgmeyer / Buchhandlung / Breslau, 1931".

El segundo tomo llevaba este título: "Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. (Quaestiones disputatae de veritate), in deutscher Übertragung von Edith Stein. II. Band (Quaestio 14-29). Verlag von Otto Borgmeyer / Buchhandlung / Breslau, 1932".

En 1934 publicó como tercer tomo un complemento con un índice de correspondencia de palabras latinas y alemana; llevaba este título: "Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. (Quaestiones disputatae de veritate), in deutscher Übertragung von Edith Stein (Schwester Teresia a Cruce, O.C.D.), lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis. Breslau 1934. Frankes Verlag und Druckerei / von Otto Borgmeyer".

En esta publicación aparecen dos brevísimos textos, los dos en una sola página, prólogo de nueve líneas escritas en Münster con fecha de 14 de noviembre de 1932; y otro de siete líneas escritas en el Carmelo de Colonia con fecha de 18 de septiembre de 1934. El libro tiene 58 páginas y un breve apéndice.

PRÓLOGO [I]

[al libro *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchung über die Wahrheit*.

(“Investigaciones sobre la verdad”), I]

El prefacio dijo lo esencial para ofrecer una introducción a la obra. Sólo me resta añadir algunas cosas acerca del origen de esta reelaboración y explicar su presentación externa.

La traducción de las Quaestiones de veritate fue para mí un camino necesario para adentrarme en el mundo de ideas de Santo Tomás¹. Conocedores a fondo de Santo Tomás, a quienes pedí un dictamen crítico riguroso, me aseguraron que esta traducción es fiel, y me alentaron a publicarla, a fin de que pudiera ayudar también a otros a conocer al Aquinate, principalmente a los que no dominan en absoluto el latín o, por lo menos, no lo dominan lo suficiente para decidirse a estudiar el texto en su lengua original. Creo, además, que aun los conocedores del texto en su lengua original podrán sacar quizás algún provecho de esta traducción, porque a los que están familiarizados con el sistema de conceptos tomistas, pero en cambio se hallan alejados del pensamiento filosófico moderno, este intento de reflejar aquel sistema en el lenguaje filosófico de nuestro tiempo podrá ayudarles un poco a comprender el pensamiento filosófico moderno.

Así que mi intención, desde un principio, fue la de ofrecer un trabajo puramente objetivo, no de carácter histórico-filológico. Claro que la renuncia a todo aparato de crítica filológica me fue impuesta también por las condiciones externas de trabajo con las que debía con-

1 Tomás de Aquino, cf. nota 36, p. 113.

tar. Habrá quedado claro, por tanto, que la presente edición alemana no puede servir para fines histórico-filológicos, y no permite en absoluto que se renuncie a la lectura del texto en su lengua original. Yo consideraría un efecto especialmente halagador de mi traducción el que muchas personas, por medio de ella, se vieran estimuladas a la lectura del texto en su lengua original.

La intención objetiva de mi trabajo motivó la transformación externa de las Quaestiones, a la que se hace referencia en el prefacio. El *corpus articuli* fue traducido siempre literalmente; la respuesta a las objeciones lo fue en todos los casos en los que resultaba posible. Pero la selección hizo que fueran necesarias pequeñas omisiones, inserciones y transformaciones. Por eso, todo lo que se tradujo queda entre comillas. Dondequiera que, sobrepasando esa traslación puramente lingüística, pareció ser necesario insertar un pensamiento explicativo, esto se dio a conocer mediante el uso de la cursiva². Y, así, en la mayoría de las Quaestiones se subrayó con unas cuantas palabras, situadas al comienzo, la conexión objetiva con lo tratado anteriormente. Y al final se ofreció una síntesis del razonamiento principal y se hizo notar especialmente lo que parecía ser importante para las cuestiones filosóficas fundamentales. Con ello se esclarecía el contenido sistemático y se preparaba para una futura exposición interpretativa o para una confrontación crítica.

En la traducción me esforcé lo más posible por hacer que hablara el pensamiento mismo de santo Tomás: para los lectores que conocen el texto original, hice que éste hablara *de tal forma* que a través de mi traducción se transparentara lo más posible dicho texto original. Muchas veces el mismo término tuvo que ser traducido en distintos pasajes por expresiones alemanas totalmente diferentes, a fin de expresar con fidelidad el pensamiento original³. Por amor a la claridad, añadí en la mayoría de los casos el término latino, y a menudo la totalidad del pasaje en su lengua original.

Ahora debo expresar una múltiple deuda de gratitud: al Reverendo Padre *Erich Przywara S.J.*⁴, por el estímulo inicial que recibí de él

2* En las notas a pie de página, añadidas por mí, pareció innecesaria esta diferenciación tipográfica, porque no existía ningún peligro de confusión.

3* Un índice latino detallado, situado al final del segundo tomo, permitirá una visión de conjunto de la terminología y de las cuestiones.

4 Erich Przywara (Kattowitz 1889 - 1972 Murnau), filósofo jesuita, conoció a Edith Stein el año 1925 en Espira. El mismo ha descrito su encuentro con Edith Stein en su libro *In und Gegen*, Nuremberg, 1955, 61-73. El año 1921 fue a Munich

para emprender este trabajo, y por el permanente aliento durante la realización del mismo; al Reverendo Prelado *Grabmann*⁵ por su bondadoso interés y por lo que me animó con su juicio, y sobre todo por su prefacio de introducción; al Reverendo Padre *P. Pelster S.J.*⁶, quien tuvo la amabilidad de comparar para mí todos los pasajes dudosos de la edición impresa con el texto autógrafo que se conserva en la Biblioteca Vaticana (Cod. Vat. lat. 781); a mi editor, el Sr. *Otto Borgmeyer*⁷, por el ánimo y la confianza con que me ofreció su casa editorial para la publicación de esta obra, y por la labor de impresión que él emprendió en tiempos económicamente muy difíciles.

Espira, a 20 de febrero de 1931

Edith Stein

para hacerse cargo de la redacción de la revista *Stimmen der Zeit*. Su obra completa abarca alrededor de ochocientos títulos, entre los que hay casi cincuenta libros.

5 Martin Grabmann (Munich 1875 - 1949 Eichstätt); sacerdote en 1898; profesor en Eichstätt, Viena y Munich, fue un investigador relevante en el campo de la historia de la filosofía y de la teología.

6 Franz Pelster SJ (Lüdge / Westfalia 1880 - 1956 Roma), entró en la Compañía de Jesús el año 1897; una vez concluidos sus estudios y después de su ordenación sacerdotal en Valkenburg, el año 1918 fue llamado para ir a Roma. profesor de filosofía en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma; fue un destacado investigador sobre problemas de la Alta Escolástica.

7 Otto Borgmeyer tenía su editorial en Breslau.

PRÓLOGO [2]

[al libro *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchung über die Wahrheit.*

("Investigaciones sobre la verdad"), II]

Consideraciones técnicas respecto a la editorial han retrasado más de lo pensado la aparición del segundo tomo. El manuscrito ya estaba preparado mientras estaba imprimiéndose el primer tomo, y ha quedado sin ninguna variación, para que se respetara el carácter unitario de toda la obra. Para acelerar cuanto antes la publicación del segundo tomo el editor ha determinado no incluir el índice, sino dejarlo para publicarlo aparte como cuaderno propio que sería enviado gratuitamente.

Münster de Westfalia, a 12 de mayo de 1932.

PRÓLOGO [3]

[al libro

Des hl. Thomas von Aquino Untersuchung über die Wahrheit...

lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis.

(“Índice de palabras latinas y alemanas”)]

El Índice contiene los términos latinos con sus distintas traducciones alemanas. Esto pareció necesario para hacer patente la plenitud de contenido de las expresiones latinas y para ofrecer una visión sistemática de la obra. Con ello se habrá prestado, a la vez, una ayuda para lograr un entendimiento entre la terminología escolástica y la terminología moderna.

El apéndice ofrece algunas correcciones necesarias del texto. Las sugerencias para ello las recibí del Reverendo Padre Petrus Wintrath O.S.B.⁸ y del Reverendo Padre Josef de Vries S.J.⁹, a quienes deseo expresar de corazón mi gratitud.

Münster de Westfalia, a 14 de noviembre de 1932.

Edith Stein

8 Petrus (Johan Baptist) Wintrath OSB (Bernkastel / Mosel 1876 – 1962 Maria Laach), monje de la abadía de Maria Laach, profesor de filosofía en la Escuela Superior de los benedictinos de Maria Laach.

9 Josef de Vries SJ, filósofo, nació el 3 de enero de 1898 en Ochtrup (Westfalia) y murió el 26 de diciembre de 1989 en Munich. Ingresó en la Compañía de Jesús en Valkenburg (Países Bajos). Cursó en esa localidad sus estudios de filosofía y teología, y fue profesor de filosofía primeramente en Valkenburg y luego en Pullach cerca de Munich. “Además de enseñar epistemología, lógica y ética, el P. de Vries – a lo largo de su vida – dio clases de casi todas las asignaturas filosóficas” (de: “An unsere Freunde”, Munich 1990, fasc. 2 [marzo]).

Desde que escribí este prólogo, han pasado casi dos años. La situación desfavorable del mercado del libro ha sido la causa de que se demorase tanto la impresión. Mientras tanto fui admitida en el Orden de los Carmelitas Descalzos. Ahora la bondadosa ayuda de nuestro Reverendo Padre Provincial, P. Theodorus a S. Francisco de Asís, O.C.D.¹⁰, y la del Reverendo Padre Provincial de la provincia de los Dominicos alemanes, Dr.¹¹ Laurentius Siemer O.P.¹² hicieron posible la impresión. A estos dos reverendos Padres les doy las gracias de corazón.

Convento de las Carmelitas de Colonia-Lindenthal, a 18 de noviembre de 1934

Hermana Teresia Benedicta a Cruce
O.C.D.

10 Teodoro de S. Francisco (Rauch), natural de Alteglofsheim (26-XII-1881) profesó en Regensburg (18-VIII-1909) y fue ordenado sacerdote el 12-VI-1912) (Cf. *Catálogos Ord. Carm. Disc. Provinciae Bavaricae sub titulo S. Crucis*, Ratisbon 1936).

11 El párrafo "Desde que ... Dr." se conserva en texto autógrafo de Edith (ACC, P/A-IV).

12 Laurentius (Joseph) M. Siemer, (Elisabethfehn / Oldenburg 1888 – 1950 Colonia), dominico, fue Provincial, un reconocido hombre de letras y especialista en santo Tomás.

10

LA FENOMENOLOGÍA

[INTERVENCIONES DE EDITH STEIN EN LA JORNADA
DE ESTUDIOS DE LA SOCIEDAD TOMISTA]

NOTA INTRODUCTORIA

En los locales de las Ediciones Cerf en Juvisy (Seine-et-Oise) tuvo lugar la primera jornada de los Estudios de la Sociedad Tomista, era el 12 de septiembre de 1932. En la última asamblea general se había proyectado hacer una reunión de carácter netamente científico que permitiera la confrontación de la fenomenología alemana contemporánea con el tomismo.

A esta importante reunión fue invitada Edith. Tomaron parte en el congreso filósofos y teólogos importantes de la época: entre ellos: P. Mandonnet, fundador y presidente de honor de la Sociedad Tomista, J. Maritain, vicepresidente de la Sociedad Tomista, P. Roland-Gosselin, O. P. (a quien Edith cita en su obra "Ser finito y ser eterno"), P. Delos, O. P. (Universidad Católica de Lille), P. Feuling, O. S. B. (Universidad de Salzburgo), Gilson, (Colegio de Francia), P. Kuyper, O. P. (Angélico, Roma), P. Mager, O. S. B. (Facultad de la teología, Salzburgo), P. Philippe, O. P. (Le Saulchoir), señores von Rintelen (Universidad de Munich), Rosenmoeller (Universidad de Münster), Gottlieb Soehngen (Universidad de Bonn), etc., etc.

Las intervenciones de la discusión, en la intervino Edith, aparecieron en Journées d'Études de la Société Thomiste, I. La phénoménologie. Juvisy, 12 septembre 1932. Le Saulchoir (Kain) – Juvisy (Seine-et-Oise).

El texto de las intervenciones durante la discusión matinal aparecen todas en lengua francesa en las pp. 41-55, y las de la tarde en las pp. 56-94; sin embargo, en las páginas 101-113 se dan también las

intervenciones alemanas en su lengua original. Nosotros presentamos la traducción del texto original alemán de Edith.

Estas intervenciones de Edith ya fueron traducidas y publicadas en castellano por Andrés Bejas: Edit STEIN, La Pasión por la verdad, Buenos Aires 1994, pp. 85-95.

1. – *Intervención de la Srta. STEIN* (p. 101)

Al método fenomenológico no le corresponde una deducción en el sentido tradicional. Su procedimiento es más bien el de mostrar reflexionando: en primer lugar, un *análisis regresivo*, que toma como punto de partida el mundo, tal como éste se nos ofrece ante la actitud natural; describe luego los actos y las conexiones de actos, en los que el mundo cósmico se constituye para la conciencia; finalmente describe el flujo original del tiempo, en el que los actos mismos se constituyen como unidades duraderas; a esto puede añadirse luego una descripción de la constitución que procede en sentido inverso: partiendo de lo último mostrable, la vida actual del yo trascendental, presenta *progresivamente* cómo, por medio de esta vida actual, se constituyen los actos y los correlativos objetivos de diverso nivel hasta llegar al mundo cósmico y eventualmente a objetualidades de un nivel todavía superior.

2. – *Intervención de la Srta. STEIN* (pp. 101-103)

La intención original de Husserl¹ no se orientaba hacia una metafísica, sino hacia una doctrina acerca del saber. Él, que había sido originariamente matemático, buscaba primeramente los fundamentos de las matemáticas (*Filosofía de la aritmética*). En todo ello vió las estrechas conexiones que hay entre las matemáticas y la lógica y se sintió inducido a una reflexión fundamental sobre la idea y la tarea de la lógica formal. El tomo primero de sus *Investigaciones lógicas* causó sensación como un ajuste de cuentas radical con todas las formas de Relativismo escéptico (Psicologismo, Historicismo, etc.) y por la nueva orientación de la idea acerca de la verdad objetiva. La reflexión sobre la idea de la lógica condujo a Husserl a la convicción de que la

1 Edmund Husserl (1859-1938), cf. nota 1, p. 149.

lógica no representa para nosotros una ciencia acabada, sino una multitud de problemas no resueltos, cuyo tratamiento exige extensas investigaciones particulares. Una serie de tales investigaciones particulares se presentaron en el tomo segundo de sus *Investigaciones lógicas*. Husserl creó para ello un método especial de investigación, un método del análisis objetivo de la esencia (por tanto, la reducción eidética se hallaba históricamente en primer lugar; la reducción trascendental, en segundo lugar; — lo inverso de lo que se expresa en una ponencia de P. Feuling). La orientación hacia las esencias objetivas hizo que la fenomenología apareciera a los contemporáneos como una renovación de tendencias escolásticas. Este método fue acogido principalmente por la escuela más antigua de Husserl (= la Escuela de Gotinga). Demostró ser fructífero no sólo para la solución de problemas lógicos, sino también para el esclarecimiento de los conceptos fundamentales de todos los campos de la ciencia: para la fundamentación eidética de la psicología, de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu (véanse los trabajos en el *Anuario sobre la filosofía y la investigación fenomenológica*, de Husserl, que se publica desde 1913). La influencia de la fenomenología en las ciencias positivas, especialmente en la Psicología y en las ciencias del espíritu, condujo durante los pasados decenios a una transformación esencial del método empleado por las mismas.

El mismo Husserl, durante su trabajo en las *Investigaciones lógicas*, llegó a la convicción de que en el método creado había hallado el método universal para la construcción de una filosofía como ciencia en sentido riguroso. El presentar este método en su significación universal y el fundamentarlo supremamente fue la tarea de la obra: *Ideas relativas a una Fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*². La búsqueda de un punto de partida absolutamente seguro para el filosofar condujo a la modificada consideración cartesiana de la duda, a la reducción trascendental, al descubrimiento de la conciencia trascendental como un campo de extensas investigaciones. En las *Ideas* se observa primeramente en algunos pasajes el giro idealista. Este giro llegó de manera completamente sorprendente para los discípulos de Husserl, y fue inmediatamente objeto de la discusión que continúa hasta el día de hoy. Quizás la resistencia experimentada precisamente por parte del círculo de sus discípulos obligó a Husserl a concentrar

2 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (Halle, 1913) (en "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", vol. 1, 1913); sobre esta obra en dos tomos y sus traducciones en castellano, cf. nota 1, p. 149.

cada vez más sus esfuerzos en una fundamentación convincente del Idealismo y a considerar esta cuestión como el centro de su filosofía, lo cual no había sido así, ni mucho menos, al principio. Además, el creciente interés general por la metafísica, durante estos últimos años, pudo haber contribuido a todo ello.

A propósito de la relación de Scheler³ y de Heidegger⁴ con Husserl, hay que tener en cuenta que ambos experimentaron, sí, decisivas influencias de Husserl, pero no fueron propiamente discípulos suyos, y que los dos estuvieron determinados mucho más intensamente, desde un principio, por las problemáticas metafísicas.

En la interpretación de la fenomenología que propone el Dr. Fink⁵ hay que tener en cuenta que éste no experimentó la influencia de Husserl sino durante los últimos años, después de que el problema del Idealismo llegara a ser un problema central; que el Dr. Fink pasó también por la escuela de Heidegger, y que además estuvo determinado por ideas procedentes de Fichte y de Hegel, las cuales se hallaban alejadas de las intenciones originarias de Husserl.

3. – Intervención de la Srta. STEIN (p. 103)

Las sugerencias e inspiraciones entre Husserl y Natorp⁶ fueron, seguramente, recíprocas. Pero afectaban más al planteamiento de los

3 Max Scheler (1874-1928), cf. nota 4, p. 150.

4 Martin Heidegger (1889-1976), cf. nota 6, p. 243.

5 Eugen Fink (Constanza 1905 - 1975 Friburgo); desde 1928 asistente de Husserl y estrecho colaborador hasta su muerte, incluso cuando, como filósofo judío, cayó en descrédito y quedó aislado. Fue él quien pronunció el discurso fúnebre de Husserl el 29 de abril de 1938. Después de la muerte de Husserl, Fink trabajó junto con Ludwig Landgrebe en el archivo husserliano de Bruselas. Desde 1948 hasta 1971 fue profesor ordinario en Friburgo.

6 Paul Natorp (Düsseldorf 1854-1924 Marburgo) es el filósofo y compositor alemán que se especializó en pedagogía social y que fue cofundador del movimiento neokantiano de Marburgo, junto con Hermann Cohen (1842-1918). Entre sus numerosas obras podemos mencionar: *Sozialpädagogik* [Pedagogía social], Stuttgart, 1899; *Allgemeine Psychologie nach ihrer kritischen Methode* [La psicología general según su método crítico], Tubinga, 1912; *Die logischen Grundlagen der Exakten Wissenschaften* [Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas], Leipzig, 1910; *Die Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* [La filosofía, su problemas y sus problemas], Gotinga, 1911. Edith le menciona en su *Autobiografía* (*Obras Completas*, I, p. 362), y también en dos cartas (Ct 24, Ct 142), en esta última habla sobre su obra de ancianidad, que podría tratarse de *Philosophische Systematik* [Sistema filosófico] que no fue publicada hasta 1958 en Hamburgo; o quizás o de *Vorlesungen über praktische Philosophie* [Lecciones sobre la filosofía práctica], Erlangen, 1925.

problemas que al método. La diferencia esencial es que el neokantismo toma como punto de partida el hecho de la existencia de las ciencias y *deduce* transcendentemente las condiciones de las mismas, mientras que Husserl descarta a las ciencias como hechos, se remonta a los datos precientíficos y no desvela la constitución de los mismos (así como, a consecuencia de ello, no desvela tampoco los datos de las ciencias como correlativos de un nivel superior), sino que muestra a las ciencias mediante un análisis de la reflexión.

A la cuestión acerca de si entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas* hay una ruptura absoluta, yo desearía responder lo siguiente: A mí me parece que no la hay. Las *Investigaciones lógicas*, especialmente en las investigaciones quinta y sexta, contienen motivos que tenían que conducir a las cuestiones acerca de la constitución trascendental. Yo pienso que Husserl, aun sin seguir el camino a través de la reflexión de la “duda cartesiana”, habría podido llegar a ello.

5. – *Intervención de la Srta. STEIN* (pp. 104-105)

La Fenomenología de Husserl es filosofía de la esencia; la filosofía de Heidegger es filosofía de la existencia. El yo filosofante, que es el punto de partida para averiguar el sentido del ser, es en Husserl el “yo puro”, en Heidegger lo es la persona humana concreta. Quizás el giro hacia una filosofía de la existencia pueda explicarse precisamente como reacción a la eliminación de la existencia y de lo concretamente personal que vemos en Husserl.

8. – *Intervención de la Srta. STEIN* (cf. *supra*, pp. 109-111)

Los intensísimos elementos comunes que existen entre la Fenomenología y el tomismo me parece a mí que residen en el análisis objetivo de la esencia. El procedimiento de la reducción eidética, que prescinde de la existencia factual y de todo lo accidental, para hacer que la esencia se haga visible, me parece a mí que – contemplado tomísticamente – está justificado por la separación de la esencia y la existencia en todos los seres creados. La cuestión de si el procedimiento del análisis de la esencia es el mismo en Tomás⁷ y en la fenomenología, es una cuestión a la que sólo se puede responder median-

7 Tomás de Aquino (1225-1274), cf. nota 36, p. 113.

te un análisis extenso de la abstracción y de la intuición. La intuición fenomenológica no es sencillamente una contemplación de la esencia *uno intuitu*. Abarca una elaboración que extrae las esencias mediante la labor cognoscitiva del *intellectus agens*: abstracción en el sentido del prescindir de lo accidental y del destacar positivamente lo esencial. Claro está que la meta de esta labor es un sereno contemplar. Pero también Tomás conoce este „*intus legere*“ y habla de que el intelecto humano, con su rendimiento supremo, entra en contacto con la manera de conocimiento de los espíritus puros. Claro que parece que Tomás quiere limitar este rendimiento supremo a la intuición de los principios. Luego, el siguiente problema sería el de saber qué es lo que hay que entender por los principios, y hasta qué punto la extensión de lo que es accesible al conocimiento intuitivo se diferencia en Husserl y en Tomás.

La búsqueda de un punto de partida del filosofar que sea absolutamente cierto, me parece a mí que está motivado psicológicamente y que está fundamentado objetivamente por el hecho del error y del engaño. Me parece que, partiendo de Santo Tomás (*De Veritate*, q.10), es posible admitir una inmediatez mayor de la esfera inmanente en comparación con el mundo exterior. Claro está que la actitud natural (tanto según Husserl como según Tomás) está dirigida hacia el mundo exterior, y tan sólo la reflexión conduce al conocimiento de los actos. Pero, en ese conocimiento reflexivo, el conocimiento y el objeto son en cierto modo una sola cosa, y con ello se alcanza una aproximación mayor al conocimiento divino que la que se obtiene en el conocimiento de objetos exteriores.

La reducción trascendental me parece a mí que está justificada metodológicamente para hacer visible la esfera de los actos constituyentes. Pero existe la cuestión de si precisamente el fenómeno de la realidad admite el que se descarte la existencia, y no obliga más bien a una supresión de la reducción. (Para la fundamentación de una filosofía realista por caminos fenomenológicos son importantes los trabajos de Hedwig Conrad-Martius⁸: *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt* [“Para la ontología y doctrina de la manifestación del mundo real externo”], en “Husserls Jahrbuch”, vol. 3; *Realontologie* [“Ontología real”], *ibid.*, vol. 6, un tratado sobre *Die Zeit* [“El tiempo”], en el “Philosophischer Anzeiger”, y sobre *Die Bedeutung eines substanziellen Seinsbegriffs für eine theistische*

8 Hedwig Conrad-Martius (1886-1917), cf. nota 16, p. 156.

Metaphysik ["Importancia de un concepto substancial del ser para una metafísica teística"], en: "Catholica", fascículo I, 1932). La fiel descripción de aquello supremo con lo que tropieza el análisis reflexivo, muestra no mera actividad del yo, sino al yo, a su acto y a algo que no es él mismo y no ha sido creado por su arbitrariedad. Husserl estudió agudamente la contraposición entre actividad y pasividad en toda la vida de la conciencia y especialmente en la percepción de las cosas externas. La percepción de las cosas está motivada por diversidad de actos que se entreveran, y que hacen que la misma y única cosa aparezca ante nosotros en matices perspectivistas incesantemente nuevos. Las intenciones, que están dirigidas hacia las cosas, se basan en un cambiante "material hilético", datos de la sensación, que están previamente dados para la percepción, que motivan el transcurso de la misma y que motivan la intención que los domina. El enjuiciamiento de este material hilético me parece a mí de gran importancia para la cuestión acerca del idealismo. Un idealismo del tipo del de Berkeley⁹ queda excluido por la estudio del carácter intencional de la percepción. Un idealismo trascendental afín al kantiano, que entiende la estructura del mundo exterior como formación del material sensible por obra de categorías, aparece en el mejor de los casos como una posible interpretación del contenido fenoménico, sin que pueda ofrecer una prueba de la relatividad de la existencia del mundo exterior. A la cuestión acerca de la procedencia del material perteneciente al yo y, no obstante, ajeno al yo, él seguirá siendo deudor de una respuesta. Conserva un resto de irracionalismo. Y, finalmente, habrá que decir que él no hace justicia a los fenómenos: la plenitud de esencia y de existencia, que en toda genuina experiencia irrumpe en el sujeto experimentante y sobrepasa en la conciencia todas las posibilidades de captación, contradice a la reducción de la misma a una simple donación de sentido procedente del sujeto. Y, así, a mí me parece precisamente que el fiel análisis de los datos de la realidad conducen a descartar la reducción trascendental y a regresar a la actitud de la aceptación del mundo en la fe.

9 George Berkeley (Disert Castle 1685 – 1753 Oxford): representa el idealismo subjetivista en su forma más acentuada. Edith cita la obra *A Treatise concerning the principles of Human Knowledge* [Tratado sobre los principios del conocimiento humano], (Dublín, 1710); véanse también otras obras como: *An essay towards a new theory of vision* [Ensayo sobre una nueva teoría de la visión], (Dublín, 1709); *Three Dialogues between Hylas and Philonous* [Tres diálogos entre Hylas y Filonous], (Londres, 1713); *Alciphron*, Londres, 1732); *Siris*, (Londres, 1744); etc. (Véase el comentario de Edith en OC, II, pp. 725-726).

11

SER FINITO Y SER ETERNO
ENSAYO DE UNA ASCENSIÓN AL SENTIDO DEL SER



NOTA INTRODUCTORIA

a) Marco histórico.

aa) Proceso de redacción

En primer lugar conviene tener muy en cuenta lo expuesto en la Nota introductoria a "Acto y potencia"; pues la relación entre esta obra y la de "Ser finito y ser eterno" es muy íntima. Edith, después de su año de noviciado y profesión (21-IV-1935), recibió del P. Provincial el mandato de preparar el manuscrito "Acto y potencia" para la imprenta. Sin embargo, ella constataba su deficiente formación escolástica, razón que fue presentada al Provincial como obstáculo para llevar adelante esa tarea; pero el Provincial insistió en su deseo de que preparase el manuscrito para su publicación¹. Inmediatamente comenzó la revisión de "Acto y potencia"; ya el día 21 de mayo comunicaba a su amiga Hedwig que estaba trabajando en la revisión del mismo; se dio tan intensa y profundamente a esta tarea que nació una nueva obra, de tal manera que de la primera ("Acto y potencia") no quedaría redaccionalmente casi nada².

Conocemos todo el proceso de redacción gracias a las cartas de Edith. Hacia el 20 de mayo de 1935 comenzó Edith la gran revisión "Acto y potencia"³. Al mes siguiente pedía a su amiga religiosa Petra Brüning oraciones para "una gran tarea", que intentará cumplir por obediencia⁴. Primero revisó algo el texto; la primera idea era arre-

1 Cf. Cta 474 (a Jacques Maritain, 16-IV-1936), OC I, p. 1167.

2 Cf. Cta 452 (a Hedwig Conrad-Martius, 21-V-1935), OC I, pp. 1136-1137; véase también Cta 456 (a Hedwig, 9-VII-1935), OC I, p. 1143.

3 Cf. Cta 452.

4 Cf. Cta 455 (23-VI-1935), OC I, p. 1142.

glar el texto de "Acto y potencia" y darlo a la imprenta. Prueba de ello es el prólogo que existe escrito de su mano y fechado el 20 de mayo de 1935:

"A esta tarea las siguientes investigaciones constituirán tan sólo una aportación muy modesta. Así lo vi ya claramente, cuando las escribí hace cuatro años. Hoy, cuando las emprendo de nuevo en obediencia a mis superiores, a fin de preparar otra vez estos estudios para la imprenta, lo veo con mayor claridad aún. Edmund Husserl⁵ me formó en el pensamiento filosófico. Yo fui madurando en su escuela, antes de que llegara a conocer el mundo de ideas de Tomás de Aquino. La traducción de las *Quaestiones de veritate*⁶ me permitió asimilarle íntimamente una parte tan grande de ese mundo de ideas, que llegó a ser inevitable una confrontación interna entre él y la forma fenomenológica del pensar.

Un primer resultado de esa confrontación —no mucho más que un programa de trabajo— fue mi pequeña aportación a la miscelánea de homenaje a Husserl por su 70º cumpleaños⁷.

El segundo intento, más extenso y profundo, lo constituyen las presentes investigaciones. Enlazan con algunos conceptos tomistas fundamentales, pero no pretenden ser una exposición completa del sistema tomista ni una actitud definitiva ante él. Para semejante realización me falta el fundamento esencial de un extenso conocimiento de la filosofía medieval. Las circunstancias externas de mi vida no me permitieron nunca llenar esa gran vacío que existe en mi formación filosófica. Pude irlo remediando únicamente en la medida en que otras obligaciones de mi profesión me lo permitieron. Por tanto, lo único que puedo hacer ver ahora es hasta qué punto, pertrechada doblemente con las formas del pensamiento medieval y con las del pensamiento moderno, he tratado de dominar las grandes cuestiones relativas al ser. Tal vez mi trabajo pueda ser una ayuda para que otros avancen más en esta materia.

Hermana Teresia Benedicta a Cruce, O.C.D.

Convento de Religiosas Carmelitas de Colonia-Lindenthal,
20.V.1935"⁸.

5 E. Husserl, cf. nota 1, p. 149.

6* *Untersuchungen über die Wahrheit*, Verlag Borgmeyer, vol. I (Breslau 1931); vol. II (1932); *Lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis* (1935); véase: *Edith Steins Werke*, vols. III y IV.

7* *Husserl Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*, Verlag Niemeyer (Halle, 1929).

8 ACC, P/A-IV; fue publicado en ESW XV, pp. 63-64.

Pero cuanto más avanzaba la revisión se reafirmó en la necesidad de una nueva redacción. Y comenzó a escribir de nuevo⁹. Pues como decía a Hedwig Conrad-Martius del texto anterior no quedaría nada en pie, ya que lo encontraba deficiente, y añade: "Ojalá consiga escribir en su lugar algo que merezca la pena"¹⁰. Podría ser el mes de julio de 1935 cuando comenzó la nueva redacción.

En agosto del mismo año, el filósofo A. Koyré visitó a Edith en Colonia, y la Carmelita le entregó "el primer capítulo del gran opus"; para Edith fue un aliciente el ánimo infundido y el interés mostrado por Koyré, pues Edith no quería "ocuparse en ello, si no vale la pena"¹¹.

Para septiembre estaba ya redactada gran parte de la obra, pues la da a Ruth Kantorowicz para copiarla a máquina¹².

A su amigo filósofo Martin Grabmann ya le comunicaba a primeros de febrero de 1936 que estaba "trabajando en la nueva redacción de la obra Acto y Potencia", y que se trataba de "una total transformación"; y hasta le da el título y el lugar donde pensaba publicar: "El nuevo título será Ser finito y ser eterno. El libro debe aparecer en la colección 'Christliches Denken' en Pustet (Salzburgo)", pero aún necesitaba "mucha ayuda del Espíritu Santo para madurarlo bien"¹³.

Dos meses más tarde, en una interesante carta al filósofo Jacques Maritain, le da detalles del lugar de la impresión y del título entero de la obra: "Preparo un volumen para la colección 'Christliches Denken': Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser"¹⁴. Para mayo de 1936 el trabajo estaba hecho, excepto el segundo apéndice, sobre la filosofía existencial de Heidegger, pues se lo entregó a Alois Dempf para que lo leyera; éste quedó muy contento de la obra, y para Edith esta opinión fue un tranquilizante, pues el teólogo encontraba "muy exacto el tratamiento de las cuestiones escolásticas"¹⁵.

9 Cf. Cta 516 (a Roman Ingarden, verano de 1937), OC I, pp. 1222-1223.

10 Cta 456 (a Hedwig Conrad-Martius, 9-VII-1935), OC I, p. 1143.

11 Cta 466 (a Hedwig Conrad-Martius, 17-XI-1935), OC I, p. 1155.

12 Cta 464626 (a Ruth Kantorowicz, 17-XI-1935), OC I, p. 1150.

13 Cta 469 (a Martin Grabmann, 2-II-1936), OC I, p. 1161. Se trataba de la biblioteca (que no la colección) *Christliches Denken* ("Pensamiento cristiano"), trasladada a Salzburgo (Anton Pustet), fue publicada por la abadía benedictina de Seckau.

14 Cf. Cta 474 (a Jacques Maritain, 16-IV-1936), OC I, p. 1167.

15 Cta 483 (a Hedwig Conrad-Martius, 920-VIII-1936), OC I, p. 1179.

Como podemos constatar, la nueva obra básicamente estaba hecha en diez meses, a pesar de las pocas horas diarias que le quedaban libres para el trabajo. Con todo, era consciente de que todavía le quedaba "mucho que revisar y corregir"; sin embargo pensaba presentarlo en la imprenta para pascua de 1937¹⁶.

Su amiga y filósofa Hedwig estaba al tanto de la obra de Edith, que a comienzos de octubre de 1936 ya denominaba como "gran ontología", expresión de la que se quejaba la Autora, pues la obra era "sólo un pequeño intento, aun cuando inmodestamente voluminoso"¹⁷.

A comienzos de 1937 el primer tomo de su "opus" estaba preparado, pero quedaba por pasar a máquina la otra parte y aún falta el imprimatur del P. Provincial¹⁸. Ernst Groer, estaba copiando el manuscrito a máquina, y el 26 de junio recogía otra parte del manuscrito, posiblemente la última del primer volumen¹⁹. A comienzos del verano se entregó el manuscrito del primer volumen a la editorial Anton Pustet de Salzburgo para su impresión; y respecto al segundo volumen sólo faltaba pulirlo²⁰.

bb) Camino tortuoso de la impresión.

Con la entrega del trabajo en la imprenta comenzó un auténtico viacrucis para la Autora de la "desafortunada obra"²¹, una carrera de obstáculos infranqueables.

Después de varios meses se constataba que Anton Pustet no estaba en condiciones de imprimir el libro; sin embargo, Jacob Hegner en Viena estaba dispuesto a imprimirlo²². Edith pide a Pustet la devolución del manuscrito, dándose pacíficamente de baja; y el manuscrito fue enviado a Hegner; la aceptación definitiva de este señor sería un regalo de Navidad, pensaba Edith²³. Sin embargo, después de varias semanas la respuesta de Hegner no le llegaba, y pedía a Hedwig la

16 Cta 484 (a Petra Brüning, 13-IX-1936), OC I, p. 1181; cf. Cta 489 (a Hedwig Conrad-Martius, 13-IX-1936), OC I, p. 1187.

17 Cta 489 (a Hedwig Conrad-Martius, 13-IX-1936), OC I, p. 1187.

18 Cf. Cta 496 (a Hedwig Conrad-Martius, 13-I-1937), OC I, p. 1187.

19 Cf. Cta 180* (Ernst Groer a Edith Stein, 25-VI-1937), OC I, p. 1556.

20 Cf. Cta 516 (a Roman Ingarden, verano de 1937), OC I, p. 1223.

21 Cta 521 (a Petra Brüning, 9-XI-1937), OC I, p. 1231.

22 Cf. Cta 521 (a Petra Brüning, 9-XI-1937), OC I, p. 1231.

23 Cf. Cta 528 (a Petra Brüning, 12-XII-1937), OC I, p. 1239; cf. Cta 521 (a Petra Brüning, 9-XI-1937), OC I, p. 1231.

*dirección del impresor Otto Müller, para pedirle, en caso necesario, el imprimatur de Salzburgo*²⁴.

*Esta posibilidad fracasó, y el manuscrito se entregó a Borgmeyer, en Breslau, quien en años anteriores había publicado varias obras de Edith. En septiembre de 1938 Edith no podía decir a Ana Lehner cuándo podría salir la obra, pues llevaba mucho retraso, y le aconsejaba que escribiera una postal a la editorial pidiendo información, pues esto podría acelerar la impresión*²⁵.

*Al mes siguiente, para mediados de octubre, le llegaron parte de las primeras pruebas de imprenta; pero después vino otro parón, que lamentaba Edith diciendo: "esto va tan irregularmente, no es posible saber cuándo aparecerá el opus. Bien mirado, al menos el primer volumen debería estar listo para Navidades"*²⁶.

*A fines de noviembre le llegaron más pruebas de imprenta, Edith estaba preparando las correspondientes a los últimos textos del primer volumen y los primeros del segundo, así se lo comunicaba a Walter Warnach, quien le ayudaba a corregirlas*²⁷.

*El día 9 de diciembre, mientras estaba imprimiéndose el segundo tomo, Edith no sabía cuándo podría aparecer el libro, y si apareciera sería el "regalo de despedida a Alemania", pues ya estaba preparada su salida de Colonia para Echt (Holanda) antes de terminar el mes de diciembre*²⁸.

*Ya desde Echt, el 13 de enero de 1939, Edith comunicaba a su ayudante en la corrección de pruebas de imprenta, que ella tenía un ejemplar completo corregido, y que el sobrante lo había recibido él, "por desgracia demasiado, debido a las prisas de la evacuación"*²⁹. *Efectivamente, después de Reyes había recibido las últimas galeradas del segundo volumen y las pruebas compaginadas del primero*³⁰. *Al mes siguiente comunicaba a Petra Brüning cómo estaba confeccionado el índice, y le pedía si podría ayudar al Carmelo de Colonia a cubrir los gastos de impresión y a difundir el libro*³¹. *En abril la*

24 Cf. Cta 533 (a Hedwig Conrad-Martius, 17-I-1938), OC I, p. 1247.

25 Cf. Cta 558 (a Anna Lehner, 3-IX-1938), OC I, p. 1275.

26 Cta 562 (a Agnella Stadtmüller, 20-X-1938), OC I, p. 1280.

27 Cf. Cta 572 (a Walter Warnach, 1-XII-1938), OC I, p. 1291.

28 Cf. Cta 573 (a Petra Brüning, 9-XII-1938), OC I, p. 1292.

29 Cta 581 (a Walter Warnach, 13-I-1939), OC I, p. 1299.

30 Cf. Cta 592 (a Walter Warnach, 14-IV-1939), OC I, p. 1311.

31 Cf. Cta 587 (a Petra Brüning, 17-II-1939), OC I, p. 1304.

*impresión estaba de nuevo detenida, "y, otra vez, parece como si en absoluto tuviera visos de terminarse"*³².

cc) Obstáculo de ser judía.

*A mediados de junio de 1939 el asunto de la impresión se veía muy oscuro. Edith deseaba hablar con Cornelius Leunissen, Provincial de los Carmelitas Descalzos de Holanda; pues ella ya no estaba segura de que el editor culminara el trabajo*³³. *En octubre todavía "la gran obra" estaba parada: "el editor ha perdido el ánimo. Todos los esfuerzos han fracasado. No sé qué otra cosa hacer, si no es ponerlo en manos del Señor"*³⁴.

*En febrero del año siguiente da cuenta detallada de la situación a Malwine Husserl, la esposa del gran Maestro: después de describir brevemente la desafortunada historia de la impresión de su obra, le da cuenta de la nueva situación por las disposiciones del gobierno de alejar de la vida cultural alemana a los judíos. Los editores no podían ya atreverse a editar el libro en nombre de Edith, por eso se proponía a Edith publicarlo en nombre de la Priora de Colonia; y la Autora explicaba el asunto a la señora Malwine: "Cuando ya estaban ajustadas las páginas del primer volumen, se detuvo todo, porque B[orgmeyer] tuvo miedo de sacar la obra bajo mi nombre (n. b. nombre religioso). Hubiera estado de acuerdo en poner: por una Carmelita. Pero esto no le convenció. Él quería poner el nombre de la M. Priora de Colonia*³⁵ *(Teresia Renata de Spiritu Sancto; conocida como escritora). A esto me he opuesto siempre: 1º porque no es verdad; 2º porque no tiene sentido (para los entendidos, incluso sin nombre, está claro de quién es el libro); 3º por el peligro para la querida Madre, el convento y toda la provincia carmelitana de Alemania"*³⁶.

dd) Búsqueda infructuosa de otro editor.

*En junio de 1939 el editor Borgmeyer estaba en negociaciones con un editor suizo*³⁷. *Edith nos cuenta también cómo el editor estaba*

32 Cta 592 (a Walter Warnach, 14-IV-1939), OC I, p. 1311; Cta 594 (a Eduard Lange, 21-IV-1939), OC I, p. 1313.

33 Cf. Cta 598 (a Cornelius Leunissen, 27-VI-1939), OC I, p. 1317.

34 Cta 606 (a Agnella Stadtmüller, 29-X-1939), OC I, p. 1325.

35 El 3 de mayo de 1939 el editor Otto Borgmeyer pedía a Edith cambiar el prólogo y que lo escribiera al Priora de Colonia (Cf. Carta 204*, OC I, p. 1584).

36 Cta 619 (a Malwine Husserl, 29-II-1940), OC I, p. 1338.

37 Cf. Carta 212* (Otto Borgmeyer a Edith Stein, 22-VI-1939), OC I, p. 1589.

dispuesto a vender la obra a una editorial extranjera; pero en Holanda no se había podido encontrar; y en esta situación escribía Edith, "Lovaina era la última esperanza"; pero se presentaban graves inconvenientes: había 60 pliegos compuestos, 3000 kg de plomo; si hubiera dispuesta una editorial Edith ayudaría a hacer un contrato con Borgmeyer; "Quizás estuviera dispuesto a concluir la impresión por encargo de una editorial belga e imprimir su empresa en la hoja del título. Los libros concluidos serían más fácil de transportar que 3000 kg de plomo"³⁸.

Ya en abril Edith ante la imposibilidad de sacar adelante la edición se mostraba tranquila; así manifestaba al franciscano Herman Leo van Breda, el que había salvado de la persecución a Malwine Husserl y cantidad de manuscritos de Edmund Husserl, trasladándolos a Bélgica: "Siempre me sentí obligada a hacer lo que pueda para tratar de resolver el asunto. Pero una vez que he hecho lo posible, me quedo tranquila. Deus providebit"³⁹.

En una interesante carta al profesor Marvin Farber, quien acababa de fundar en Buffalo la "International Phenomenological Society", Edith tanteaba la posibilidad de publicar la obra en Estados Unidos, y le daba los nombres de amigos catedráticos (Fritz Kaufmann y Gerhart Husserl) y familiares de carrera universitaria que le podrían ayudar⁴⁰.

Siete meses más tarde escribía al mismo profesor Marvin agradeciéndole "todos sus amables esfuerzos a favor de la publicación del desventurado opus. Comprendo perfectamente que en los últimos meses apenas pudiera hacer algo en el asunto. De todos modos quisiera enviarle una copia del contrato con la editorial, para que usted y los otros señores, que se interesan en el asunto, conozcan la situación comercial. Si allí hubiera alguna esperanza, entonces lo mejor sería ponerse directamente desde allí en relación con la editorial Franke (propietario Otto Borgmeyer, Breslau I, An der Sandkirche 3) y con la Rev. Madre Priora del Carmelo de Colonia"⁴¹.

Y por último, al año siguiente, escribía al P. Jan Hille Nota, S. J., profesor de filosofía, preguntando si existía alguna posibilidad de

38 Cta 619 (a Malwine Husserl, 29-II-1940), OC I, p. 1338.

39 Cta 621 (a Herman Leo van Breda, 3-IV-1940), OC I, p. 1342.

40 Cf. Cta 625 (a Marvin Farber, 4-IV-1940), OC I, pp. 1345-1346.

41 Cta 632 (a Marvin Farber, 4-XI-1940), OC I, pp. 1355-1356.

publicar el "grueso libro" en los Países Bajos, y en ese caso habría que traducirlo al holandés⁴².

Cuando en 1945 la noticia de su posible muerte llegó a América, su amigo filósofo Fritz Kaufmann (Edith había muerto en Auschwitz el 9-VIII-1942), no queriendo dar crédito a la noticia, mostraba su preocupación al profesor Marvin Farber por los "dos grandes tomos", compuestos ya tipográficamente, pero que no habían podido publicarse porque eran la obra de una autora judía⁴³.

b) Manuscritos autógrafos y originales.

aa) Manuscritos autógrafos. (ACC, A-I-5)

El manuscrito autógrafo de la obra "Ser finito y ser eterno" se halla en el archivo steiniano de las Carmelitas Descalzas de Colonia, manuscrito restaurado, y guardado en una caja hecha para tal fin. Se trata de 1099 hojas (no todas iguales, c. 210 x 162 mm) numeradas (además hay que tener en cuenta que con frecuencia se añaden hojas, v. gr., 43¹-43¹⁹), más prólogo y otras hojas en las que se contiene el amplio índice (hay varias reducciones del índice). A esto hay que añadir 78 páginas numeradas correspondientes al primer apéndice ("Castillo interior") y otras 155 páginas numeradas correspondientes al segundo apéndice sobre la filosofía existencial de M. Heidegger (también existe copia mecanografiada de este segundo apéndice: P/A-I-5).

El manuscrito está repartido en dos tomos, tal como se quería publicar... El manuscrito se conserva en buen estado y, se halla en dos cajas de cartón cubiertas de tela.

Además, existe un cuaderno autógrafo de Edith (P/A-I-5) de 109 hojas numeradas que contienen un índice de materias de la obra "Ser finito y ser eterno".

bb) Pruebas de imprenta... (ACC)

Como ya hemos mencionado Edith misma se empeñó en imprimir esta obra, aunque no llegó a publicarse durante su vida. Esa es la

42 Cf. Cta 658 (a Jan Hille Nota, 29-XI-1941), OC I, p. 1390.

43 Cta 60** (Fritz Kaufmann a Marvin Farber, 9-IX-1945), OC I, p. 1702.

razón que explica el que tengamos bastantes textos de esta obra en pruebas de imprenta, primero en galeradas y después con formato definitivo y con numeración de páginas. Para evitar confusiones en este momento hablaremos del tomo primero y segundo, tal como los tenía preparados Edith para su publicación.

– Galeradas o primeras pruebas (t. I)

Tenemos dos copias en galeradas del tomo I: a) una copia (c. 300 x 145 mm) fue corregida por el amigo de Edith, Walter Warnach; esta copia consta de 225 hojas de texto y 9+11 hojas de notas, lleva la signatura B-I-6c. b) la otra copia está corregida por Edith misma: son hojas de tamaño desigual (c. 320 x 155 mm); este texto original de Edith lleva la signatura A-I-5.

– Pruebas de imprenta más definitivas (t. I)

Poseemos pruebas de imprenta que serían las definitivas, en las que Edith hizo las últimas correcciones; corresponden al tomo primero, que tendría 428 pp., y que contenían los cinco primeros capítulos de su obra. Este texto original lleva la signatura A-I-5.

– Galeradas o primeras pruebas (t. II)

Existen galeradas o primeras pruebas del segundo tomo (A-I-5); se trata de los capítulos VI-VIII y los dos apéndices. Son 199 hojas de texto y 13 de notas. El texto se halla con muchas correcciones autógrafas de Edith misma.

c) Ediciones.

– Ediciones alemanas:

Esta obra original “*Endliches und ewiges Sein*” se publicó en 1950: Edith STEIN, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Louvain - Freiburg (Nauwelaerts-Herder), 1950, XVI+497 pp. (ESW II). (²1962, ³1986).

Recientemente ha sido publicado en la nueva colección ESGA: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein. (Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg)*. Freiburg-Basel-Wien, 2006, XLII+531 pp. (ESGA 11/12, edición preparada por Hans Andreas Uwe Müller) (Verlag Herder).

- Ediciones en otras lenguas:

Esta obra importante, la más voluminosa de las de Edith, ha sido traducido a diversas lenguas, v. g., a la francesa, italiana, española, polaca, inglesa:

Edith STEIN (Soeur Thérèse Bénédicte de la Croix, O.C.D.) L' être fini et l' être éternel. Essai d' un atteinte du sens de l' être. (Traduit de l' allemand para G. Gasella et F. A. Viallet). Beauvechain (Editions Nauwelaerts) 1998, XXVIII+532 pp. (Les oeuvres d' Edith Stein, II). Pero ya había aparecido en 1972.

Edith STEIN, Essere finito y essere eterno. Per una elevazione al senso dell' essere (Traduzione dal tedesco di Luciana Vigone), Roma, (1988), ⁴1999 (Presentazione di Angela Ales Bello), 560 pp.

Edith STEIN, Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser. (Traducción de Alberto Pérez Monroy). México (Fondo de Cultura Económica), 1994, 551 pp. (Ha tenido otra edición).

Edith STEIN, Byt skonczony a byt wieczny (traducción de Janina Adamska), Poznan, 1995, 518 pp.

Edith STEIN, Finite and Eternal Being. And Attempt at an Ascent to the Meaning of Being, (traducción de Kurt F. Reinhardt), 2002, XXXII+625 pp.

d) La presente edición.

La presente edición castellana se basa principalmente en las últimas pruebas de imprenta del primer tomo y las galeradas o primeras pruebas de los textos correspondientes al segundo tomo. En los textos impresos plasmó Edith su voluntad respecto al texto definitivo; por esta razón respetamos y seguimos estos textos corregidos que no llegaron a publicarse en vida de Edith.

Por otra parte, se ha hecho uso de la primera traducción española de Alberto Pérez, pero ampliamente revisada y corregida por J. Urkiza. La traducción de los dos apéndices, una (la correspondiente al "Castillo interior") es de Francisco Javier Sancho (que ya se había publicado en el tomo V), y la otra (la correspondiente a la filosofía existencial de Heidegger) es de José Mardomingo.

Respecto al texto del primer apéndice ("El Castillo interior") conviene decir que en el tomo V lo publicamos según el autógrafo existente de Edith, pero ahora, además, tenemos en cuenta las galeadas o primeras pruebas corregidas por Edith; así la numeración de páginas dentro del texto que colocamos entre corchetes es distinta, y hace referencia a la paginación de las pruebas de imprenta.

Conviene advertir que en algunas citas textuales, especialmente de Aristóteles y de santo Tomas, Edith tenía la costumbre de remarcar algunas palabras originales griegas o latinas, y ella las iba añadiendo, a veces en paréntesis; pero teniendo en cuenta que nosotros en la mayoría de los casos citamos textos de publicaciones ya existentes en castellano, cuando a estos textos añadimos las palabras griegas o latinas lo hacemos por respetar el estilo de Edith, pero hay que tener en cuenta que esas palabras griegas o latinas no se hallan como tal en el texto castellano que citamos.

e) Algunas referencias bibliográficas en español.

En esta obra de "Ser finito y ser eterno" Teresa Benedicta cita textos de diversos autores, como E. Husserl, y especialmente Aristóteles, santo Tomas de Aquino, san Agustín, etc.

En esta edición, tomamos los textos directamente de las traducciones ya existentes de los referidos filósofos. Y respecto a la citación en las notas respetamos las referencias de la Autora, pero añadimos entre corchetes las referencias a la traducción española correspondiente. Esas traducciones son las siguientes:

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, public. por Tomás CALVO MARTÍNEZ, (Editorial Gredos).

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, 1983, public. por Tomás CALVO MARTÍNEZ, (Editorial Gredos).

(De ente et essentia:) Santo TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, Filosofía (1) Madrid 2001, BAC mayor, 68).

Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid 1988, (BAC mayor, 31).

Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, IV, Parte II-II (b), Madrid 1994, (BAC mayor, 45).

Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, V, Parte III e índices, Madrid 1994, (BAC mayor, 46).

SAN AGUSTÍN, Obras, Tomo V: Tratado sobre la Santísima Trinidad, Madrid, 1948 (BAC, 39).

SAN AGUSTÍN, Obras. XXI. Enarraciones sobre los Salmos, Madrid, 1966, (BAC 255) (Ed. preparada por Balbino Martín Pérez, O.S.A.).

SAN AGUSTÍN, Obras. XXII. Enarraciones sobre los Salmos, Madrid, 1967, (BAC 264) (Ed. preparada por Balbino Martín Pérez, O.S.A.).

SAN AGUSTÍN, Obras completas. XXIX. Escritos bíblicos, Madrid, 1992, (BAC 521).

Clemente FERNÁNDEZ, Los filósofos medievales. Selección de textos. II., Madrid 1980, (BAC 418).

Edmund HUSSERL, Investigaciones lógicas, I, Madrid, 1999 (Alianza Editorial).

Respecto al Enchiridion Symbolorum Edith usa la abreviatura "Dz" (DENZINGER-BANNWART, Enchiridion Symbolorum, ed. II, Friburgo-en-Bresgau, 1910). La versión castellana la tomamos de H. DENZINGER – P. HÜNEMANN, El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum..., Barcelona, 1999.

Santo TOMÁS DE AQUINO, Suma Contra los Gentiles, I, Madrid 1952, (BAC, 94).

f) Dos apéndices.

aa. Intención steiniana de hacer dos apéndices.

Respecto a los dos apéndices conviene hacer algunas anotaciones más precisas. Extrañamente la edición alemana de 2006 (ESGA 11/12) puso como primer apéndice el comentario a la obra de Heidegger (Sein und Zeit = Ser y tiempo) y como segundo apéndice el comentario a la obra teresiana (Die Seelenburg = El Castillo interior). Respetando el manuscrito y las pruebas de imprenta definitivas el orden debería ser al revés, según la expresa intención de Edith.

En las pruebas de imprenta corregidas por Edith hay referencias en nota al apéndice tanto referente a la obra de Teresa como de Heidegger. Sin embargo, no aparece así en el manuscrito autógrafo de Edith.

Según este manuscrito autógrafo Edith tenía ya programado su comentario en apéndice a la obra teresiana; así aparece en las páginas 43^a y 875.

El apéndice sobre la obra heideggeriana no lo tenía proyectado inicialmente, sino que decidió hacerlo con posterioridad. Esto se aprecia claramente en el manuscrito autógrafo; así, por ejemplo, en la p. 43^b (en que le correspondía hacer en nota referencia al apéndice como aparece en las pruebas de imprenta) no aparece nada; y sin embargo sí hay diversas notas expresamente hechas y referentes a la obra de Heidegger "Sein und Zeit". Todavía se aprecia esto más significativamente en la p. 88 del manuscrito autógrafo, donde ocurre lo mismo. Sin embargo, en esta p. 88, Edith hizo la nota correspondiente citando "Sein und Zeit", con un breve comentario; pero más tarde, seguramente en una revisión posterior, durante la cual ya tendría Edith decidido incluir el apéndice sobre esta obra heideggeriana, ella tachó el breve comentario, y añadió con otra tinta distinta: "Véase apéndice".

La misma Edith dice en su prólogo que sólo cuando había terminado de escribir el libro vio la necesidad de añadir un comentario a la filosofía existencial de Heidegger.

bb. "El castillo interior".

Este apéndice "El castillo interior" fue escrito probablemente a comienzos de 1936. Consta de dos partes: en la primera, pp. 1-59 del texto autógrafo, analiza la obra teresiana; y en la segunda, pp. 60-78, echa una mirada a la obra a la luz de la psicología moderna. La misma Edith hace la separación de uno y otro aspecto, típica de ella, con la colocación de tres estrellitas (p. 59).

El texto autógrafo, como queda dicho, se halla en un gran estuche que conserva cuidadosamente el gran manuscrito de "Ser finito y ser eterno"); son 81 páginas (207 x 147 mm): una página del título sin numerar, después vienen las páginas 1-44, (p. 45 no existe, pues por error pasó del 44 al 46), 46-77, 70a-70c, 71-78.

A pesar de los intentos de Edith de publicar la gran obra con sus dos apéndices, sin embargo, por la situación extremadamente difícil para los judíos, el texto que se imprimió, no llegó a publicarse en vida de la autora. Sólo se publicó posteriormente, en 1962, en la colección Edith Steins Werke, VI, 39-68. Precisamente las pruebas del que iba a ser el segundo tomo (A-I-5) sirven de base para esta edición.

En lengua castellana ha sido publicado en Obras selectas, Monte Carmelo, Burgos 1997, 413-447; también fue publicado en el quinto tomo de la presente edición de Obras completas de Edith.

bb. **"La filosofía existencial del Martín Heidegger. Ser y tiempo".**

Este apéndice constituye el final de la obra "Ser finito y ser eterno". Edith en su prólogo a "Ser finito y Ser eterno" nos cuenta cómo a lo largo de esta obra le venía a la memoria la filosofía existencial de Heidegger, presentada en "Ser y tiempo" y la tesis opuesta de Hedwig Conrad-Martius en la tentativa de fundamentar la metafísica, es decir, la cuestión sobre el ser; y al terminar Edith su obra, nos dice ella, "surgió la necesidad de contraponer estas dos tentativas tan diferentes que conciernen al sentido del ser. Así se realizó el apéndice sobre la filosofía existencial de Heidegger".

Durante el verano de 1936, principalmente en los meses de julio y agosto estaba muy ocupada con el segundo apéndice, el de la filosofía existencial de Heidegger⁴⁴.

Este escrito nos ha sido transmitido en manuscritos autógrafos, originales y copias.

- El manuscrito autógrafo de Edith, que se halla en el archivo steiniano de las Carmelitas Descalzas de Colonia (A-I-5) consta de 155 hojas (210 x 165 mm) escritas por una cara. Además también hallamos las páginas 99ª y 106ª, y otras 12 páginas tachadas que se hallan en el reverso de las hojas, textos que corresponden a otro escrito, llevan los números de páginas 5-8, 11-13, 15-19.

En la primera hoja sólo aparece el título: "Anhang II. Martin Heideggers Existentialphilosophie" (Apéndice II: La filosofía existencial de Martín Heidegger).

- Originales. Así podemos designar las primeras pruebas de imprenta, que fueron corregidas por Edith misma. Estas pruebas nos presentan el texto deseado por Edith para su publicación, por esta razón las tomamos nosotros como base para nuestra traducción y publicación.

- En el Carmelo de Colonia (A-I-5) hay una copia mecanografiada que corresponde a las pruebas de imprenta que contienen las correcciones de Edith.

- Tenemos conocimiento de que en abril de 1942 el Jesuita, profesor de filosofía, Jan Hille Nota, procuró que se copiara a máquina este texto sobre Heidegger⁴⁵.

44 Cf. Cta 483 (a Hedwig Conrad-Martius, 20-VIII-1936), OC I, p. 1179.

45 Cf. Cta 255* (Jan Hille Nota a Edith Stein, 19-IV-1942), OC I, p. 1640.

El libro "Ser finito y ser eterno", lo mismo que su apéndice II "La filosofía existencial de Martín Heidegger" no pudo ver la luz en vida de la Autora, por ser ésta judía, y las imprentas no pudieron dar el último paso, aunque todo estaba preparado.

En 1950 apareció, por fin, el "Ser finito y ser eterno" (ESW II, XVI+497 pp.), pero sin el apéndice II sobre Heidegger. "Martin Heideggers Existentialphilosophie" (La filosofía existencial de Martín Heidegger) lo publicó por vez primera L. Gelber en Welt und Person, t. VI, Louvain-Freiburg, 1962, 69-135 (Edith Steins Werke).

También se publicó en francés por medio de Philibert Secretan en Edith STEIN, Phénoménologie et philosophie chrétienne, Paris (Les Editions du Cerf) 1987, 63-130.

PRÓLOGO

Este libro ha sido escrito por una principiante para principiantes. La autora, a una edad en que los demás podrían pretender el título de maestro, estaba obligada a volver a comenzar su camino. Formada en la escuela de Edmund Husserl¹, había escrito una serie de trabajos según el método fenomenológico. Estos tratados aparecieron en el Anuario de Husserl, y así fue conocido su nombre en una época en que había dejado sus trabajos filosóficos y en que no pensaba ya en una actividad pública. Había encontrado el camino a Cristo y a su Iglesia y estaba ocupada en sacar sus consecuencias prácticas. Como maestra en el instituto de formación de muchachas de las dominicas de Espira², tuvo la posibilidad de aclimatarse pronto en el auténtico mundo católico. Así, muy pronto despertó en ella el deseo de conocer los principios conceptuales de este mundo. Era casi natural comenzar por las obras de santo Tomás de Aquino. La traducción de las Quaestiones disputatae de veritate permitió a la autora volver a sus trabajos filosóficos.

Santo Tomás encontró en ella a una alumna llena de respeto y de buena voluntad, pero no podía hacer tabla rasa de su intelecto, pues éste estaba ya marcado con una fuerte impronta, que no se podía negar. El encuentro de los dos mundos filosóficos exigía una confrontación. La primera expresión de este anhelo fue la modesta colaboración en el Homenaje escrito a Husserl, "La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás"³, que escribió durante el tiempo en que

1 Edmund Husserl (1859-1938), cf. nota 1, p. 149.

2 Instituto de Santa Magdalena, dominicas de Espira, donde Edith enseñó y vivió desde abril de 1923 hasta marzo de 1931.

3* *Festschrift*, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet [*Homenaje* dedicado a E. Husserl en su 70 aniversario de su nacimiento], Halle, Niemeyer, 1929, pp. 315 y ss.

ella trabajaba todavía en las "Investigaciones sobre la verdad"⁴. [2] Cuando quedó terminada la traducción y estaba ya en la imprenta, se tomó de nuevo la tentativa de confrontación, esta vez sobre una base objetiva más extensa. En el transcurso del año de 1931 surgió un borrador más amplio. El tema central lo constituía la explicación de los conceptos "acto" y "potencia"; según estos dos conceptos debía también ser titulado todo el trabajo⁵. Una elaboración más profunda — ya entonces reconocía como necesaria — no se pudo llevar a cabo a causa de otro trabajo profesional diferente a éste.

Cuando la autora fue admitida en la orden de los Carmelitas Descalzos, después de terminar su año de noviciado, recibió de sus superiores el encargo de preparar su antiguo borrador para imprimirlo. Ha resultado una versión completamente nueva; únicamente fueron incluidas unas cuantas hojas (el principio de la primera parte) de la versión anterior.

Se conservó el punto de partida, a saber, la doctrina tomista del acto y la potencia, pero sólo como punto de partida. La obra se centró en la *cuestión sobre el ser*. La confrontación entre el pensamiento tomista y el fenomenológico es el resultado del análisis objetivo de esta cuestión. Y ya que estas dos preocupaciones, —la búsqueda del sentido del ser y el esfuerzo de fusionar el pensamiento medieval con el vivo pensamiento contemporáneo,— no sólo constituyen su preocupación personal, sino que domina la vida filosófica y es sentida por muchos filósofos como una necesidad íntima, por eso la autora considera posible que su tentativa pueda ser útil a los demás, por más insuficiente que sea. Ella es muy consciente de esta insuficiencia. Ella es una novata en escolástica, no puede pretender más que progresivamente y [3] de manera fragmentaria asimilar los conocimientos que le hacen falta. Por eso no podía pensar en dar una descripción histórica de las cuestiones tratadas. El referirse a las soluciones que se presentan no constituye más que un punto de partida para una discusión objetiva. Y tal procedimiento podría resultar no sólo el camino a una mayor claridad objetiva —ningún sistema de pensamiento humano alcanzará jamás un punto de perfección tal que no se pueda sentir necesidad de más claridad— sino que también puede ser el camino a

4* Des hl. Thomas von Aquino *Untersuchungen über die Wahrheit*, Breslau, Borgmeyer, t. I, 1931; t. II, 1932; índice, 1934.

5 Se refiere a su trabajo "Acto y potencia" que Edith redactó en 1931 como trabajo que sirviera para conseguir una cátedra universitaria; en el presente tomo, pp. 237-536.

un vivo cambio de pareceres con los antiguos pensadores y el entendimiento de que, a pesar del tiempo y de las barreras constituidas por las naciones y las escuelas, hay algo que es a todos común, a todos los que buscan lealmente la verdad. Si este intento contribuye en algo a despertar el ánimo respecto a dichos pensamientos filosóficos y teológicos, entonces no ha sido en vano intento.

Alguno tal vez se pregunte cuál es la relación de este libro con la "*Analogia entis*" del P. Erich Przywara S.J.⁶ Se trata, aquí y allá, del mismo tema, y el P. Przywara ha señalado en su prólogo que las primeras tentativas de la autora por una confrontación entre Tomás y Husserl fueron de importancia para él. La primera versión de su obra y la versión definitiva de la "*Analogia entis*" fueron escritas casi simultáneamente, pero ella pudo examinar los primeros esbozos de la "*Analogia entis*" e incluso, durante los años de 1925 a 1931, gozó de un vivo intercambio de ideas con el P. E. Przywara. Este intercambio, seguramente, tuvo una influencia determinante sobre el planteamiento de los dos autores. (Para ella además significó una fuerte motivación a tomar de nuevo sus trabajos filosóficos). Objetivamente el aparecido primer tomo de "*Analogia entis*" es un examen preliminar metódico y crítico [4] de las cuestiones que han sido consideradas en el presente libro y que el P. E. Przywara reservó para su segundo tomo (conciencia - ser - mundo)⁷. Efectivamente existe cierto cruce de temas, ya que por una parte la analogía es considerada como la ley fundamental que domina a todo ente y por lo tanto también debe determinar el método, por otra parte la investigación objetiva del ente conduce por el sentido del ser al descubrimiento de esta misma ley fundamental. Las investigaciones emprendidas aquí no abarcan la problemática en toda la extensión, tal como ha sido desarrollada en la "*Analogia entis* I".

La conciencia está tratada como un camino de acceso al ente y como un género particular del ser, pero la relación recíproca de la conciencia y del mundo objetivo no ha sido puesta como fundamento de manera sistemática, y no son investigadas las configuraciones de la conciencia que corresponden a la estructura del mundo objetivo⁸.

6* P. E. PRZYWARA, S.J., *Analogia entis. Metaphysik*, I, *Prinzip*, München, Kösel-Pustet, 1932.

7* Cf *Analogia entis* I, prefacio, p. IX.

8* Ellas constituyen el campo de investigación que E. Husserl designó como objeto de la fenomenología trascendental.

Igualmente la dimensión de lo que está en el pensamiento sólo es considerado como un género particular del ente, y la relación recíproca del ente y de su concepción conceptual sólo es mencionada ocasionalmente, pero no tratada con exhaustividad en cuanto tema propio. Se trata de una autolimitación consciente: lo que se pretende aquí es esbozar una doctrina del ser y no un sistema filosófico. *El hecho de que* sea examinada en sí misma la doctrina del ser supone, ciertamente, una comprensión de su relación con la doctrina de las formas constitutivas de la conciencia y de la lógica, que sólo podría estar suficientemente fundada en una teoría completa del conocimiento y de la ciencia.

[5] Si se compara el procedimiento utilizado en este libro con el exigido en la "Analogia entis I", entonces el pensamiento "histórico interno" ciertamente cede el paso a los esfuerzos en favor de la "verdad suprahistórica"⁹. Pero en lo que E. Przywara designa como descripción del "pensar de la criatura"¹⁰, se encuentra una justificación del camino que ha escogido la autora: una diversidad de espíritu condiciona también una diversidad del método científico y de la complementación recíproca de las contribuciones, que diversos espíritus, según su talento unilateral pueden actuar, resulta el progreso en el camino a la "verdad suprahistórica". A estas unilateralidades, condicionadas naturalmente pertenece el hecho de que para *un* pensador es el camino indicado para encontrar el acceso a las "cosas" por la comprensión conceptual, que otros espíritus han ya dado, —su fuerza es el "entender" y el descubrir nexo histórico; *otro* se siente llamado por su espíritu particular a la directa búsqueda objetiva y consigue la comprensión de obras espirituales de otros sólo con la ayuda de elementos que él mismo adquiere por su trabajo, — estos espíritus (en cuanto grandes maestros o ayudantes) condicionan la "historia originaria", es decir, el acontecimiento tras el cual va toda historia espiritual. La segunda modalidad de espíritu es la de los nacidos fenomenólogos. Según esto hay que esperar el segundo tomo de la "Analogia entis", cuando aparezca, aportará por su "historicidad intrínseca" un complemento esencial a las investigaciones del presente libro, como lo completa ya el primer tomo en ciertas cuestiones.

Una concordancia fundamental se encuentra en la concepción de la relación entre el creador [6] y la criatura, y también de la relación entre la filosofía y la teología; en lo que concierne al segundo punto,

9* Véase a este respecto la *Analogia entis*, p. 25.

10* Op. cit., p. 24.

con todo, habrá ocasión de hacer algunas anotaciones más adelante¹¹. Común a estos dos libros es además una posición respecto a Aristóteles y Platón, que no reconoce una alternativa entre los dos, sino que trata de encontrar una solución capaz de justificar a los dos, y algo parecido respecto a san Agustín y santo Tomás.

Tal vez, frente a ciertos resultados de este libro, surgirá la pregunta de por qué la autora no se ha apoyado en Platón¹², Agustín¹³ y Duns Scoto¹⁴ en lugar de Aristóteles¹⁵ y santo Tomás¹⁶. A esto hay que responder que ella efectivamente toma como punto de partida a santo Tomás y a Aristóteles. Si la investigación objetiva ha conducido a ciertas metas que quizás ella habría podido alcanzar de una manera más rápida y más fácil partiendo de otro punto, sin embargo, ésa no es razón para apartarse posteriormente del camino que ella ha ido. Ciertamente puede suceder que precisamente los obstáculos y las dificultades que ella se ha visto obligada a superar en este camino puedan ser útiles a otros.

Finalmente, debemos todavía decir una palabra acerca del lazo que existe entre esta obra y las tentativas más importantes, relacionadas en nuestra época, para fundar la metafísica: la filosofía existencial de *Martin Heidegger*¹⁷ y la tesis opuesta, la *doctrina del ser*, tal como la hemos conocido en las obras de *Hedwig Conrad-Martius*¹⁸. En el tiempo en que la autora era asistente de Husserl en Friburgo¹⁹, Heidegger se acercó a la fenomenología. Esto llevó a la autora a conocer personalmente a Heidegger y a tener el primer objetivo cambio de pareceres, pero esta incipiente relación se vio pronto interrumpida a causa de una separación en el espacio y por la diversidad del curso de sus vidas. [7] La autora leyó la obra de Heidegger "Ser y tiempo" poco después de su aparición²⁰, y recibió una fuerte impresión, pero en ese momento no pudo entregarse a una objetiva confrontación.

11* Véase el capítulo I, § 4.

12 Platón (428/427-347 a.d.C.), cf. nota 14, p. 155.

13 San Agustín (354-430), cf. nota 6, p. 168.

14 Beato Duns Escoto, nacido en Escocia hacia 1265, murió en Colonia en 1308. Franciscano, estudio teología en París y Oxford. Maestro de teología, enseñó en Cambridge, Oxford y París. Sus obras han ejercido una gran influencia a lo largo de la historia.

15 Aristóteles (384-321 a.d.C.), cf. nota 5, p. 168.

16 Tomás de Aquino (1225-1274), cf. nota 36, p. 113.

17 Martin Heidegger (1889-1976), cf. nota 6, p. 243.

18 Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), cf. nota 16, p. 156.

19 Era en los años 1916-1918.

20 "Sein und Zeit" de M. Heidegger apareció en 1927.

Algunos recuerdos que se remontan a esta primera ocupación con la gran obra de Heidegger, ocasionalmente han surgido durante el trabajo de elaboración de la presente obra. Pero tan sólo cuando el libro quedó terminado, surgió la necesidad de contraponer estas dos tentativas tan diferentes que conciernan al sentido del ser. Así surgió el apéndice sobre la filosofía existencial de Heidegger²¹.

De Hedwig Conrad-Martius la autora recibió mucho, pues vivieron juntas durante cierto tiempo, que ya queda lejana, pero este encuentro fue decisivo para ambas, y la autora recibió sugerencias orientadoras. No es de extrañar, pues, que en este libro en muchas partes se note la influencia de las obras de Hedwig Conrad-Martius²².

[8] A todos los que han contribuido al resultado de esta obra, expreso mi reconocimiento desde el fondo de mi corazón.

LA AUTORA

Colonia-Lindenthal²³, 1 de septiembre de 1936

21 Véase en este mismo tomo como apéndice de la obra *Ser finito y ser eterno*.

21 En la impresión original de Edith misma a continuación hay 21 líneas que aparecen tachadas; en estas líneas agradecía a las personas que le habían ayudado. Éste era el texto: "El hecho de que el trabajo haya podido realizarse se debe a la amable providencia de nuestros superiores: a la querida reverenda Madre de nuestra casa y a nuestro anterior y presente P. Provincial, Rdo. P. Teodoro de San Francisco de Asís, OCD, y Rdo. P. Heribert de Santa María. Respecto a la prestación de libros tuve que servirme de la disponibilidad y paciencia de amigos fieles fuera de la Orden. Agradezco la bondad del Reverendísimo archiabado de Beuron, Dr. Rafael Walzer, O.S.B. por haberme prestado durante bastante tiempo algunos libros de la biblioteca de la abadía de Beuron. Igualmente el señor pastor Diefenbach (Colonia-San Pantaleón) me prestó libros durante tiempo indeterminado. El P. Sigisbald Janßen, O.P., me ha apoyado con indicaciones amables. Especialmente obligada estoy a mi querido amigo Alexander Koyré (París) y al señor profesor Alois Dempf (Bonn), cuyos juicios me han animado en el trabajo".

23 Aquí aparece "Lindenthal" con h. La h fue con toda seguridad escrita por la amiga mecanógrafa, pues Edith en ese año y siguiente nunca escribía este nombre con h, al contrario que el resto de los miembros de la comunidad del Carmelo de Colonia. (Véase a este respecto lo explicado en la introducción del primer tomo de esta colección española, p. 131).

INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN DEL SER

§ 1. INTRODUCCIÓN PRELIMINAR A LA DOCTRINA SOBRE ACTO
Y POTENCIA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Tomamos como vía de acceso una descripción provisional de la doctrina sobre *acto y potencia* en santo Tomás de Aquino. Es una empresa atrevida entresacar de la totalidad de un sistema sólo un par de conceptos particulares con el fin de profundizarlos. Porque el "*organon*"²⁴ del filosofar es *uno* y cada concepto particular, que se puede deducir, están tan ligados a los demás, que uno se aclara con el otro y ninguno puede ser explicado fuera de todo el conjunto. Sin embargo, hay un hecho esencial que es inherente a todo trabajo filosófico humano: la verdad es *una*, pero se puede separar para nosotros en muchas verdades que debemos conquistar paso a paso; tenemos que profundizar en un punto para que podamos conocer mayores valores, pero cuando se ha abierto un horizonte más vasto, entonces percibiremos en nuestro punto de partida una nueva profundidad.

La contraposición entre potencia (posibilidad, facultad, poder) y acto (eficacia, realidad, acción) está relacionada con las cuestiones

24 El "*organon*" ("instrumento", "método") originariamente es supuestamente una colección, debida a sabios bizantinos, de seis escritos de Aristóteles, que nos descubre el saber humano sistemática y metódicamente y lo divide en diferentes campos.

fundamentales en torno al ser. La explicación de estos conceptos nos lleva inmediatamente al corazón de la filosofía tomista²⁵.

La primera pregunta que propone santo Tomás en las "Quaestiones disputatae de potentia" es la siguiente: *¿Dios posee potencia?*²⁶ Y en la respuesta [10] se descubre un doble significado de potencia y de acto. Todo el sistema de conceptos fundamentales está dividido por una línea radical que —comenzando por el ser— divide cada concepto en dos, de manera que cada concepto de una y otra parte muestra un rostro diferente: *nada se puede decir en idéntico sentido de Dios y de las criaturas*. Si a pesar de esto se pueden emplear las mismas expresiones para Dios y las criaturas, se debe a que estos términos *no son unívocos ni tampoco simplemente equívocos*, sino que poseen entre sí una relación *de concordancia*, de analogía, por lo que se podría dar a la línea de separación el nombre de *analogia entis*, con lo que se designa la relación entre Dios y la criatura.

Respecto de Dios se puede y se debe hablar de potencia, pero dicha potencia no está en contraposición al acto. Conviene establecer una distinción entre la potencia activa y la potencia pasiva, y la potencia de Dios es activa. De igual manera, el acto de Dios no es un acto en el mismo sentido que el de la criatura. El acto de la criatura —según uno de los significados del término, que íntimamente están relacionados— quiere decir acción, actividad, que comienza, termina y presupone una potencia pasiva como su fundamento de ser.

El obrar de Dios no tiene ni principio ni fin; subsiste durante toda la eternidad; es la inmutabilidad misma de su ser. No existe nada en él que no sea acto: es "actus purus". Por eso el acto de Dios no presupone ninguna potencia previa como fundamento de ser; no tiene necesidad de ninguna facultad pasiva que exija ser puesta en movimiento, activada desde fuera. Sin embargo, tampoco la potencia activa, que se le atribuye, subsiste junto o fuera del acto: su "poder", su potencia son intrínsecos al acto mismo. Y, si en relación al mundo exterior —en la creación y en la conservación y la organización del mundo creado— Dios no obra todo lo que podría obrar y para lo que tiene [11] poder,

25* G[allus] MANSER, O.P., (*Das Wesen des Thomismus*, en: *Divus Thomas*, 1924, p. 10) considera que la doctrina de acto y potencia constituye "la esencia más íntima del tomismo", y su gran libro "*Das Wesen des Thomismus*" ("La esencia del tomismo") (Friburgo-Suiza, 1935) está construida totalmente sobre este pensamiento.

26* *Quaestiones disputatae de potentia*, q.I, a.1.

si aquí poder y realizar difieren aparentemente, en realidad la potencia no hay más de potencia frente al acto, no hay una potencia no actualizada; porque la autolimitación de la potencia en su efecto hacia el exterior es en sí mismo acto y es aplicación del poder. La potencia de Dios es *una*, su acto es sólo *uno*, y en el acto la potencia está enteramente actualizada.

§ 2. LA CUESTIÓN DEL SER A TRAVÉS DEL TIEMPO

Quien ignora el pensamiento escolástico podría tener la impresión de estar frente a una discusión teológica, puesto que se trata del *Creador* y de la *criatura*. Las explicaciones ulteriores mostrarán que estas expresiones tienen un sentido estrictamente filosófico, aunque se les haya descubierto por primera vez a aquellos que, por la revelación, conocieron a Dios como creador. Con su doctrina de acto y potencia, santo Tomás se encuentra enteramente en el terreno de la filosofía aristotélica. La elaboración aristotélica sobre la contraposición entre acto y potencia significó un progreso inmenso en el tratamiento de la cuestión que había dominado el pensamiento griego desde sus comienzos: la cuestión sobre el ser *primero* y sobre el ser *verdadero*.

Καὶ δὴ, καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία. (Este tema, expuesto desde la antigüedad hasta nuestros días, ha permanecido siempre sin solución: ¿qué es el ente? Es decir, ¿qué es la οὐσία²⁷)²⁸. [12] Esta proposición —presentada aquí sólo provisionalmente, sin intentar profundizar en su significado— puede ser considerada como leitmotiv de la *Metafísica* de Aristóteles, esa obra interesante, en la que el esfuerzo multisecular del espíritu griego ha encontrado su expresión compendada sobre la “pregunta siempre sin respuesta». No es la finalidad de este trabajo, ni tampoco es mi tarea, mostrar cómo se formó el todo, que se ha solido designar como el “sistema filosófico” de Aristóteles. Ciertamente, tengo por posible que eso se haya

27* Cf. Aristóteles, *Metafísica* Z, I, 1028 b, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 281]. Véase la parte consagrada a los “sofistas” de Platón (244 a); es la parte que M. Heidegger colocó al principio de *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*] (p. 1): “... ciertamente, sin embargo, hace tiempo que conocéis, lo que queréis decir, cuando usáis la expresión ‘ente’, con todo antes creíamos entenderlo, pero ahora nos vemos en un apuro”.

28* Hablaremos pronto de la dificultad de encontrar en otra lengua una expresión adecuada para la palabra “οὐσία”.

desarrollado de esta cuestión como de una semilla con fuerza generativa. Y fácilmente se concibe el insistente deseo de los dedicados a la filosofía²⁹ en los siglos sucesivos de explicar a Aristóteles, si se considera que en el centro de su pensamiento se encontraba el tema que le parecía determinado a ser la eterna perplejidad (esto es, ἀπορία) de la filosofía.

Santo Tomás ha afrontado el problema del ser tal como se encontraba en la doctrina de Aristóteles. Su concepción de la filosofía como una ciencia elaborada únicamente por la razón natural, le permitió este punto de conexión. Por otra parte, en la era [13] cristiana por medio de la colaboración de la filosofía, y de la teología la filosofía se hallaba frente a hechos y tareas, que en la época precristiana ni se habían sospechado: Aristóteles ignoraba la existencia de una *creación*, de un hombre-Dios que reunía *dos naturalezas en una sola persona*, de una divinidad trinitaria y de una *naturaleza en tres personas*. La doctrina del ser, tal como él había desarrollado no era suficiente para dar razón de estas verdades de fe. Ya en Boecio³⁰, santo Tomás encontró puntos de contacto para desarrollar la doctrina aristotélica del ser, y Avicena³¹ le ofreció un mejor apoyo (al cual le vino bien al menos la consideración de la creación como impulso). Santo Tomás siguió resuelta y reflexivamente tanto los caminos del pensador árabe como los del filósofo griego; y avanzó seguro entre sus errores y de

29* Alberto Magno, que siente sobre sus propios hombros el pesado fardo de la ἀπορρομεια, dice al final del "De causis et processu universitatis" no haber escrito de forma espontánea ese tratado, sino que le fue "arrancado" por el incesante deseo de sus "compañeros" de conseguir una explicación de Aristóteles. Cuando habla de los "socii", ciertamente se trata de los jóvenes hermanos dominicos, que escuchaban sus lecciones; cf. la edición de ROLAND-GOSSELIN, *De ente et essentia*, Kain-Bélgica, Le Saulchoir, 1926, p. 179.

30 Boecio (Anicio Manlio Torquato Severino), natural de Roma (c. 480), murió cerca de Milán (524), filósofo y hombre de estado; tiene obras de filosofía y teología, tradujo al latín a Platón, Aristóteles, etc. Su obra principal la escribió en la cárcel: *Consolatio philosophiae*. A Boecio se le ha denominado como el último romano y el primer escolástico, haciendo de puente entre la antigüedad y la Edad Media.

31 Avicena (980 Buchara - 1037 Hamadan), médico y filósofo, escribió muchas obras de filosofía y de medicina, pero también de ciencias naturales, física y química, astronomía y matemáticas, música y moral, etc.

32 Averroes (Córdoba 1126 - 1198 Marrakush), filósofo, teólogo, jurista y médico hispanoárabe. Tiene importantes obras, entre las que se pueden destacar sus comentarios a Aristóteles, por los que se convirtió en el representante del aristotelismo en el mundo musulmán. Santo Tomás de Aquino hace referencia muchas veces, en sentido crítico, a sus comentarios de Aristóteles.

33 Hace referencia a 1Tes 5, 21.

los de su adversario Averroes³², “examinando todo y quedándose con lo bueno”³³ de ambos autores.

El opúsculo “De ente et essentia”, escrito por el joven bachiller Tomás en París a petición de sus “hermanos y compañeros”³⁴, muestra el apego más estrecho a la metafísica de Aristóteles. Ya el título³⁵ nos recuerda manifiestamente la proposición que designé como el leitmotiv de la metafísica: porque *ens* es *ὄν* y *essentia* equivale a *οὐσία*. Se trata de un *compendio de la doctrina del ser* de santo Tomás, al que permaneció fiel en sus líneas fundamentales, aunque continuó trabajando en ello infatigablemente hasta que pocos meses antes de su muerte interrumpió su trabajo de la *Summa*, porque Dios le reveló cosas ante las cuales [14] lo que antes había escrito le pareció paja. Ya en esta obra de su juventud se dio el paso más decisivo más allá de Aristóteles: dentro del *ente* (*ens*) se hace una distinción entre el *ser* (*esse*) y la *esencia* (*essentia*). Gracias a esta distinción se concibe *el ser en cuanto tal* —separadamente de *lo que es*— y por tanto de tal forma que abarca finito y infinito, pero al mismo tiempo el abismo que separa a éste de aquél. Desde aquí se abrió un camino que permite comprender toda la *diversidad del ente*.

Si podemos considerar el problema del ser como dominante tanto en el pensamiento griego como en el pensamiento de la Edad Media; sin embargo, lo hacemos con la diferencia de que los griegos concibieron este problema en base a los datos naturales del mundo creado, mientras que para los pensadores cristianos (en cierta medida también para los pensadores judíos y musulmanes) se ampliaba mediante el mundo sobrenatural de los hechos revelados; así constatamos que el pensamiento moderno, desprendido de la tradición, está caracterizado por el hecho de poder considerar central el problema del conocimiento en lugar del problema del ser, y faltaban de nuevo los lazos con la fe y la teología. Ciertamente, sería posible mostrar que la filosofía moderna buscaba también esencialmente el ser verdadero y que ha prestado servicios valiosos al problema del ser, y que al reanudar el pensamiento inicial, que llega hasta los comienzos de la filosofía griega y que indica la necesaria dirección respecto al conocimiento. La separación total de la filosofía moderna de la verdad revelada tuvo consecuencias aún de mayor peso. La “filosofía moderna” no veía ya

34* Cf. ROLAND-GOSSELIN. op. cit., pp. XV y ss.

35* No todos los manuscritos concuerdan en el título de la obra, pero la mayoría de las veces se encuentra este título, y habrá que aceptar que este título proviene del Santo mismo.

en la verdad revelada una norma para examinar sus resultados. Tampoco aceptaba ya las tareas que le fijaba la teología, sino que quería resolver las dificultades por sus [15] propios medios. Consideraba su deber limitarse a la "luz natural" de la razón, y además no rebasar el mundo de la experiencia natural. Quería ser una ciencia autónoma en toda la acepción del término. Esto la llevó en gran medida a ser una ciencia atea. Y se produjo la división de la filosofía en dos grupos que caminaban separadamente, hablaban lenguajes diferentes y no se cuidaban ya de comprenderse mutuamente: la filosofía "moderna" y la filosofía escolástica católica, que se consideraba a sí misma como la *philosophia perennis*³⁶, pero que ante los ojos de las personas que le eran extrañas no pasaba de ser la doctrina privada de las facultades católicas, de los seminarios y de los colegios religiosos.

La "*philosophia perennis*" quedó como un sistema rígido de conceptos que se transmiten de una generación a otra como propiedad inanimada. Sin embargo, la corriente de la vida había formado otro cauce. Los últimos decenios han conducido a un cambio de situación que surgió de varias partes. Consideremos en primer lugar la parte católica. Para comprender lo que pasó, es importante tener en cuenta que la "filosofía católica" (y la "ciencia católica" en general) no son sinónimos de la filosofía de los católicos. La vida intelectual católica se había hecho dependiente en gran parte de la vida intelectual "moderna" y había perdido la conexión con su gran pasado. La segunda mitad del siglo XIX produjo un verdadero renacimiento, un nuevo nacimiento al buscar en mejores fuentes. ¿No es sorprendente que se necesitaran primeramente los decretos de León XIII³⁷ y de Pío XI³⁸ para reanimar los estudios tomistas que eran necesarios, primero procurar ediciones útiles, descubrir en bibliotecas una abundante documentación no impresa todavía, [16] completamente desconocida y manuscrita, y para emprender durante estos últimos años un inmenso trabajo de traducción acerca de este tema? Se trata de tareas que se emprendieron y que en parte fueron impulsadas de manera asombrosa, pero no ha llegado a término. Sin

36 "*Philosophia perennis*", expresión acuñada por A. Steuco (1540): buscaba el primer principio de todo saber, según la verdad universal válida, que se halla en los pueblos de todos los tiempos, esto es, la concordancia de la sabiduría de los pueblos antiguos con la de la enseñanza cristiana, partiendo de la revelación y de la filosofía.

37 "*Aeterni Patris*", de 4-VIII-1879, sobre la filosofía cristiana; se muestra la necesidad de volver a la filosofía de santo Tomás. A este documento siguió la creación e de una Academia de santo Tomás en Roma; documento y movimientos que dieron origen al florecimiento del neotomismo.

38 "*Studiorum duces*" (29-VI-1923), con motivo del 6º centenario de la canonización de santo Tomás de Aquino.

embargo, la búsqueda ya realizada ha llevado al conocimiento de un mundo olvidado —rico, dinámico, lleno de brotes vivos y fecundos—. La floreciente ciencia moderna del espíritu, nacida también a finales del siglo XIX y a principios del XX, han contribuido de una manera esencial al éxito de esta empresa. Hoy sabemos que el “tomismo” no nació del pensamiento de su maestro como un sistema ya concluido. Lo consideramos como una viva creación del espíritu, cuya formación y crecimiento podemos seguir de cerca. Se nos presenta para que interiormente lo asimilemos y engendre en nosotros una vida nueva. Sabemos que los grandes pensadores cristianos de la Edad Media se hicieron las mismas preguntas que a nosotros también nos interesan, y que tienen mucho que decir, mucho que nos puede ser muy útil.

Pero he aquí otro aspecto del asunto: casi al mismo tiempo en que despertó la “filosofía cristiana”³⁹ de su sueño legendario, la “filosofía moderna” descubría que era imposible continuar por el camino seguido desde hacía casi tres siglos. Para salir del atascamiento en el materialismo, trató primero de buscar su salvación volviendo [17] a Kant, pero este retorno no bastaba⁴⁰. El neokantismo, de tendencia diferente, fue reemplazado por corrientes de pensamiento orientadas de nuevo hacia el *ente*, que devolvieron el honor al antiguo nombre denostado de la *ontología* (doctrina del ser). Primero apareció como filosofía de la *esencia* (la fenomenología de Husserl y Scheler⁴¹); después, como sus antípodas, se formaron la filosofía de la *existencia* de Heidegger y la doctrina del ser de Hedwig Conrad Martius⁴². ¿La renacida filosofía de la Edad Media y la nueva filosofía del siglo XX pueden unirse en un cauce de la *philosophia perennis*? Todavía hablan lenguajes diferentes, y primeramente será necesario encontrar un lenguaje en el que puedan comprenderse mutuamente.

§ 3. DIFICULTADES DE LA EXPRESIÓN LINGÜÍSTICA

Se ha tocado aquí un punto que para el filósofo de nuestro tiempo es una verdadera cruz. Vivimos realmente en medio de una confusión

39* Esta denominación ha sido muy controvertida aun en los medios católicos; particularmente en Francia durante estos últimos años. Una excelente perspectiva general nos da “La Philosophie Chrétienne” (Kain-Bélgica, 1933), el informe de la segunda “Jornada de Estudios de la Sociedad Tomista”, que tuvo lugar en Juvisy el 11 de septiembre de 1933.

40 Immanuel Kant (1724-1804), cf. nota 6, p. 151.

41 Max Scheler (1874-1928), cf. nota 4, p. 150.

42 Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), cf. nota 16, p. 156.

abilónica de lenguas. Apenas podemos emplear una expresión sin el temor de que el interlocutor entienda otra cosa muy diferente a lo que se ha querido decir. La mayor parte de los "términos técnicos" ha quedado cargada de diversos aspectos a lo largo de la historia.

En las breves reflexiones preliminares he querido, con toda intención, que santo Tomás hablara con su propio lenguaje y no he traducido los nombres de "potencia" y "acto". No es mi intención detenerme en esta cuestión. Desde hace algunos años se han hecho esfuerzos en Alemania por dar a la filosofía su propio lenguaje — alemán. Los escritos de los grandes místicos de la baja Edad Media alemana constituyen un valioso fundamento.

En este sentido, la edición alemana de José Bernhart⁴³ de la *Summa theologiae* de santo Tomás representa un intento audaz. [18] La traducción de la *Summa* hecha por la Asociación de la Academia Católica⁴⁴ es un ensayo del mismo género bajo una forma mucho más moderada. Sin embargo, estos intentos manifiestan al mismo tiempo los peligros de crear una versión en alemán. Quien ha tratado de realizar traducciones de lenguas extranjeras, sabe que existe una gran cantidad de términos intraducibles —aunque, por otra parte, la posibilidad va mucho más allá de aquello con lo que a menudo nos conformamos—; quien ha reflexionado sobre lo que son *la* lengua y los *lenguajes*, sabe igualmente que esto no puede ser de otra manera. Los lenguajes se desarrollan según el espíritu de los pueblos, como resultado y la expresión de su vida, la diversidad y particularidad de los pueblos deben reflejarse en ellos. Los griegos, un pueblo filosófico, crearon también un lenguaje filosófico. ¿Pero de dónde podían los romanos tomar un lenguaje filosófico? Tomaron su filosofía en las universidades griegas, de sus huéspedes o sus esclavos griegos, y les iba bien cuando sabían leer y escribir en griego. Pero en el momento en que comenzaron a crear una literatura romana, tuvieron que sufrir por darle a su lengua lo que le faltaba. A este respecto Séneca le escribe a Lucilio⁴⁵:

43* Leipzig, editorial Alfred Kröner, 1934.

44* Desde 1933 aparece la edición alemana de la obra de santo Tomás en la editorial Anton Pustet, en Salzburgo (Hasta ahora han aparecido los tomos I, II V, VI, XXV, XXVII, y XXIX).

45* Edición Hense-Teubner. [Leipzig]. 1914, 18. Carta, citada por ROLAND-GOSSELIN, op. cit., pp. 8 y 9. [Lucio Anneo Séneca (4 a.C.— 65), filósofo, (hijo de Lucio Anneo Séneca, el retórico), escribió numerosas obras filosóficas y morales].

“Condenarás mucho más las carencias de la lengua romana cuando exprimentes que hay una sílaba que no puedo traducir. Te preguntaré cuál es: *ὄν* (el ente). Te parezco torpe. Parecería natural traducir este término por ‘quod’ est (lo que es). Sin embargo veo una diferencia notable entre los dos: me veo [19] obligado a utilizar una expresión compuesta en vez de una sola palabra (*verbum pro vocabulo*); si, a pesar de todo, no se puede hacer de otra manera, escribiré: ‘quod est’”.

A Séneca no se le había ocurrido acuñar la expresión “ens” (ente)⁴⁶. (Boecio ya la utiliza; aunque, sin embargo, casi siempre emplea “quod est”). El término *ens* sería para él demasiado bárbaro. Incluso la palabra “*essentia*” (esencia) no le parecía digna de un hombre de buen gusto⁴⁷. Séneca se lamenta primero de la pobreza de la lengua latina y prosigue después:

“¿Para qué esta larga introducción?”, te preguntas. “¿Cuál es su finalidad?” No te lo quiero ocultar; quisiera que escucharas la palabra ‘*essentia*’ con un oído indulgente, si es posible; de otro modo la pronunciaré también ante oídos que no lo son ¿Qué se debe decir en lugar de *οὐσία*, que significa la cosa necesaria, la naturaleza que contiene en sí el fundamento de todo? Te pido que me permitas emplear esta palabra. Mientras tanto trataré de usar lo menos posible de este derecho que me concedes: tal vez me contente con tu autorización”.

¿No vemos como en un claro espejo las dificultades que también nosotros debemos vencer? Ciertamente, no podemos lamentarnos de la pobreza de la lengua alemana. En este punto tenemos, con respecto al griego, una ventaja sobre los romanos. Nuestra dificultad respecto a la lengua latina es justamente al revés: en principio no tendría sentido traducir literalmente extensas expresiones palabra por palabra en alemán. Se acertará siempre sólo en un [20] aspecto del asunto, sin embargo en otras muchas conexiones se llegará a unos sentidos muy dudosos. ¿Qué hacer? Naturalmente, debemos servirnos de la riqueza de nuestra lengua y, en cuanto sea necesario y posible, utilizar distintas expresiones en diferentes lugares, a fin de que correspondan a los diversos contextos o nexos del sentido⁴⁸. Pero este procedimiento

46* Copia fiel de *ὄν*, derivado de *esse* (ser), pero la expresión es poco usual.

47* El alemán de los siglos XIII-XIV traducía mejor la relación *esse-essentia* = ser – ente: entonces aparece “*wesen*” todavía como verbo junto a *sîn* (sein: ser).

48* Para ver lo necesario que es la diversidad para la traducción de algunas expresiones tenemos ejemplos en el diccionario latín-alemán correspondiente a la obra “Des hl. Thomas van Aquino Untersuchungen über die Wahrheit” (*Quaestiones*

implica también peligros. Una buena traducción no será posible más que para aquel que no solamente domina las lenguas que traduce —su lengua materna y la lengua extranjera— sino que también está familiarizado con las ideas de la obra, con el pensamiento de su autor, y que vive en estrecho contacto con los asuntos concretos de que trata.

¿Qué traductor podría creerse capaz de llenar todas estas condiciones? A fin de evitar el peligro de presentar las propias ideas en lugar del pensamiento real del autor, se verá obligado a recurrir en muchos casos a la expresión latina⁴⁹.

Este procedimiento es necesario también, porque a pesar de la extrema riqueza de la lengua alemana, sin embargo ésta no posee términos completamente equivalentes para *algunos* conceptos. Pero existe otra razón más importante por la que me parece imposible renunciar a los términos técnicos latinos. El *laconismo* del latín no significa *simplemente pobreza*, sino también su fuerza. Si el *griego*, con la libertad y facilidad de su posibilidad expresiva, es la *lengua del movimiento vivo del pensamiento*, [21] el *latín*, a su vez, por su estructura severa y su seca brevedad, está adaptado a la formación de *expresiones exactas para resultados conclusivos*. La diversidad de los significados, expresados por una palabra latina, no es arbitraria sino ordenada y racionalmente coherente, en cuanto al sentido. Si nos des-embrazamos simplemente de la terminología latina, descuidamos estos síntesis racionales para conexiones objetivas de las ideas y para el ordenamiento del ente. Renunciamos al maduro resultado de un trabajo intelectual secular y del espíritu de un pueblo, que estaba destinado por su peculiaridad —como cada espíritu del pueblo— a dar a la humanidad una aportación especial. ¿Quién se atrevería a reemplazarlo con ligereza por otra cosa?⁵⁰

Es, pues, necesario hacer una cosa sin dejar de hacer la otra. En lo que concierne a la traducción alemana: buscar expresiones propias lo más adecuadas posibles, pero conservar la estructura fundamental del lenguaje escolástico recibido, tomándola como norma y volviéndose a ella siempre que corramos el riesgo de dar un sentido falso o de uni-

disputatae de veritate), Breslau, Borgmeyer, 1934. Véase, por ejemplo, "ratio" o "intellectus".

49* En mi intento de traducción agregué en semejantes expresiones el texto latino entre paréntesis.

50* Cf. el ensayo de A. Dempf y W. Moock, "Um den deutschen Thomas", en "Hochland", noviembre de 1934, pp. 175 y ss.

lateralidad. (Pues también hay que mencionar que un significado *global*, al que se quita una parte del significado, posee un color que fácilmente se pierde cuando queda aislado).

Estas consideraciones podrían parecernos suficientes si sólo se tratase de relaciones entre la lengua alemana y la latina. Pero sabemos que la terminología latina se formó conforme a la griega y conocemos las dificultades que surgieron en esta acomodación. [22] Si queremos comprender bien el sentido de las expresiones latinas y traducirlas correctamente por palabras alemanas, la mejor solución será volver al texto griego original. La filosofía griega ha sido utilizada por la escolástica en la misma medida en que el latín se sirvió del griego⁵¹.

Un ejemplo muy claro para lo dicho son precisamente los términos *potencia* y *acto* con los que se comenzó esta explicación. La palabra "acto" abraza el sentido de los términos griegos ἐνέργεια, ἔργον, ἐντελέχεια. (Podríamos añadir otros términos griegos, pero en el caso presente una enumeración exhaustiva no es ni necesaria ni conveniente).

Ἐνέργεια (energía) significa el *ser real* en contraposición al posible: δύνανμις. Según posibilidad, por ejemplo, la figura de Hermes de madera, de la que fue tallado, pero no es real sino hasta que queda tallado; es posible el pensamiento científico en el que tiene capacidad para ello, aunque él no lo piense entonces; se hace real en su ejecución; así ἐνέργεια es eficiencia operante. La posibilidad o capacidad (δύνανμις potencia) tiene como fin (τέλος) la realidad. Así, por ejemplo, la capacidad de pensar tiene como fin el pensar. Cuando la actuación de la posibilidad es una *obra* se le llama también ἔργον. Este término engloba tanto el ser que queda comprendido dentro del que realiza la acción —como el pensamiento en el pensador— como también los resultados del obrar que tienen una existencia propia: por ejemplo, la casa que existe gracias a la actividad del arquitecto. En el primer caso está completamente claro que ἐνέργεια y ἔργον (eficiencia y obra) forman una sola cosa. [23] Y puesto que la posibilidad ha alcanzado su objetivo en el ser real, a éste también se le llama igualmente ἐντελέχεια (entelequia), término que podríamos traducir como la *realización del ser*⁵².

51* Esto no quiere decir que sea imposible encontrar el acceso al mundo espiritual de la Edad Media sin el estudio de las fuentes manuscritas en la lengua original. Hablo de aquellos que pretenden proporcionar a otros un camino que ellos mismos deben descubrir primero.

52* Véase a este respecto ARISTÓTELES. *Met.*, Θ, 1047/50 [ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid, 1994, pp. 369-387] y, más adelante, cap. IV, 4, 1.

Todavía no es éste el lugar para la discusión objetiva de todos estos conceptos. Solamente se ha querido mostrar cómo los textos griegos pueden ayudar a descubrir la diversidad de sentidos de una expresión latina para encontrar las palabras apropiadas para traducirla. Realidad, eficiencia, obra, actividad, plenitud del ser, en efecto, no nos faltan las posibilidades de expresión. Pero el ejemplo muestra también qué preocupante sería emplear *una* sola de esas expresiones *cada vez* que aparezca la palabra latina "actus". Quien, por ejemplo, procede de la filosofía moderna y está acostumbrado a entender por la palabra "acto" la acción espiritual libremente realizada, estaría expuesto a los peores malentendidos si quisiera aplicar por principio dondequiera, en las obras de la escolástica, este significado de la palabra acto.

En el curso de las investigaciones siguientes, trataremos de proceder según los principios que hemos desarrollado. Allí donde los procesos especulativos escolásticos constituyen el punto de partida, serán presentados con los términos escolásticos. Sin embargo, a fin de asegurarnos de haber captado su sentido real y no quedar simplemente en palabras, buscaremos expresiones propias que correspondan a las respectivas conexiones de sentido contextual. A este respecto nos será de utilidad la búsqueda de los orígenes *históricos* de los conceptos escolásticos, pero más aún la de los orígenes *objetivos*, que se nos revelarán solamente cuando abordamos la antigua cuestión siempre expresada de nuevo y jamás enteramente [24] resuelta del ente y de la οὐσία misma. Con esto queremos pensar de forma viva junto con los antiguos maestros, y no sólo con ellos, sino también con los que, a su manera, vuelven a ocuparse del tema en la época actual.

Este último recurso está justificado objetivamente por el hecho de que los filósofos en los que la cuestión del ser se ha manifestado de nuevo por una necesidad interna, —y no guiados por una tradición escolástica— viven muy cercanos a la antigüedad y pueden ayudarnos a comprender los impulsos originarios de los antiguos maestros. Este camino se impone especialmente a la autora, puesto que la escuela de Edmund Husserl es su patria filosófica y el lenguaje de los fenomenólogos, su lengua filosófica materna. Debe tratar de encontrar la vía que conduce de este punto de partida a la gran catedral de la escolástica. Ella cree conocer la meta tanto cuanto es necesario para dejarse guiar por ella en el camino.

§ 4. SENTIDO Y POSIBILIDAD DE UNA "FILOSOFÍA CRISTIANA"

Pero, según parece, para que haya un entendimiento entre la filosofía de la Edad Media y la de los tiempos modernos, existe una dificultad mucho más grande que la diversidad del lenguaje: las actitudes diferentes frente a la relación entre saber y creer, entre filosofía y teología.

Los filósofos y los teólogos católicos tampoco están de acuerdo entre sí sobre la posibilidad de hablar de una "filosofía cristiana"⁵³. Ahora bien, [25] ya sea que se considere a la filosofía como una ciencia puramente natural —a saber, una ciencia cuya única fuente de conocimiento son la experiencia natural y la razón— o bien que se le conceda el derecho de inspirarse en la revelación, no cabe duda de que la filosofía de los grandes doctores de la Iglesia de la Edad Media se desarrolló "a la sombra" de la doctrina de la fe. En la verdad revelada vio la medida de toda la verdad; se esforzó asiduamente por resolver las tareas que le imponían las doctrinas de la fe; tenía confianza en esta fe como en una fuerza que da al intelecto humano una mayor seguridad en su trabajo natural.

53* Durante las Jornadas de Estudios de Juvisy (12-IX-33) se dio un triple sentido a la expresión "filosofía cristiana" (Cf. *La philosophie chrétienne*, pp. 115 y ss.):

1) Los mismos Padres de la Iglesia han designado el cristianismo como su "filosofía", porque veían en él la realización de las aspiraciones de los filósofos griegos y porque la doctrina de la fe se servía de conceptos filosóficos. En este sentido la "filosofía cristiana" no es diferente de la teología. (Los Padres se distinguen respecto a la relación a la filosofía pagana: unos la reconocen como etapa preliminar de la filosofía cristiana, otros la reprueban totalmente).

2) Tanto antiguamente como ahora han existido tentativas de construir una filosofía utilizando no sólo la razón natural sino también la fe como fuente de conocimiento. Los que no ven en la filosofía más que una disciplina puramente natural - es el punto de vista tomista - no conceden a esta filosofía cristiana, como tampoco la designada en el punto 1, el derecho de llamarse "filosofía": a partir del momento en que el filósofo comienza a servirse de la verdad revelada como tal, "deja de ser formalmente un filósofo y se transforma en un teólogo" (P. Daniel FEULING, O.S.B., en el congreso de Juvisy, op. cit., p. 125).

3) Se emplea este término para designar la filosofía de la Edad Media desarrollada bajo la influencia indiscutible del cristianismo. En este sentido la han empleado la encíclica "Aeterni Patris" [1879], Etienne Gilson en sus "cursos sobre el espíritu de la filosofía medieval" ("L'Esprit de la philosophie médiévale", Paris, 1931/1932); de acuerdo con él también Jacques Maritain, con cuyas explicaciones conectamos nuestras reflexiones. Según esto, la filosofía tomista es también "filosofía cristiana", a pesar de querer ser una ciencia natural con límites muy precisos respecto a la teología y de que justamente los tomistas más estrictos declaren incompatibles en el fondo los conceptos "filosofía" y "cristiano". Véase P. MANDONNET, *La philosophie chrétienne*, pp. 62 y ss.; véase también P. Daniel FEULING, O.S.B., op. cit., p. 125.

En todos estos puntos la filosofía “moderna” se ha separado de ella. ¿Existe una posibilidad común de trabajo con direcciones tan diferentes? Precisamente santo Tomás afirmó de manera decisiva esta posibilidad. [26] Ya el hecho de su relación a Aristóteles y árabes prueba que creía en una filosofía basada en la sola razón natural, sin apoyarse en la verdad revelada. Esto se desprende también claramente de su “Summa contra gentiles”, a la que comúnmente se conoce como “Summa filosófica”. En esta obra habla de que, respecto a los paganos y los musulmanes, con los que no se posee el fundamento común de la Escritura (como es el caso de los judíos en el Antiguo Testamento y de los herejes en el Nuevo Testamento), sea necesario “recurrir a la razón natural, en la que todos deben consentir”⁵⁴. Existen dos caminos que conducen a la verdad⁵⁵, y si bien la razón natural no puede llegar hasta la verdad suprema y más elevada, sí puede, sin embargo, alcanzar un grado, desde el que le es posible excluir ciertos errores y demostrar la armonía entre la verdad probada por la razón y la verdad de la fe.

Si existe, pues, según la convicción de santo Tomás, un camino y un campo de trabajo comunes para todos los buscadores de la verdad, es evidente también que para él la ciencia natural y la fe, la filosofía y la teología no están separadas la una junto a la otra [27] como si no hubiera nada en común entre ellas. Su intención en la “Summa filosófica” es precisamente *probar la verdad de la fe católica y refutar los errores opuestos*.

Casi todas las páginas de sus escritos testifican que para él la verdad de la fe es la medida de toda verdad: las simples palabras “sed haec sunt contra fidem” son para él una del todo suficiente refutación de la autoridad filosófica, por muy alta que sea.

En su presentación de la solución tomista⁵⁶ Jacques Maritain⁵⁷ indica que es importante, en lo que concierne a la cuestión del senti-

54* *Summa contra gentiles*, 1, 2.

55* Cf. op. cit. 1, 3.

56* “Von der Christlichen Philosophie”, t. I de esta colección, traducción del francés, introducción de Balduin Schwarz, Salzburgo, 1935.

57 Jacques Maritain (París 1882 – 1973 Toulouse), filósofo, uno de los representantes más significativos del neotomismo y del movimiento católico de renovación en Francia. Se convirtió del protestantismo al catolicismo en 1906; en 1914 fue profesor en el Instituto Católico de París; en 1940 emigró a Canadá, donde residió hasta 1944. De 1945 a 1948 fue embajador francés ante la Santa Sede. Después de 1948 se hizo cargo de una cátedra en Princeton. Después de la muerte de su mujer ingresó en la comunidad de los Hermanitos de Jesús.

do y de la posibilidad de una “filosofía cristiana”, distinguir entre “naturaleza” y “estado” o situación de la filosofía. Según su naturaleza, la filosofía es completamente independiente de la fe y de la teología. Pero la naturaleza se realiza siempre bajo condiciones históricas concretas.

Ahora bien, en consideración a su realización, estaría permitido hablar de un *estado cristiano de la filosofía*. Con el fin de aclarar lo que se entiende por la “naturaleza de la filosofía” – esto es, “lo que es en sí misma”⁵⁸ señala que “según santo Tomás las sustancias son especificadas absolutamente y por sí mismas en su esencia particular y característica, mientras que sus poderes de operación son especificados por los actos correspondientes: respecto a la esencia de las sustancias, y éstas, a su vez, por los objetos correlativos a los actos. Si se desarrolla en nosotros esa forma y organización dinámica del espíritu que se llama filosofía, [28] ésta será –como toda actividad de conocimiento, de investigación y de juicio– esencialmente relativa a un objeto, al cual se adecúa el entendimiento y acoge su especificación exclusivamente por este objeto. Por tanto, la filosofía se especifica únicamente en función del objeto. El objeto, al que ella se inclina en base a su propia esencia (de ninguna manera el sujeto en la que reside) es el que determina su naturaleza”⁵⁹. Nos gustaría ir todavía más lejos en este trabajo de aclaración⁶⁰. La filosofía está aquí entendida como una “expresión y [...] configuración del espíritu”, como una manera de “conocer, de investigar y de juzgar”; y por tanto, relacionado al objeto y caracterizado según su estilo “no por otra cosa sino por este objeto».

Una acuñación del espíritu significa una fijación en una determinada dirección, en una determinada posibilidad de actividad (la formación de la “potencia” en “hábito”). Pero cuando se habla de “conocer, investigar, juzgar”, se piensa menos en una actitud espiritual permanente que en el “acto” correspondiente, en la actuación viva.

Por filosofía se pueden entender estas dos cosas: el vivo filosofar y la actitud permanente del espíritu. (El filósofo es filósofo aun en los momentos en que no filosofa). Pero además hay un tercer significado –y yo diría incluso que este tercer significado es el que más vale– la *filosofía como una ciencia*. La palabra latina ‘scientia’ significa

58* Ibid., p. 56.

59* Ibid., p. 58 y ss.

60* Aquí es inevitable anunciar ya ciertas cosas que no serán discutidas sino en el curso de las investigaciones ulteriores.

“saber” (y esto en el sentido de “habitus” y de “acto”) y “ciencia”. [29] El lenguaje teológico emplea también la palabra ciencia en el sentido de “saber” (así, cuando se habla de la ciencia como don del Espíritu Santo). La lógica y la teoría de la ciencia modernas, por el contrario, entienden por ciencia una formación de ideas que tiene una existencia independiente de los espíritus pensantes individuales, una construcción bien edificada y ordenada según ciertas leyes: una construcción de conceptos, de juicios y de argumentos. Lo que hace de una ciencia un todo que posee una unidad interna y coherente, lo que la delimita en relación con las demás ciencias, es su relación a un determinado campo de objetos, y su limitación marcada por ese campo, que prescribe las reglas que deben seguirse. Si la ciencia debe entenderse como una formación o estructura que no depende de un individual espíritu pensante y que está ligada a él, presupone, sin embargo, el enfrente de un ente y espíritus con capacidad intelectual, y aun espíritus formados de tal manera que puedan conocer progresivamente. Si entendemos la ciencia en esta acepción, la palabra seguirá teniendo un doble sentido que corresponde a la diferencia entre “naturaleza” y “estado” o situación. De esta manera se puede entender todo hecho histórico que se nos presenta, por ejemplo, las matemáticas en su estado actual. A este respecto las palabras de *Husserl* tienen gran valor:

“Sólo en su literatura tiene la ciencia una consistencia objetiva; sólo en forma de obras escritas tiene una existencia objetiva; sólo en forma de obras escritas tiene una existencia propia, aunque llena de relaciones con el hombre y sus actividades intelectuales⁶¹; en esta forma se propaga [30] a través de los milenios y sobrevive a los individuos, las generaciones y las naciones. Representa así una suma de dispositivos externos, nacidos de actos de saber que han sido llevados a cabo por muchos individuos y que pueden convertirse de nuevo en actos semejantes de innumerables individuos”⁶²...

Un poco antes, *Husserl* había dicho: “La ciencia se refiere al saber, como dice su nombre”. Un poco más adelante escribe: “Ahora bien, en el saber poseemos la verdad”. La ciencia en cada una de sus

61* Lo que aquí se ha dicho a propósito de las obras escritas debe extenderse a toda obra en la que el trabajo científico ha encontrado una manifestación tangible: por ejemplo, dibujos y toda clase de representaciones plásticas de resultados científicos; además también a los “aparatos” que sirven de medios auxiliares en la búsqueda de la verdad, pero que al mismo tiempo deben considerarse ya como resultados del pensar científico.

62* Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 12, Halle, 1913, p. 12. [*Investigaciones lógicas*, 1, Madrid, 1999, p. 41].

situaciones es la expresión de todo lo que el espíritu humano ha realizado en la búsqueda de la verdad: en formaciones o estructuras que se desprenden del espíritu investigador y que ahora poseen una existencia propia.

Lo que cae bajo los sentidos es la *expresión* de un *significado*, que quiere ser entendido. La ciencia, en su correspondiente situación, es siempre fragmentaria; tiene errores, desviaciones y deformaciones de la verdad a los que está sujeto el espíritu humano en el curso de sus esfuerzos.

De esto es necesario distinguir la ciencia tal como es según su naturaleza, o (como preferimos decir) la *ciencia en cuanto idea*. Podemos pensar que un campo temático estuviera enteramente explorado (aun sabiendo bien que el espíritu humano, en su quehacer terrenal, jamás llegará a alcanzarlo por completo), que todo lo que puede ser enunciado acerca de él, se nos presenta bajo la forma de proposiciones verdaderas, y que todas estas proposiciones se encontrasen dentro del contexto racional requerido por él; o —que es lo mismo— formasen la unidad de una “teoría cerrada”. Ésa sería una ciencia en una perfección ideal, “sin mancha ni arruga”⁶³.

Según la experiencia que tenemos de la hechura o formación histórica, tal ciencia [31] no existirá jamás: es el modelo al que tratamos de acercarnos por medio de todas nuestras investigaciones y esfuerzos. Pero además, conviene preguntarse hasta qué punto tiene sentido tal modelo: si se diera un terreno susceptible de ser “agotado”, si fuera aplicable a todos los terrenos o sólo para los articulados determinada-mente.

Para aclarar esta cuestión, es necesario reflexionar brevemente (de nuevo nos anticipamos a nuestra discusión ulterior) sobre lo que podemos entender por la “verdad” que poseemos en el saber. Yo sé que en nuestro huerto florecen actualmente los cerezos. La proposición: “Los cerezos florecen...” es verdadera. Los cerezos florecen “en verdad”. La proposición como hechura lingüística es la expresión de un significado que yo abarco en mi saber; se construye a partir de una serie de expresiones comprensibles.

El hecho de que yo abarque este significado *sabiéndolo* (y no solamente como una opinión); esto quiere decir que la proposición no es solamente la expresión de un significado comprensible, sino que es “verdadera” o que algo le corresponde “en verdad”. “Verdadero” no

significa completamente lo mismo en estas dos modalidades expresadas, pero ambos significados se encuentran en relación íntima. Cuando se habla de “verdades”, —según el uso de la lengua— se habla de “proposiciones verdaderas”. Es una expresión poco exacta. La proposición no es una verdad (*veritas*) sino algo verdadero (*verum*). Su *verdad* (en sentido estricto) consiste en *estar en conformidad con un ente* o que le corresponde que existe independientemente de él.

En la verdad de la proposición se halla el *ser verdadero*, es decir, lo fundado en sí mismo y que da fundamento a la proposición. El ser verdadero es el objetivo al que tiende toda ciencia. Ésto se presupone en toda ciencia, no solamente a la ciencia humana en cuanto empresa para adquirir un saber correcto [32] y con esto también proposiciones verdaderas, y en cuanto expresión tangible de todos los esfuerzos de este género, sino hasta la ciencia misma en cuanto idea.

La *proposicion* se ocupa de un *objeto* del cual enuncia alguna cosa y que nosotros llamamos el “objeto de la proposición”. Sin embargo, lo que la proposición, según su verdadero objetivo, “pone” o afirma, no es este objeto (en nuestro ejemplo, “las cerezas”) ni tampoco lo que ella enuncia sobre el objeto (“florecen”), sino el completo “estado de cosas”, (“los cerezos florecen”...). Las proposiciones son la expresión de estados de cosas existentes y en ellos radica su fundamento de ser.

Por su parte, los estados de cosas no están fundados en sí mismos; sino tienen su ser en los “objetos” (en un sentido particular de la palabra). A cada objeto le pertenece un área de estados de cosas, en los que se articulan su estructura interna y las relaciones en las que se encuentra en virtud de su posición en relación con el ente. Además a cada estado de cosas pertenece un conjunto de proposiciones, en las cuales puede encontrar su expresión. (El que exista una diversidad de posibilidades de expresión para el mismo estado de cosas se debe a la riqueza de significado de cada elemento de ese estado de cosas).

Los estados de cosas con su estructura están relacionados con el conocimiento posible de espíritu que van poco a poco por delante. Sin embargo esto no hay que entender en el sentido de que esos estados sean engendrados por el espíritu conocedor: más bien ellos le prescriben la regla a seguir. En los estados de cosas las proposiciones ya están fundadas en cuanto posibilidades de expresión, y de esta manera existen antes de que un espíritu humano las haya pensado y antes de haber sido formadas en la “materia” de un lenguaje humano, en sonidos o en signos de escritura.

Por "ciencia como idea" que subyace a toda ciencia humana, es necesario entender como la "pura" (todavía [33] así como sin cuerpo) expresión de todos los estados de cosas en los que el ente se despliega según su propio orden. Ahora bien, surge la cuestión sobre si "todos los estados de cosas" que pudieran corresponder al ente, y ya el ámbito de estados de cosas, correspondientes a un solo objeto, deben pensarse como un todo concluso, que podrían agotar su objeto. Aquí podemos dejar mencionado cómo se puede relacionar en los estados de cosas, que son tratados por las ciencias "exactas". De todas maneras se debe negar en lo que concierne al mundo real en su plenitud, que es inagotable para un conocimiento analítico. Y si esto es así, entonces toda "ciencia de la realidad" (en cuanto ciencia de la realidad total) es ya según su idea algo que jamás llegará a su fin.

La existencia de una diversidad de ciencias está fundada sobre la división del ente en una serie de ámbitos de objetos unidos entre sí y delimitados uno del otro según géneros y especies. La cuestión ahora es saber cuál es el campo de la filosofía. Maritain dice: "Cualquiera que sea la idea que se tenga de la filosofía, si no se tiene el campo filosófico como accesible por sí mismo a las solas fuerzas naturales del espíritu humano, no se define la filosofía, se la niega"⁶⁴.

Deben comprenderse estas palabras, admitiendo la separación clara entre la filosofía y la teología, tal como lo presenta santo Tomás al principio de la *Summa theologiae*: "Las ciencias filosóficas [...] permanecen en el ámbito de la razón humana" y, por el contrario, la teología «descansa en la revelación divina»⁶⁵. Evidentemente, aquí se entiende por filosofía [34] toda ciencia natural. Esta posición corresponde a los procedimientos científicos de la Edad Media, que todavía no establecían una división clara entre los campos particulares de las ciencias del mundo.

Sin embargo, esto no corresponde a la concepción de nuestro tiempo que tiene que contar con una serie de "disciplinas" totalmente separadas unas de las otras -completamente diferentes según el objeto y su método, y que atribuya a la filosofía una posición particular frente a todas las "ciencias particulares". Mientras que, por ejemplo, la matemática y la historia pueden trabajar sin preocuparse la una de la otra (y trabajan así, en efecto), la filosofía se ve obligada a considerar tanto la matemática como la historia.

64* Op. cit., p. 60.

65* *Summa theologiae*, I, q.1, a.1, corp.

Y si el matemático medio y el historiador medio prosiguen su camino dentro de su ciencia, sin darle importancia a la filosofía, a las matemáticas o a la historia, siempre llegará un momento en que la ciencia particular tenga la necesidad de volver a sus bases filosóficas a fin de ver clara su propia tarea. Ninguna ciencia puede proceder arbitrariamente, su método está prescrito por la naturaleza de su campo concreto. Por esto en el origen de las ciencias hay la mayoría de las veces espíritus creadores que se esfuerzan seriamente por establecer sus conceptos fundamentales (pensemos en Galileo⁶⁶ y Newton⁶⁷ o también en Schiller⁶⁸ y Leopold von Ranke⁶⁹ para definir el sentido de la historia).

Pero una vez establecido el procedimiento (el "método"), entonces es posible aprenderlo y ejercitarlo como una tarea. Ahora bien, es innegable que existen "ciencias" que han emprendido su trabajo como un aventurado viaje de exploración sobre un camino desconocido en una tierra desconocida sin una previa aclaración suficiente. Tarde o temprano, vendrá para ellas un tiempo de perplejidad, [35] en la que no sabrán a dónde ir. Entonces no habrá otra salvación que la reflexión de sus propios fundamentos y el examen del método empleado hasta entonces y de sus resultados obtenidos en relación con los principios básicos. Así el gran cambio, en el que se halla la psicología desde el principio del siglo, era inevitable en razón del sorprendente salto mortal con el cual la psicología del siglo XIX ha saltado sobre

66 Galileo Galilei, matemático, astrónomo y filósofo, nació el 15 de febrero de 1564 en Pisa y murió el 8 de enero de 1642 en Arcetri (Florencia). Con sus descubrimientos astronómicos cuestionó el sistema geocéntrico del universo y por ello entró en conflicto con el Magisterio Eclesiástico.

67 Isaac Newton (Woolsthorpe 1643-1727 Kensington); matemático, físico y filósofo. Entre sus obras filosóficas destaca *Naturalis philosophiae principia mathematica* (1687).

68 Friedrich von Schiller (Marbach 1757 - 1805 Weimar). Poeta del romanticismo y pensador. Entre sus obras literarias destacan: *Amor y engaño*, *Don Carlos*, *María Estuardo*, *Guillermo Tell*. Fue profesor de filosofía en Jena; se esforzó por aunar ética y estética, proponiendo la figura del "alma bella" (*die schöne Seele*) en su obra *De la gracia y de la dignidad*. Edith reconocerá en su Autobiografía: "Las poesías filosóficas de Schiller me ofrecieron una concepción del mundo que me agradaba" (cf. *Autobiografía*, II, 3.4, OC I, p. 285).

69 Leopold von Ranke (Wiehe 1795 - 1886 Berlín), historiador. tuvo su cátedra en Berlín durante casi medio siglo, desde 1825 hasta 1871; propugnó el criticismo de las fuentes de la historia. Escribió muchísimo. Entre otras cosas, sobre el papado en los siglos XVI y XVII; y sobre la historia de Alemania en la época de la reforma; también sobre la historia de Francia y de Inglaterra.

la noción del alma⁷⁰. La tarea de la filosofía consiste en esclarecer los fundamentos de todas las ciencias⁷¹.

Debe examinar lo que las ciencias particulares reciben del pensamiento precientífico como datos conocidos y naturales. Cuando el científico de una rama particular realiza este trabajo —el matemático que reflexiona sobre la naturaleza del número, o el historiador que piensa en el sentido de la historia— actúa como filósofo. De allí podremos comprender por qué santo Tomás designa a la filosofía (o “sabiduría” en el sentido de un grado anterior del don sobrenatural del espíritu) como “perfectum opus rationis”⁷².

La filosofía no se contenta con un esclarecimiento provisional, sino que su meta es llegar a la claridad *última*: quiere el λόγον διδόναι (dar cuenta) hasta los últimos fundamentos que se pueden alcanzar. Y, si el mundo de la experiencia gracias a la plenitud que ofrece a los sentidos y al entendimiento, estimula el deseo natural de saber, y si nos sugiere “puntos de vista” para explorar en tal o cual dirección, su fin es llegar hasta el último elemento comprensible, hasta el *ser mismo*, hasta la *estructura del ente como tal*, y [36] hasta la *división esencial del ente según géneros y especies*, para desde ahí llegar a la puesta objetiva de cuestiones y de métodos de investigación⁷³.

70* Cf. el apéndice sobre el “Castillo interior” [pp. 1113-1136].

71* Esto no significa que existe solamente en razón de las otras ciencias, sino más bien que todas las demás ciencias están enraizadas en ella si realmente son ciencias auténticas.

72* *Summa theologiae*, II/II, q.45, a. 2; MARITAIN, op. cit., p. 60.

73* A este respecto véase la definición de la filosofía propuesta por el P. Daniel Feuling en Juvisy: “La philosophie est la connaissance par la pure raison naturelle des êtres et de l'être dans les causes suprêmes et dans les raisons dernières — en tant que le donné phénoménal (φαυνόμενον) permet à la pure raison naturelle l'accès à la saisie et à l'intelligence de l'être (νοούμενον, noumène) des êtres, soit dans le mode de l'évidence, soit de la probabilité, soit de l'opinion, selon les conditions particulières du cas concret” - “La filosofía es el conocimiento por la pura razón natural del ente y del ser en las causas supremas y en las últimas razones, - mientras el dato fenomenal (φαυνόμενον) permite a la razón natural el acceso a la comprensión y a la inteligencia del ser (νοούμενον) del ente, sea en el modo de la evidencia, sea de la probabilidad, sea de la opinión, según las condiciones particulares del caso concreto” (op. cit., p. 126). “Conocimiento del ente y del ser en las causas supremas y en las últimas razones”, esto corresponde a la definición dada en el texto. La limitación a la razón natural, cuando se considera como definitiva e inalienable - así lo propone el P. Daniel Feuling - implica ya la decisión una relación de la filosofía con la fe y la teología: a saber, que propiamente no se pueden introducir verdades reveladas en la estructura de la filosofía. Esto significa la negativa de todo lo que se ha dicho, en segundo lugar, en la nota sobre el sentido de la expresión “filosofía cristiana” (p. 622). Una discusión sobre la necesidad de la dación de la aparición exigiría una investigación más exhaus-

La investigación sobre el ser o el ente como tales es la tarea de lo que Aristóteles, en su *Metafísica*, designa como la “filosofía primera”, y lo que más tarde fue llamadoa “metafísica”⁷⁴. Incumbe a los diferentes sectores de la filosofía, que son la base de las ciencias particulares, tratar los diferentes géneros fundamentales del ente. Así se establece de nuevo [37] la relación entre la filosofía y las ciencias particulares: si un día el trabajo de la filosofía se encontrara terminado y si todas las ciencias particulares fueran construidas sobre los principios fundados por ella, entonces esas ciencias serían verdaderamente filosóficas y nosotros nos encontraríamos frente a la unidad de la ciencia que correspondería a la unidad del ente.

Sin embargo, esta es una situación ideal, al que tiende la ciencia humana, sin poder jamás alcanzarla. Mientras estamos “in via” la filosofía y las ciencias particulares tendrán que proseguir direcciones diferentes de investigación. No obstante, están llamadas a ponerse siempre nuevas tareas, y a fecundarse, profundizar y promover recíprocamente por medio de sus resultados. Pero cuando estemos “in patria” lo “fragmentario”⁷⁵ de la sabiduría terrena y de la ciencia será reemplazado por lo “perfecto” de la sabiduría divina, que nos hará ver con una sola mirada lo que la inteligencia humana había tratado de acumular en el curso de sus esfuerzos milenarios.

Aclarado lo que entendemos por filosofía, podemos seguir preguntándonos sobre lo que puede significar el “estado cristiano” de la filosofía. Maritain hace valer diferentes interpretaciones posibles de esta expresión. A través de la gracia el espíritu del hombre es purificado y fortificado, está menos expuesto a errores que en el estado de caída, aunque todavía no está totalmente asegurado⁷⁶ de ellos en lo que concierne a la filosofía en cuanto actitud del espíritu (*habitus*) y en cuanto actividad del espíritu [38] (*acto*). Pero la doctrina de la fe enriquece también a la filosofía al darle conceptos que de hecho le habían sido extrañas antes de llegar a beber de esta fuente, aunque por

tiva sobre lo que hay que entender respecto a la dación de la aparición, como adecuada en este lugar.

74 Sobre el concepto de la metafísica, cf. el apéndice sobre la filosofía existencial de Heidegger, 1137ss.

75* 1Cor. 13, [10].

76* La gracia no libra al sabio cristiano de la necesidad de una formación científica profunda hasta donde pueda alcanzarla, igual que no lo libra de los deberes profesionales naturales. Quien confiando equivocadamente en la asistencia de la gracia, pensara dispensarse de ello, quedaría naturalmente muy atrás del investigador no cristiano profundo y consciente.

sí misma hubiera podido descubrirlos, por ejemplo, el concepto de creación. Esto concierne a la filosofía en cuanto ciencia: lo que nos ha sido transmitido como filosofía de la época cristiana contiene los materiales que proceden del mundo del pensamiento cristiano. Además, el mundo mismo visto por los ojos de la fe ha adquirido un nuevo significado.

“Como dación ha sido ofrecido [...]un mundo, obra del ‘Verbo’, de la segunda persona divina, en el cual todo habla del espíritu *infinito* a espíritus *finitos* que se saben espíritus”⁷⁷. Pero de ahí viene a la filosofía, en su “estado cristiano”, una nueva perspectiva de su propia naturaleza: lo que Maritain, con Gabriel Marcel⁷⁸, designa como un “escándalo” para la razón: el “hecho de que la validez del patrimonio revelado está más allá de toda experiencia, susceptible de constituirse en las bases puramente humanas...”⁷⁹

El filósofo que no quiere llegar a ser infiel a su finalidad de comprender el ente hasta sus últimas causas, se ve obligado por su fe a extender sus reflexiones más allá de lo que le es accesible naturalmente. Existe ente, que es inaccesible a la experiencia natural y a la razón, pero que nos es conocido por la revelación, y que pone tareas nuevas al espíritu, que lo acepta. “Si la filosofía se informa de lo sensible en las ciencias de la naturaleza, ¿cómo no se informaría ella de lo divino en la fe y en la teología? [39] ‘Los hechos de la religión o los dogmas definidos’ son mis experiencias..., decía Malebranche⁸⁰; (después de haberlos reconocido válidos) yo hago de mi espíritu el mismo uso que los que estudian la física”⁸¹.

Lo que la razón natural consigue como el “primer ente”, la fe y la teología dan informaciones, a las que, la razón sola no llegaría jamás hasta allá, y de la misma manera la relación en que se halla todo ente

77* Jacques MARITAIN, op. cit., p. 73.

78 Gabriel Marcel (París 1889 – 1973 París), filósofo y dramaturgo, representante del existencialismo cristiano en Francia; se convirtió al catolicismo en 1929; entre sus numerosas obras se podrían citar: *Journal métaphysique* [1914-1923], París, 1927; *Le monde cassé*, París, 1933; *Être et avoir* [1918-1933], París, 1935; *De refus à l'invocation*, París, 1940; *Homo viator*, París, 1944; *Le mystère de l'être*, 2 t., París, 1951; *Le déclin de la sagesse*, París, 1953; etc.

79 Jacques MARITAIN, op. cit., p. 74.

80 Nicolas Malebranche (París 1638 – 1715 París), filósofo católico; entre sus obras podríamos recordar: *De la recherche de la vérité*, París, 1674; *Méditations chrétiennes*, Colonia, 1683; *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, Rotterdam, 1688; etc.

81 Jacques MARITAIN, op. cit., pp. 72 y s.

con el primer ente. La razón se convertiría en irracionalidad si se obstinara en permanecer en las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz y en cerrar los ojos ante una luz superior que le hace ver. Porque conviene acentuar aquí esto: lo que la revelación nos comunica no es simplemente algo incomprensible, sino un significado comprensible que no puede ser percibido ni probado por hechos naturales; no puede ser "comprendido" (es decir, que no puede ser agotado conceptualmente), ya que esto es algo incommensurable e inagotable que cada vez nos hace conocer de sí mismo lo que quiere; pero en sí mismo es transparente y para nosotros lo es en la medida en que nosotros recibimos la luz, y es fundamento para un nuevo entendimiento de los hechos naturales que, precisamente, se revelan como hechos que no son *únicamente* naturales. Es lo que Maritain explicó a propósito del obrar humano: la necesidad de aceptarlo tal como es realmente, en razón de la caída y de la redención; por eso la moral no se puede construir completamente como una filosofía *pura*, sino sólo en dependencia de la teología, esto es, —completando con la teología sus propias verdades fundamentales; esta posición me parece valedera— [40] con algunas transformaciones y ampliaciones para todo ente y para toda la filosofía. Las verdades fundamentales de nuestra fe, —la creación, la caída, la redención y la plenitud— muestran a todo ente en una luz, según la cual parece imposible que la filosofía pura, es decir, una filosofía adquirida por la simple razón natural, pueda llegar a la perfección por sí misma, es decir, terminar un "perfectum opus rationis". Necesita el complemento desde la fe siempre sin que llegue a ser teología. Si la tarea de la teología es constatar los hechos de la revelación en cuanto tales y elaborar su propio sentido y concexión, le incumbe a la filosofía poner de acuerdo con la fe y la teología lo que ella ha elaborado por sus propios medios en lo que concierne a la comprensión del ente, basada en sus últimos fundamentos.

Poner de acuerdo significa en primer lugar un acto puramente negativo, a saber, que la verdad revelada es para el filósofo creyente una medida a la cual debe subordinar su propio juicio: renuncia a un pretendido descubrimiento cuando reconoce él mismo o ha sido advertido por la sentencia de la Iglesia que es incompatible con la doctrina de la fe.

El filósofo así como debe procurar una visión intelectual clara como garantía suprema de su propio método, así también debe desear por amor a la verdad —dada la posibilidad innegable de error en todo conocimiento humano— la verificación por una autoridad suprema

esclarecida sobrenaturalmente y que no está sujeta al error. Ciertamente, sólo podrá someterse a ella en la medida en que sea creyente. Pero incluso al incrédulo le parecerá evidente que el creyente debe someterse a ella no solamente en cuanto creyente sino también en cuanto filósofo.

El tener en cuenta la verdad revelada puede también consistir en que el filósofo [41] descubra nuevas tareas que se le hubieran escapado si no la hubiera conocido. El padre A.R. Motte, O.P., ha señalado en su conferencia en Juvisy que la doctrina de la fe sobre Dios y la creación suscitó en la filosofía la distinción entre esencia y existencia, que la doctrina de la Santísima Trinidad y de la Encarnación ha conducido a la separación entre naturaleza y persona, y que la doctrina de la Sagrada Eucaristía condujo a una aguda elaboración conceptual entre la sustancia y el accidente⁸².

El encuentro con un ente hasta entonces desconocido muestra al ente y al ser como tal bajo un nuevo aspecto. La revelación habla un lenguaje accesible a la inteligencia humana natural y ofrece el material para una formación de conceptos puramente filosófica, que puede hacer enteramente abstracción de los hechos de la revelación y cuyo resultado viene a ser un patrimonio común para toda la filosofía posterior (por ejemplo, los conceptos de "persona" y "sustancia").

Estos dos aspectos de considerar las verdades de la fe muestran a la filosofía la situación de la filosofía en cada época —como conjunto histórico— en dependencia de la fe y de la teología en cuanto condiciones externas de su realización. Desembocan en la "filosofía cristiana" en el sentido de que el tomismo⁸³ puede denominarse así, pero no [42] una filosofía cristiana que acogiera la verdad revelada como tal en su contenido.

Si por el contrario, en el curso de la búsqueda del ente la filosofía se encuentra ante cuestiones imposibles de resolver por sus propios medios (por ejemplo la cuestión del origen del alma humana), y si luego se apropia de las respuestas encontradas en la doctrina de la fe para llegar así a un conocimiento más amplio del ente, nos encontramos ante una filosofía cristiana que utiliza la fe como fuente de conocimiento. Ya no es una filosofía "pura" ni "autónoma". Sin embargo, no me parece justificado considerarla ahora como teología. Cuando en una obra histórica sobre la vida intelectual del siglo XX se habla de la

82* Véase *La philosophie chrétienne*, p. 100.

83* Véase la nota 61*, p. 625.

transformación de la física moderna por la influencia de la teoría de la relatividad de Einstein⁸⁴, el historiador está obligado a consultar al especialista de ciencias naturales; sin embargo, por el hecho de englobar en su obra la aportación adquirida de las ciencias físicas, su obra no será de ninguna manera una obra de ciencias naturales. Lo decisivo es la intención de fondo.

La relación entre la filosofía y la teología no es exactamente la misma, ya que el historiador no se preocupa de la veracidad o de la falsedad de la teoría de Einstein, sino solamente de su influencia histórica. El filósofo, al contrario, cuando hace una adquisición de la teología, se ocupa de la verdad revelada en cuanto *verdad*. He aquí el factor común: en los dos casos una ciencia se ayuda de la otra para progresar en su propia esfera y, apoyándose sobre este medio auxiliar, continúa trabajando en su propio campo.

Ciertamente, la filosofía para lo que establece con la ayuda de la fe, no puede pretender aquella clarividencia, que es la característica de sus propios y autónomos resultados (en cuanto se trata de un conocimiento filosófico auténtico). Todo lo que proviene de una óptica de conjunto de las verdades de la fe y del conocimiento filosófico lleva el sello de la doble fuente de conocimiento, y la fe es una “luz oscura”⁸⁵. Nos da a entender algo, pero solamente para indicarnos algo que nos sigue siendo incomprensible. Ya que el fondo último de todo ente es insondable, por eso todo lo que se considera bajo este ángulo cae bajo la “luz oscura” de la fe y del misterio, y todo [43] lo que es comprensible recibe un trasfondo incomprensible.

El R.P. Przywara ha llamado a esto “*reductio ad mysterium*”. Estamos igualmente de acuerdo con él, como se ve por nuestras últimas exposiciones, cuando dice que la filosofía se completa “por medio de la teología, pero no como teología”⁸⁶. Pero yo no he podido

84 El principio de la relatividad fue formulada por vez primera por Albert Einstein (Ulm 1879 – 1955 Princeton) en 1905. En 1953 (poco antes de su muerte), salió a la luz la cuarta edición de su famosa obra *The Meaning of Relativity* (El significado de la relatividad), cuya primera edición tuvo lugar en Calcuta en 1920.. Con anterioridad, en 1916 apareció su famosa memoria en alemán: *Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie* (El fundamento de la teoría general de la relatividad); y publicó más libros en los siguientes años...

85 San Juan de la Cruz en el capítulo quinto del libro segundo menciona a Pseudo-Dionisio (Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa *rayo de tiniebla*”, párrafo 3) y después en el párrafo 5 dice Juan: “porque aquí se las muestra todas al ojo esta divina y oscura luz”.

86* *Analogia entis*, I, 45.

ver claramente cómo se realiza para él la unión entre “la teología y la filosofía dentro de una metafísica”⁸⁷.

La “primacía formal” de la teología⁸⁸ debe ser reconocida en el sentido de que la última palabra sobre la verdad, sea de proposiciones teológicas o [44] filosóficas, corresponde a la teología en su más alta significación en cuanto que ella es la palabra de Dios interpretada por el magisterio de la Iglesia. Pero precisamente porque la filosofía (y no la teología) es lo que tiene necesidad de un complemento de contenido, le incumbe establecer la unidad de una doctrina que englobe la totalidad. Así, a nuestro parecer, la “filosofía cristiana” no es solamente el nombre para designar una actitud espiritual del filósofo cristiano ni sólo la designación del conjunto de doctrinas de los pensadores cristianos, sino que significa además el ideal de un “perfectum opus rationis” que habría logrado abrazar en una unidad el conjunto de lo que nos ofrecen la razón natural y la revelación.

Los esfuerzos hacia este fin se condensaron en las “summas” de la Edad Media⁸⁹: estas grandes síntesis eran la forma exterior adecuada de una investigación que trataba de abrazar la totalidad. Sin embargo, la realización de este ideal —en el sentido de que estuviera comprendido todo ente en su unidad y en su plenitud— se aparta por principio de toda ciencia humana; ya la realidad finita es algo que concep-

87* Cf. p. 45. “Metafísica” significa según el R.P. Przywara (p. 3) el “ir a lo escondido” de los “trasfondos” de la “physis” en cuanto del “modo de ser”, en el que descansa una esencia del ser siendo y actuando en sí. Es la aristotélica “primera filosofía” la que se ocupa del ser en cuanto tal, pero no de las especies separadas por su contenido. Así como lo hemos indicado ya antes (§ 2), y como lo mostraremos más tarde (cap. 5) explícitamente, en el centro se encuentra la cuestión del ente en el sentido propio (la *ousia*); el R.P. Przywara parece pensar en este aspecto cuando explica la “physis”. Si se penetra en el fondo de este ser propio tanto como lo permite la inteligencia natural, esta “primera filosofía es metafísica filosófica”. Si se acepta la teología como ayuda, entonces resulta lo que el R.P. Przywara designa “metafísica teológica”. La dificultad de separar la filosofía y la teología ha sido subrayada en el importante pasaje de una carta del R.P. Roland-Gosselin O.P. (“La philosophie chrétienne”, pp. 153-154): “No sólo la filosofía sino también la teología están fundadas, ‘bajo la influencia de la fe sobre la razón’. Teología y filosofía cristianas surgieron al mismo tiempo como una formación histórica y principalmente en vistas a las necesidades de la teología, sin preocuparse mucho hasta qué punto las distinciones y precisiones conceptuales, exigidas por la teología, eran susceptibles de ser aceptadas y justificadas por un método estrictamente filosófico. En muchos puntos, tal vez, la delimitación exacta de las fronteras esté todavía por hacerse”.

88* *Analogía entis*, I, 58.

89* Son *summas teológicas* cuando ponen los resultados de la filosofía al servicio de la teología y *filosóficas* cuando extienden sus esfuerzos por comprender el ente a la luz de los hechos de la revelación.

tualmente es inagotable, con mucha mayor razón lo es el ser infinito de Dios. La filosofía pura en cuanto ciencia del ente y del ser en sus últimos fundamentos, cualquiera que sea el alcance de la razón natural del hombre, es esencialmente algo incompleto incluso en la perfección más completa que se pueda imaginar. En primer lugar está abierta a la teología y por ello puede ser completada. Pero tampoco la teología es un sistema cerrado y tampoco puede quedar concluido. Se desarrolla históricamente como una progresiva asimilación [45] y penetración del patrimonio de la revelación transmitido. Pero además, es necesario todavía considerar que la revelación no abarca la plenitud infinita de la verdad divina. Dios se comunica al espíritu humano en la medida y en la forma que dicta su sabiduría.

A Él le corresponde ampliar la medida. A Él le corresponde presentar la revelación bajo una forma propia al modo de pensar humano: a saber, como conocimiento progresivo paso a paso, bajo forma de conceptos y de juicios; o elevar al hombre más allá de su modo de pensar natural hacia un modo de conocer completamente diferente, hacia una participación en la visión divina, que abraza todo con una sola mirada⁹⁰.

La más alta realización alcanzable para un espíritu creado – ciertamente no por sus propias fuerzas – es la “visión beatífica”, que Dios le regala en cuanto le une a Él: el ser adquiere la participación del conocimiento divino viviendo la vida divina. El mayor acercamiento a este fin supremo durante la vida terrena es la visión mística. Pero existe también un grado anterior en el cual no es necesaria esta suprema gracia, es decir, la *fe* auténtica y viva.

Según la doctrina de la Iglesia, “la fe es una virtud sobrenatural por la cual, inspirados y ayudados por la gracia divina, [46] consideramos como verdadero lo que Dios revela y que nos ha enseñado a través de la Iglesia, no a causa de la intrínseca verdad objetiva que conocemos por la luz de la razón natural, sino en razón de la autoridad de Dios que revela y no puede ser engañado ni puede engañarnos”⁹¹. El lenguaje teológico designa como *fe* no solamente la virtud (*fides, quae creditur*), sino también lo que creemos, la verdad revelada (*fides, quae*

90* Se empleó el nombre de “visión” (*visio*), porque el ver es para nosotros el modo más penetrante y más convincente del conocer. Sin embargo, es necesario darnos cuenta de que de ninguna manera se trata de algo semejante a nuestro ver, de una comprensión desde fuera, a distancia. Se trata de un saber, enteramente uno con lo que se sabe, comparable sobre todo a la manera como conocemos nuestra propia vida.

91* *Catechismus catholicus*, (Roma, 1933). Pro adultis, q. 515, p. 242.

creditor), y en fin, el ejercicio vivo de la virtud, *el hecho* de creer (credere) o “el acto de fe”. Es este creer vital lo que nosotros contemplamos ahora.

Encierra diversos aspectos: al aceptar las verdades de la fe, apoyados en la autoridad de Dios, *las estimamos como verdaderas* y precisamente así *tributamos fe a Dios* (credere Deo). Pero no podemos tributar a Dios esta fe sin *creer en Dios* (credere Deum), es decir, sin creer que Dios *existe* y que es *Dios*: la esencia suprema y perfectamente verdadera que nosotros designamos con el término “Dios”. Aceptar las verdades de la fe significa, pues, aceptar a Dios, porque Dios es el propio objeto de la fe del cual tratan las verdades de fe. Pero aceptar a Dios significa también volverse hacia Dios en la fe, o *creer en Dios* (credere in Deum), en el sentido de tender hacia Él⁹².

Así, la fe es un agarrarse a Dios. Pero este agarrar presupone un ser agarrado: no podemos creer sin la gracia. Y la gracia es la participación en la vida divina. Si nos abrimos a la gracia aceptando la fe, tenemos “el comienzo de la vida eterna en nosotros”⁹³.

[47] Aceptando la fe según el testimonio de Dios, adquirimos conocimientos sin comprenderlos; no podemos aceptar las verdades de la fe como evidentes, como verdades necesarias de la razón o como hechos de la percepción de los sentidos: no podemos tampoco deducirlas de verdades inmediatamente evidentes según las leyes lógicas.

Es el motivo por el que a la fe se le llama “luz oscura”. Y hay que añadir que en cuanto “credere Deum” y “credere in Deum” trata ella siempre de superar todo lo que es verdad expresada, es decir, la verdad formulada por Dios a la manera del conocimiento humano expresada en conceptos y en juicios, en palabras y en frases. La fe quiere de Dios más que verdades particulares, ella quiere a Dios mismo, que es *la* verdad, el Dios entero; le capta sin ver “aunque es de noche”⁹⁴. Es la profunda oscuridad de la fe frente a la claridad eterna hacia la cual se dirige. Nuestro santo padre san Juan de la Cruz habla de esta doble oscuridad, cuando escribe “[...] el ir adelante el entendimiento es irse más poniendo en fe, y así es irse más oscureciendo, porque la

92* Véase TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.14, a.7 ad 7. (*Untersuchungen über die Wahrheit* [Investigaciones sobre la verdad], t. II, p. 28).

93* *Ibid.*, q.14, a.2, corp. (p. 9).

94* San JUAN DE LA CRUZ, *Der Urquell* [La fuente] (Gedichte des heiligen Johannes vom Kreuz [Poemas de san Juan de la Cruz], Munich, 1924, pp. 17 y ss).

fe es tiniebla para el entendimiento”⁹⁵. Sin embargo, es un ir adelante: un salirse de todo conocimiento particular obtenible por conceptos para entrar en la simple aprehensión de la verdad única. Por eso la fe está más cerca de la sabiduría divina que toda ciencia filosófica o aun teológica. Pero puesto que el caminar en oscuridad se nos hace difícil, por eso todo rayo de luz que cae en nuestra noche como un precursor de la claridad futura es un socorro inestimable [48] para no perdernos, y aun la pequeña luz de la razón natural puede darnos servicios valiosos.

Una “filosofía cristiana” considerará como su más noble tarea preparar el camino de la fe. Por esta razón santo Tomás ponía tanto empeño en construir una filosofía pura fundada en la razón natural: porque sólo de esta manera se da un trayecto del camino común con los incrédulos; si ellos aceptan caminar con nosotros este trayecto del camino, quizá se dejarán guiar más lejos de lo que tenían pensado al principio.

Desde el punto de vista de la “filosofía cristiana” no existe, pues, ningún inconveniente para un trabajo común. Puede ella ir a la escuela de los griegos y de los modernos para enriquecerse según el principio: “examinar todo y conservar lo mejor”⁹⁶. Por otra parte, puede poner a la disposición lo que ella misma puede dar, dejando a los otros el examen y la selección. Para el incrédulo no hay motivos objetivos de desconfianza en relación con los resultados de su procedimiento natural, puesto que son medidos en las más grandes verdades de la razón y aun en la verdad de la fe. Él es, pues, libre de emplear el marco de la razón con todo rigor y rehusar todo lo que no le sea suficiente. Aún más, de él depende seguir el camino con nosotros tomando igualmente conocimiento de los resultados adquiridos por medio de la revelación. No aceptará las verdades de la fe empleadas como “proposiciones” (tesis), contrariamente a lo que hace el creyente, sino sólo como hipótesis.

Sin embargo, hay de nuevo, por parte de los dos lados, una medida común para ver si las consecuencias sacadas corresponden o no a las verdades de la razón. El incrédulo podrá tranquilamente esperar para ver si es capaz de llegar a la visión común que, para el filósofo

95* *Lebendige Liebesflamme* [Llama de amor viva], III, Munich, 1924, p. 170. [Llama 3, 48].

96 Hace referencia a 1Tes 5, 21.

creyente es la consecuencia de la razón natural [49] y de la revelación, y para ver si puede adquirir así conocimiento más profundo y más amplio del ente. Si no tiene prejuicios, como debe ser el filósofo según su convicción, ciertamente no retrocederá delante de esta tentativa.

ACTO Y POTENCIA EN CUANTO MODOS DE SER

§ 1. EXPOSICIÓN SEGÚN "DE ENTE ET ESSENTIA"

La *doctrina de acto y potencia* era como el pórtico de un gran edificio que de lejos se ve en toda su altura. Esta primera mirada desde lejos nos ha hecho ya comprender, provisionalmente, la necesidad de analizar mediante este par de conceptos todo el campo del ente. Pero, al mismo tiempo, si examinamos brevemente estos términos desde el punto de vista lingüístico, resulta que no son del todo claros y nos parecen revestidos de una diversidad de significados. Vamos ahora a aclarar esa diversidad y a explorar su textura interna.

La primera introducción a la doctrina de acto y potencia se encuentra en las obras del Aquinate, principalmente la obra donde se ocupó de modo particular con estas cuestiones: la obra *Quaestiones disputatae de potentia*. Este tratado es una obra de madurez redactada, según las investigaciones de Martin Grabmann⁹⁷, entre 1265 y 1267, casi al mismo tiempo que el autor se ocupaba de la redacción de la primera parte de la *Summa theologiae*, sobre Dios. Lo que apenas se menciona en la "Summa", destinada a convertirse en un manual o compendio de la teología, se encuentra aquí tratado a fondo y extensamente. Por eso es comprensible que la posición del problema en las *Quaestiones disputatae de potentia* es sobre todo *teológica*, lo que no

97* GRABMANN. *Die Werke des hl. Thomas von Aquino. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, Munich, 1931, pp. 275 y ss.

excluye la posibilidad de sacar de él multitud de enseñanzas puramente filosóficas, como lo saben todos los que conocen las obras de santo Tomás.

Pero no siempre es fácil sacar lo valioso filosóficamente del contexto teológico. [51] Por eso, quien no está familiarizado con la doctrina de santo Tomás no distingue las cuestiones filosóficas en razón de su intersección con los problemas teológicos, y resulta difícil librarse del temor de que se encuentra en terreno prohibido para el filósofo. Así, para orientarse racionalmente hacia el tema que nos interesa, sería bueno no seguir ahora el pensamiento expuesto en aquella obra, sino volver a la obra de juventud que ya hemos mencionado, en la que santo Tomás aparece todavía enteramente como discípulo "del filósofo", a saber, el opúsculo "De ente et essentia"⁹⁸. Ciertamente aquí encontramos sólo un primer bosquejo, un germen de la doctrina que después crecería hasta hacerse un gran árbol. Pero, precisamente, este tratado nos ayudará a llegar a una comprensión del origen de esta doctrina.

En este pequeño compendio de una doctrina del ser Tomás considera la totalidad del ente como un campo ordenado por grados. Distingue tres principales grados:

1) *Sustancias o cosas compuestas* (compuestas de *materia* y de *forma*) son el mundo de los cuerpos, que encierra las cosas "inanimadas" y a todos los seres vivos. incluyendo al hombre.

2) *Espirituales o simples*; aquí Aristóteles pensaba en los espíritus, por los cuales, según su concepción, tienen movimiento los astros. Los pensadores de la Edad Media los consideraban ángeles. Tomás de Aquino los denomina "simples", puesto que los considera como "formas puras". (La cuestión de si alguna cosa material era necesaria o no para la constitución de los "espíritus puros" era muy discutida en su tiempo).

3) El *primer ente*: Dios. Todos coincidían en que el primer ente, la causa de todos los demás, es el ser absolutamente [52] simple, puro. Al no admitir —como santo Tomás— una composición de materia y de forma para los espíritus creados, era necesario buscar otro medio para

⁹⁸* Nos servimos del texto presentado en la obra, ya citada frecuentemente, de Roland-Gosselin (pp. 1-48) en una cuidadosa edición crítica. A ella se refieren las páginas aquí indicadas. [Pero nosotros las citas castellanas de esta obra de santo Tomás, las tomamos de la edición de la BAC mayor: *Opúsculos y cuestiones selectas*, edición bilingüe, I, Filosofía (1)]

distinguirlos del primer ente. A este respecto, Tomás llega a la separación de *forma* y de *ser* para los espíritus creados. (En ellos “forma” equivale a “esencia” – “essentia”).

“Queda claro, por tanto, que la *inteligencia* es forma y ser, y que recibe el ser del ente primero, el cual es solo ser, y éste es la causa primera, que es Dios.

Ahora bien, todo aquello que recibe algo de otro, está en potencia respecto de él; y lo que hay recibido en él es su acto. Por tanto, es necesario que la misma quiddidad o forma que es la inteligencia, esté en *potencia* respecto al ser que recibe de Dios; y que el ser esté recibido como *acto*⁹⁹. Y así se dan la potencia y el acto en las inteligencias, pero no se da la materia y la forma [...]. Y porque, como se ha dicho, la quiddidad de la inteligencia es la misma inteligencia, poreso mismo, su quiddidad o esencia es justamente *eso que ella es, y su ser recibido de Dios es aquello* por lo cual subsiste en la naturaleza”¹⁰⁰...

“Y porque en las inteligencias se pone la potencia y el acto, no es difícil encontrar la pluralidad de las inteligencias¹⁰¹; cosa que sería imposible si no se diese alguna potencia [...]. Se da por tanto distinción entre ellas, conforme al *grado de la potencia y del acto*; de modo que la inteligencia superior, que está más próxima al primero, tiene *más [53] de acto y menos de potencia*, y así en las demás”¹⁰².

Este pequeño pasaje muestra claramente cómo en la doctrina del ser de santo Tomás los conceptos de “acto” y de “potencia” están estrechamente ligados a una serie de otros conceptos fundamentales de Aristóteles: forma, materia, sustancia (lo que “subsiste”), etc. Por lo tanto, será necesario ocuparnos igualmente de estos conceptos. Pero apoyarse en ellos en este momento sería querer explicar aquí lo desconocido con lo desconocido. Así pues, sólo tomaremos provisionalmente del pasaje citado lo que puede servir para la comprensión de los términos “acto” y “potencia”, sin explicar los otros conceptos fundamentales.

En lo que concierne a los espíritus puros, *lo que* ellos son es distinto de su ser y su ser es designado como su *acto*. Esto concuerda con

99* Las cursivas corresponden a la autora.

100* Op. cit. p. 35. Las cursivas son mías. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (I)* Madrid 2001, BAC mayor, 68) (De ente et essentia) párrafos 34-35, p. 65].

101* En contraposición al primer ser que es Uno.

102* Op. cit. p. 36 [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (I)* Madrid 2001, BAC mayor, 68) (De ente et essentia) párrafos 36. p. 65].

la concepción del *primer ente* que ha sido llamado también *ser puro* y *acto puro*. Por otra parte, hemos dicho que lo que recibe el ser está “*en potencia*” en relación con el ser que recibe.

Así pues, si tomamos el sentido literal de “potencia” (o δύνανμις), que significa “poder” o “capacidad”, así el “in potentia esse” es un estar “en capacidad” o “en posibilidad” o bien “un poder-ser”. Lo que “puede ser” no posee en sí mismo el poder de pasar a serlo, como ya lo hemos dicho. Por otra parte, su “poder ser” tiene una significación más profunda que no haya nada que le impide llegar a ser. Pero en “estar en posibilidad” existe ya un *ser* en un doble sentido: primero, una disposición o un estar orientado *al* ser que es designado como acto. Pero enseguida yaciertó *modo del ser*. Porque [54] “ser posible” no significa simplemente “no ser”. Si esto no fuera así, que el ser posible mismo no fuera ya un cierto modo de ser, entonces no tendría sentido hablar de “grados” de la “potencialidad”. Si se admitiera siempre *un único* significado del “ser”, y si acto y ser simplemente coincidieran, sería igualmente imposible decir que existe alguna cosa que sea más o menos acto y que se encuentre más cerca o más lejos del primer ser.

Así nosotros llegamos a distinguir *grados del ser*, y a comprender *acto* y *potencia* como *modos del ser*. El paso de la potencia al acto o bien, como podemos decirlo ahora, del *ser posible* al *ser real*, es un paso de un modo del ser a otro, y precisamente de un modo inferior a un modo superior. Pero también en el interior del ser posible y del ser real hay todavía más grados. Sólo así es comprensible el discurso de un “acto puro” y parece evidente que el acto puro debe designar al ser *supremo*. Según nuestras consideraciones precedentes, el sentido de los términos “acto” y “potencia” no ha sido agotado. Pero provisionalmente permaneceremos en el significado que hemos obtenido.

Lo que no hemos conseguido hasta el presente es una cierta comprensión de las *palabras*. Vamos a considerarlas ahora con un sentido preciso, bien definido. ¿Pero tenemos ya una comprensión y suficiente de lo que se trata? El ciego al escuchar hablar de rojo, azul y verde, no percibe más que palabras desprovistas de sentido para él; sabe que se refieren a diferentes colores, pero no *conoce* los colores. ¿Conocemos ahora más acerca de acto y de potencia de lo que el ciego conoce acerca de los colores? Probablemente un poco más. La diferencia entre posibilidad y realidad es bastante clara. Ciertamente, los matices más sutiles presentan para nosotros algunas dificultades; y de todas maneras nos encontramos todavía [55] alejados de lo que se

entiende por acto y potencia en cuanto a grados o modos del ser. *¿Hay un camino para acercarse más a esta cuestión?*

§ 2. EL HECHO DEL PROPIO SER COMO PUNTO DE PARTIDA PARA LA INVESTIGACIÓN

Al que no está familiarizado con el pensamiento medieval, los diversos objetos presentados por santo Tomás en su investigación sobre el ser le pueden parecer lejanos y fuera de su alcance: Dios y los ángeles, ¿qué sabemos nosotros de ellos y de dónde podríamos saberlo? “[...] los querubines y los serafines [...] los creemos ausentes, según la palabra que nos anuncia o nos habla de ciertas potencias celestes”¹⁰³. Pero hay algo que nos es cercano de otra manera y tan cercano que no se nos puede escapar.

Cada vez que el espíritu humano, en su búsqueda de la verdad, ha partido de un punto indudable, se ha encontrado con este hecho inevitablemente cercano: *el hecho del propio ser*. “[...] de todo lo que sabemos, ¿qué conocemos de la misma manera que sabemos que vivimos? En este saber no tememos ser engañados por ninguna apariencia de la verdad, puesto que es seguro que incluso aquel que se engaña, vive”. En este punto estamos exentos de toda ilusión de los sentidos.

“[...] porque esto no se ve con los ojos del cerupo. Conocemos por una ciencia muy íntima nuestro vivir, y en esto no puede un académico objetar: ‘quizás duermes y lo ingoras’ [...] Todo el que está cierto de la ciencia de su vida no dice: ‘sé que estoy despierto’, sino: ‘sé que vivo’. Ora duerma, ora esté despierto, vive”¹⁰⁴.

[56] Descartes, al tratar en sus “Meditaciones de prima philosophia” de construir de nuevo una filosofía como ciencia de solvencia sobre una base indubitable y segura, comenzó con la famosa *duda universal*. Rechazó todo aquello de lo que se puede dudar, en cuanto sometido al engaño. Le quedó como residuo del cual no podía dudar *el hecho mismo de dudar*, y después, de una manera más general, *el mismo hecho de pensar*, y en el pensar *el ser*: *cogito, sum*.

¹⁰³* AGUSTINUS, *De Trinitate*, X, 3 [?].

¹⁰⁴* AGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 12. (P. E. Przywara, S.J., *Augustinus*, Hegner, Leipzig, 1934, p. 120) [*Obras de San Agustín*, Tomo V: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid, 1948, pp. 875-877]

De una manera semejante, Edmund *Husserl*, en sus esfuerzos de fundar el método fenomenológico, exigió la *suspensión de juicio* (ἐποχή) frente a todo lo que aceptamos simplemente y sin prejuicios en “actitud natural”, en cuanto hombres que viven en el mundo de nuestra experiencia: *frente a la existencia global del mundo natural y frente a la validez de la ciencia existente*¹⁰⁵.

Queda como campo de investigación la *conciencia* en el sentido de la *vida-del-yo*: yo puedo dejar indeciso el hecho de si la *cosa* percibida por mis sentidos realmente existe o no, —pero la *percepción*, en cuanto tal, no se puede borrar; puedo dudar de que la conclusión sacada por mí sea correcta— pero el pensamiento que resulta de las conclusiones es un hecho indudable; de la misma manera, es innegable todo lo que yo deseo y quiero, mis sueños y mis esperanzas, mis alegrías y mis tristezas, en una palabra, todo aquello en que *yo vivo y soy*, lo que se da como el se, consciente de sí mismo. Porque donde quiera —en la “vida” de Agustín, en el “yo pienso” de Descartes, en el “ser consciente” o en el [57] “vivenciar” de Husserl—, donde quiera se encuentra un “yo soy”. Esto no está sacado o deducido como la fórmula “cogito, ergo sum” parece indicarlo, sino hallamos de modo inmediato: pensando, sintiendo, queriendo o de cualquier modo movido por el espíritu *soy yo*, y *soy* consciente de este ser.

Esta certeza del propio ser es, en cierto sentido, el *conocimiento más originario*; no el primero *temporalmente*, porque la “actitud natural” del hombre está ante todo dirigida al mundo exterior, y necesita mucho tiempo para encontrarse a sí mismo; *no* es tampoco en el sentido de un *principio*, del cual se podrían deducir lógicamente todas las otras verdades o según el cual se podrían deducir, como con un patrón, todas las demás verdades, sino en el sentido de lo que me está más cerca, es inseparable de mí y constituye un punto de partida detrás del cual es imposible ir más atrás.

Esta certeza de ser es una certeza “no reflexionada”, es decir, se encuentra antes de todo pensamiento “vuelto atrás”, con el cual el espíritu sale de la actitud originaria de su vida orientada hacia los objetos a fin de considerarse a sí mismo. Sin embargo, cuando en el curso de tal retorno el espíritu se sumerge en el simple hecho de su ser, éste le sugiere una triple pregunta: ¿qué es el ser del cual estoy

105* Véanse *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Niemeyer, Halle, 1913) pp. 48 y ss.; y *Méditations cartésiennes* (Collin, París, 1931) pp. 16 y ss.; la obra es una traducción de las conferencias dadas por Husserl en París en 1929.

consciente?, ¿qué es el yo que es consciente de su ser?, ¿qué es el movimiento espiritual en el cual me encuentro, y en el que estoy consciente de sí y del movimiento?

Cuando me vuelvo hacia el ser, éste manifiesta, tal como es en sí mismo, un doble rostro: el del ser y el del no-ser¹⁰⁶. El “yo soy” no resiste la mirada. El “en que yo soy”¹⁰⁷ es siempre [58] un otro; y como el ser y el movimiento espiritual no están separados, puesto que yo estoy “allí”, el ser también es siempre diferente; el ser “de antes” ha pasado y ha cedido su lugar al ser de “ahora”. El ser, del que soy consciente en cuanto que es mi propio ser, es separable de la temporalidad. En cuanto ser “actual”, es decir, en cuanto ser presente, efectivo, concreto, es un “ahora” entre un “no más” y un “todavía no”. Pero en cuanto en su carácter fluyente se divide en ser y en no-ser, se nos revela *la idea del ser puro*, que no contiene nada de no-ser, en el que no existe ningún ya “no-más” y ningún “todavía-no”; no es temporal sino *eterno*.

Así el ser eterno y el ser temporal, el inmutable y el mutable, e igualmente el no-ser son ideas que el espíritu descubre en sí mismo; no están tomadas de otra parte. Una filosofía, que parte del conocimiento natural, tiene aquí un punto de partida legítimo¹⁰⁸. También la *analogia entis*, considerada como la relación entre el ser temporal y el ser eterno, se manifiesta ya en este punto de partida. Desde el momento en que es, el “ser actual” es algo parecido a un modo de ser sin más, al ser pleno que no conoce cambios en el tiempo. Pero puesto que es solamente para un momento, tampoco es en ese momento pleno ser; su fragilidad se encuentra ya en el ser momentáneo; este mismo sólo es un “analogon” del ser eterno, el cual es inmutable y por esta razón es el ser pleno en cada instante; esto es, el ser temporal es una “image”ⁿ que tiene [59] semejanza con el arquetipo, pero que ofrece más desemejanza¹⁰⁹.

106* H. Conrad-Martius analizó con gran ahínco en su tratado “Die Zeit” (Philosoph. Anzeiger II, 2 y 4, 1927-1928) la fragilidad del ser temporal y su relación con el ser eterno.

107* Husserl lo llama “acto”, pero siendo así que partimos del concepto escolástico del acto y que buscamos sus fundamentos objetivos, ignorando por otra parte en qué relación recíproca se encuentran el concepto fenomenológico y el concepto escolástico, es preferible evitar por el momento esta expresión y emplear en su lugar la de “movimiento espiritual”.

108* En este lugar dejamos de lado la cuestión sobre si es el único posible.

109* “... inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda” (IV Concilio de Letrán, 1215, Dz. 432 [806]).

§ 3. EL PROPIO SER COMO ACTUAL Y POTENCIAL. TEMPORALIDAD

No tenemos que ocuparnos aquí de la cuestión de saber si de la relación entre el ser temporal y el ser eterno debemos deducir una relación de origen entre los dos o si tal relación ya ha sido dada inmediatamente, como la relación entre los nombres de "creador" y "criatura"¹¹⁰.

Se trata en primer lugar de agotar el hecho en el punto de partida. Con la idea del ser y del no ser, descubrimos al mismo tiempo la de *actualidad*. El ser que se nos mostró era *presente-real*; por eso también podemos decir (porque el ser, que consideramos, es la vida-del-yo): un ser *plenamente vivo*.

Sin embargo, con esto el hecho todavía no queda completamente descrito. Lo que era, pero ya no es, lo que será, pero no es todavía, no es simplemente nada. El ser pasado y el ser futuro no significa simplemente no-ser. Esto no quiere decir únicamente que el pasado y el futuro poseen un ser según conocimiento en la memoria y en la expectativa, un *esse in intellectu* (sive in memoria). El ser presente-real del momento mismo no es *pensable* como subsistente sólo para sí mismo, del mismo modo que no se puede imaginar el punto fuera de la línea y el momento mismo sin una duración temporal -, {y si consideramos en el modo de la conciencia, se *da* como una cosa que, saliendo de la oscuridad, pasa un rayo de luz, para después hundirse en la oscuridad; o como la cresta de una ola que pertenece a una corriente; todas estas imágenes describen un ser que es permanente pero que no es actual a lo largo de toda su duración. ¿Cómo comprenderlo? En lo que yo soy ahora, hay algo que yo no soy actual, pero que lo será en el futuro. Lo que yo soy ahora en el estado de actualidad, lo era ya antes, pero sin serlo en el estado de actualidad. Mi ser presente contiene la *posibilidad* de un ser actual futuro y presupone una posibilidad en mi ser precedente. Mi ser presente es actual y potencial, real y posible al mismo tiempo, y en la medida en que es real, es la realización de una posibilidad que ya existía antes. La actualidad y la potencialidad están contenidos como modos de ser en el simple hecho de ser y deben ser deducidas de él.

La potencialidad que puede pasar a ser actualidad, cuya finalidad, de hecho, es pasar a ser actualidad, no es no-ser. Es algo entre ser y no-ser, o bien ser y no-ser simultáneamente. La alegría que acaba de invadirme pero que está declinando, ya no puede ser llamada plenamente

110* Véanse pp. 666ss.

mente vivo, mas, por otra parte, no ha desaparecido ni ha sido olvidada, no es como si no hubiera existido jamás. Está ahí, pero de una manera debilitada de ser en comparación con su plena vitalidad. Así, hay diferentes grados: lo que es en el presente, pero que no es plenamente-vivo; es lo que, antes fue plenamente vivo, pero que ya no lo es, en cuanto que de nuevo del presente modo de ser pueda pasar al modo de ser de plena vida; en fin, lo que será plenamente vivo en el porvenir, siempre y cuando posea, en la duración temporal anterior, el modo de ser preparatorio al desarrollo futuro} ¹¹¹.

Es necesario señalar que los modos de ser susceptibles de ser transformados, en los cuales yo "todavía" soy lo que era antes, y en los cuales soy "ya" lo que seré en el porvenir, pertenecen ambos a mi ser *presente*: mi ser pasado y mi ser futuro, *como tal*, es completamente [60] nulo: yo *soy ahora*, no antes, ni más tarde.

Sólo por el hecho de que en el recuerdo y en la expectativa conservo espiritualmente mi pasado y mi futuro dentro de un cierto ámbito, no rígidamente delimitado, crece en mí la *imagen* de un pasado y de un porvenir repletos de un ser permanente, es decir, de una *extensión de existencia*, mientras que de hecho mi ser se encuentra como sobre el filo de una navaja.

Hedwig Conrad-Martius expresó con gran precisión la diferencia entre la extensión fenomenológica de existencia y de facto la actualidad concreta ¹¹². Dentro del tiempo no hay dimensión en la que alguna cosa existente pudiera sumergir de manera que lo existente "esté aún contenido de algún modo" y, de la misma manera, no existe dimensión que deje salir de sí misma lo que, conteniéndolo ya anteriormente, deba llegar a existir y que realmente llegue a existir. El

111 Estos párrafos que hemos colocado entre { ... } han sido puestos en texto por los editores alemanes sin dar ninguna explicación; sin embargo, en las pruebas definitivas de imprenta, que fueron corregidas por Edith misma, no existen estos párrafos; aunque sí los hallamos en el texto autógrafo de Edith (p. 58). Supongo que los editores alemanes habrán interpretado que esa página (folio escrito a máquina) se les pasó de alto a los trabajadores de la imprenta, ya que se trata de un folio mecanografiado y corregido por Edith misma (esto es, texto preparado para la imprenta); posiblemente los editores alemanes pensaron que también a Edith se le escapó este error de la imprenta; todo esto parece muy posible; aunque, por otra parte, no está claro el asunto; razón por la cual también nosotros damos dichos párrafos en texto con los mencionados signos y con esta nota aclaratoria.

112* Véase "Die Zeit", en: Philosophischer Anzeiger, Jahrgang II. 1927/1928, cuaderno 2, pp. 170 y ss.; cuaderno 4, p. 387. H. Conrad-Martius limita el significado de la expresión "actualidad" al "contacto existencial" puntual y por lo tanto no habla de actualidad con respecto al ser eterno.

pasado y el porvenir no ofrecen en verdad lo que parecen ser y ofrecer de forma intuitiva-fenomenal"¹¹³. Aquí se revela todo el misterio del *tiempo* y del ser *temporal* como tal. El momento presente es imposible sin un pasado y sin un futuro, pero el pasado y el futuro no están fijos, no son recipientes en los cuales se podría conservar alguna cosa y retirarla después: no esconden ningún ser permanente. La peculiaridad del ser permanente no se puede entender a partir del tiempo, sino al revés el tiempo se entiende a partir de la actualidad concreta. El "lugar óntico del nacimiento del tiempo" se encuentra "en la presencialidad plenamente actual"; en efecto "la existencia actual [...] es un simple contacto con el ser en un punto"¹¹⁴, [61] una cosa dada y al mismo tiempo "en cuanto cosa dada, es quitada", un "suspensión entre no-ser y ser"¹¹⁵.

Lo que nos parece como un ser permanente es un *pasar continuado* del lugar de contacto. Es el "movimiento originario existencial" el que crea el tiempo como su "espacio". En el "punto de contacto existencial" *hay* tiempo. Y precisamente en cuanto "presente"¹¹⁶. "El tiempo es *simplemente* el presente que pasa por el punto de contacto existencial". El pasado y el futuro no están presupuestos por el presente, pero están constituidos "con el presente y en relación con él", en virtud del surgir de la nada y del hundirse en la nada, que pertenece al movimiento originario como "dimensiones formales vacías"¹¹⁷.

El movimiento originario es el "movimiento hacia dentro del ser, y en oposición a la nada"; o hacia el interior de sí mismo (hacia lo que se establece), saliendo de la nada. En *este* sentido ser es un "devenir y así sigue siempre, no se convertirá jamás en un ser (en reposo)". Este ser tiene la necesidad del tiempo. La "posición", que siempre debe renovarse, pone necesariamente una dimensión formal en la que ella *encuentra* siempre un lugar; implica actualidad o presencia en sentido expresivo: como el lugar o puesto del acto de posición que se está realizando¹¹⁸.

"El presente está 'allí' en donde se realiza el acto óntico originario. Este lugar no puede ser más que un punto, jamás una extensión [...] El presente hace continuamente irrupción en la nada [...] La actua-

113* Ibid., pp. 172 y ss.

114* Ibid., pp. 154 y, ss.

115* Ibid., p. 157.

116* Ibid., p. 166.

117* Ibid., p. 167.

118* Ibid., p. 346.

lidad está [...] avanzada como debe hacerlo constitutivamente. Pero esto *quiere decir* que ha llegado ahora a un nuevo lugar y que el antiguo ya no es válido. La dimensión del tiempo, en efecto, no es nada *fuera* [62] de esta progresión de la actualidad"¹¹⁹.

Su punto cardinal fijo es el *presente que pasa*. El tiempo es incapaz de crear una posesión de la existencia, una extensión del presente, "puesto que la posición temporal es la forma de existencia de lo existente, que no existe esencialmente sino sólo de hecho; porque lo que existe sólo de hecho no puede, por principio [...] llegar por sí mismo a una posición del ser en sí definitiva ni a una verdadera posesión de la existencia"¹²⁰.

Estas afirmaciones fundamentales nos llevan más allá de lo que se quiere tratar aquí, a saber, el contraste de actualidad y potencialidad en nuestra vida del yo. Ésta se nos ha revelado como algo temporal, es decir, como una actualidad concreta, que continuamente emerge a la luz de modo siempre nuevo.

Pero esta actualidad misma no es pura: en mi presente concreto hay al mismo tiempo el actual y el potencial; yo no soy todo lo que soy en el presente de la misma manera. A fin de aclarar lo que se debe entender por "actualidad pura", debemos contraponer un ente, en el cual coexisten potencialidad y actualidad en la forma expuesta, a otro ente en el que esta oposición ha sido eliminada; con esto anticipamos de nuevo lo que nos mostrarán ulteriores investigaciones¹²¹.

Lo que *hace* un hombre es la realización de lo que *puede*; y lo que él puede es la expresión *de lo que él es*: en el hecho de que sus facultades se actualicen en su hacer, su *esencia* llega al máximo *desarrollo del ser*. [63] Lo que aquí se nos muestra separadamente es uno en Dios. Así como todo su poder de hecho está realizado, así toda su esencia es eterna, inmutable en el nivel más elevado del ser, su *ser* es su *esencia*: Dios es "el que es"; éste es el nombre con el cual se designó Él mismo¹²², y este nombre, según Agustín, expresa de la mejor

119* Ibid., p. 348.

120* Ibid., p. 349.

121* Es necesario señalar aquí una vez más qué en esta exposición empleamos el término "actualidad" en un sentido algo diferente al de H. Conrad-Martius en las ahora presentadas explicaciones. Para nosotros, actualidad significa la cima del ser como tal. Por eso podemos *también*, y hasta de *manera excelente* hablar de la actualidad en Dios, mientras que para H. Conrad-Martius el "pasar" determina el concepto de actualidad.

122* Ex 3, 14.

forma lo que Él es¹²³. A la unidad perfecta del ser divino se contraponen el estado de fragilidad y escisión del ser creado. Pero a pesar del abismo entre los dos existe sin embargo algo en común que nos permite hablar de *ser* en los dos casos.

Todo lo que existe es, en cuanto existe, algo según el modo del ser divino. Pero todo ser, a excepción del ser divino, está mezclado con algo de no-ser. Y esto tiene sus consecuencias en todo *lo que* es. Dios es el *actus purus*. El ser ilimitado es el ser puramente actual. En cuanto mayor es la "participación de ser" de una criatura, tanto más grande es también su actualidad. Mientras exista, algo de lo que él es es actual, pero nunca es todo. De lo que es puede ser más o menos actual, y lo que es actual puede serlo en mayor o menor grado. Por lo tanto hay diferencias de actualidad según su extensión y su grado. Lo que existe sin ser actual es potencial; y la potencialidad reviste rasgos diferentes según el grado y la extensión. Tal es la *potencialidad* de las criaturas. La actualidad y la potencialidad, así entendidas, son *modos de ser*: actualidad pura del ser divino, modos de ser de las criaturas representan mezclas con grados de actualidad y potencialidad diferentes (lo que quiere decir al mismo tiempo mezclas de ser y de no-ser). Potencialidad pura se designa como un modo de ser de la materia pura; por lo tanto, [64] como esta última misma de hecho no existe. Para Dios, la potencialidad, tomada en este sentido, no existe. *in potentia esse*, *in actu esse*: son modos de ser de las cosas finitas. Dios está necesariamente *in actu*.

Acabamos de hablar del *ser actual* y del *ser potencial* (presente-real y posible, plenamente vivo y debilitado); además de *actualidad* y de *potencialidad* (realidad y posibilidad). También en la doctrina de Tomás de Aquino se hablaba de "*in actu esse*", "*in potentia esse*", de "*actualitas*" y "*potentialitas*". ¿Acaso estos pares de conceptos son entre sí simplemente equivalentes "*acto*" y "*potencia*"? Tomás dice que el que recibe el ser está "*en potencia*" en relación con el ser que recibe, pero considera al ser mismo como *acto* (sin embargo, el "*ser*" era considerado en un excelente sentido del ser real o acabado). Por el contrario, "*potencia*", en el sentido estricto, no es "*ser posible*", sino "*posibilidad de ser*" u orientación hacia el ser real.

Lo que es realmente o lo que puede llegar a ser está "*in actu*" o "*in potentia*", actual o potencial. Ser actual y ser potencial, ser real y ser posible expresan, pues, *los modos de ser de algo* que se asume en

123 De Trinitate, I, 1.

ellos. *Acto* y *potencia* son nombres para modos de ser en sí, e independientemente de lo que ellos implican. Por eso podemos decir: *ser en perfección* o *ser real*¹²⁴ y *grado preliminar hacia el ser*. “Potencialidad” y “actualidad” (posibilidad y realidad) designan los *modos de ser de algo en general*, esto es, sin atribuirlos a un ente determinado.

[65] La distinción de modos de ser podría ahora estar clara. Pero en lo que respecta a los modos de ser, se precisa todavía más explicación reflexionando lo que se implica en los diferentes modos de ser.

§ 4. UNIDADES DE VIVENCIAS Y SU MODO DE SER; DEVENIR Y SER

Mi pensar, el reflexionar sobre la cuestión del ser, está ahora en mí presente y real. Por esto no ha comenzado en este momento, este hecho “dura” ya mucho, y durará todavía más hasta que sea reemplazado por otra actividad intelectual o interrumpido por una repentina “impresión externa”. Durante todo el tiempo de su duración forma un todo que se construye en el tiempo. La psicología moderna y la fenomenología llaman a este modo un “acto” de pensamiento, y la escolástica hace uso también de este término; sin embargo, ya que este significado es diferente a aquel que se trata de dilucidar ahora, preferimos designarlo por algún otro nombre. La expresión “movimiento espiritual”, empleada anteriormente, no sería muy adecuada respecto al pensamiento, ya que estamos habituados a entender por “movimiento” algo espontáneo y no un hacer libre.

Escogemos entonces la expresión “unidad de vivencia”¹²⁵ y por ella entenderemos, en general, un todo que se construye en la vida consciente del yo en una duración y que “llena” esta última. Aquí no importa si se trata de un hacer libre [66] o de un suceso espontáneo, y cual sea en general el contenido de la vivencia.

124* Aquí es necesario tener en cuenta que el ser pleno es sólo el acto *puro*; dentro del ser *real*, hay todavía diferentes grados (véase p. 652).

125* Es una expresión usual en la fenomenología. Respecto a la “vivencia” no hay que entender – como en algunas conexiones en el lenguaje acostumbrado – algo especial importante o significativo, algo que impacta al alma en su profundidad, sino simplemente una unidad de tiempo que nace en la vida del yo.

El pensar, en el que yo ahora vivo, es una unidad de vivencia diferente al de hace algunas horas sobre el mismo objeto. La "presente" unidad de vivencia ha comenzado hace algunos minutos, la "pasada" fue interrumpida y, mientras tanto entra por medio toda una serie de unidades de vivencias. La "presente" se distingue de la "pasada" como "actual". Sin embargo, examinándola más de cerca, resulta que esta llamada unidad "actual" no es actual como un todo. Estrictamente hablando, plenamente viva sólo se realiza en este moento; pero el ahora es un momento indivisible, lo que lo llena "cae" inmediatamente después "en el pasado", y cada nuevo ahora queda llena de una nueva vida.

Sin embargo, aquí nos encontramos con una gran dificultad. Si el ser temporal pasa siempre e inmediatamente al no-ser, si en el pasado nada puede "estar y permanecer" ¿para qué hablar de unidades de duración? ¿Cómo puede surgir una unidad que sobrepasa al momento? La vida del yo nos parece ser una vida que va continuamente del pasado hacia el futuro; en que continuamente lo potencial se hace actual y lo que es actual vuelve a caer en la potencialidad, o bien, lo que no es aún plenamente vivo alcanza gran vitalidad y la vida llena se convierte en la "vida vivida". Lo plenamente vivo es lo "presente", lo "vivido" es "pasado", lo que todavía no es vivo es "futuro".

¿Podemos hablar ahora de una unidad de duración que —en cuanto *ente*— parte del pasado atraviesa el momento presente y se extiende hasta el futuro para llenar así un "periodo"? Esto es imposible si nos atenemos a lo que hemos dicho del ser temporal. Sin embargo, admitimos siempre tales unidades de duración [67] y hasta entendemos por "presente" no solamente el momento central y por "pasado" lo que le precede y sigue dentro de una permanente unidad de vivencia, sino que llamamos enteras unidades de duración —una reflexión, un temor o una alegría— presentes, pasadas o futuras.

Así se designa como pasada una unidad de vivencias que como un todo es "traspuesto en pasado" y no se construye más en un proceso vivo, como futura una unidad que no ha alcanzado todavía el culmen del presente; pero como presente, una unidad que no es todavía enteramente viva en toda su extensión sino que se encuentra en el estado de devenir y que en cualquier momento llega al culmen de la vitalidad. Dicho esto, sabemos ya que no puede "ser" algo ni en el pasado ni en el futuro. En estos dos casos, no "hay" más que lugares vacíos, que ya han sido recorridos o que serán recorridos. Toda "plenitud" no

pertenece más que al momento presente. Sin embargo esas expresiones engañosas del lenguaje poseen un fundamento objetivo.

Con todo, existe algo como alegría, temor, etc., y precisamente en tanto que son unidades que deben construirse en el curso de un movimiento y necesita además tiempo. Este movimiento es mi vida o mi ser vivo. Lo que se construye aquí yo lo englobo cada vez a partir del momento presente en el cual yo estoy vivo; nada de eso "está" en el pasado.

Todo lo que existe todavía, de lo que yo era, está en mí y conmigo en el momento presente. ¿Pero dónde están esas unidades, si no en el tiempo? En pocas palabras, ¿como qué tenemos que considerarlas? Pronto hablaremos de esto. Provisionalmente retengamos esto: mi ser es un movimiento permanente, un ser fugaz y en el sentido más estricto *pasajero*; la más clara contraposición al ser *eterno, inmutablemente presente*. Se comprende que los antiguos pensadores griegos [68] se ocuparan tanto por esta contraposición y que les fuera imposible dar el mismo nombre a estas dos clases opuestas de seres; así, Heráclito¹²⁶ comparó el *ser verdadero* con un fluir continuo, o más bien, únicamente como ser real un *devenir*, mientras que Parménides¹²⁷ admitía para el ser verdadero sólo el eterno-inmutable y consideraba el mundo del devenir como el mundo de la apariencia. *Devenir y ser*: ¿no se rompe también para nosotros la unidad del ente con el reconocimiento de esta contraposición? Y sin embargo, este abismo abierto no debe turbar nuestra mirada cuando se dirige hacia la totalidad que conocemos bajo el nombre de *analogía entis* (concordancia del ser en todo ente, pero concordancia a la cual corresponde una mayor no-concordancia). El devenir no puede ser separado del ser, esto es, del auténtico y verdadero ser, del ser en el pleno sentido de la palabra. El mismo no puede ser el auténtico y verdadero ser, puesto que, según su significado, es un *tránsito al ser*. Pero en cuanto tal no puede ser determinado por otra cosa más que por el ser. Si se quisiera negar la posibilidad de un ser diferente del devenir, entonces habría que negar también la posibilidad del devenir, y se llegaría a la nada. Así el constante devenir y el pasar continuo, tal como lo experimentamos en nosotros,

126 Heráclito de Éfeso (c. 544-483 a. d. C.), filósofo griego; sólo han quedado fragmento de su obras *Sobre la naturaleza*.

127 Parménides, filósofo griego, natural de Elea (c. 540-480 a.d.C.), puso en el centro de su filosofía el concepto de una no devenida e imperecedera sustancia, el concepto del "ente"; todo cambio es sólo subjetivo. Se conservó su obra poética *Sobre la naturaleza*.

muestra constantemente que va más allá de sí mismo. Tiende hacia el ser (esto sólo es, naturalmente, una descripción metafórica), pero no llega a él más que por momentos. Así nuestro "ser", que es un continuo devenir y pasar, y que se presenta siempre como algo en camino hacia el ser verdadero, nos revela la *idea del ser verdadero*, del *acto puro*, perfecto y eternamente inmutable. Todavía no queremos preguntarnos si al mismo tiempo rozamos el ser verdadero en cuanto *realidad* y nos damos cuenta de nuestra relación real con él?

[69]

§ 5. ESTRUCTURA Y CONDICIONES DE SER DE LA UNIDAD DE VIVENCIA

Sigamos examinando las unidades de duración que se designan como "presentes". es decir, en estado de devenir vivo. Gracias a que una parte de ellas alcanza constantemente la cima del ser, aunque no sea más que por un instante, el todo toma parte en el ser y se presenta como presente-real, como "algo actual". Lo que tiene este carácter de lo presente-real y lo pierde, tan pronto como está terminado y "retrocede hacia el pasado" en cuanto un "todo" — esto es, como algo que *era*, pero que ya no es, puede ser tenido ante los ojos —, hay que distinguirlo de este carácter, de su modo de ser. Nosotros lo llamamos *el contenido de la vivencia*.

El contenido determina esencialmente —pero no en exclusión— la *unidad* de la hechura o formación. La alegría provocada por una buena noticia representa una tal unidad. Presupone la percepción comprendida del mensaje y el conocimiento de su agradabilidad; pero este conocimiento no pertenece a la unidad de la alegría en cuanto tal. Es posible que yo sepa la noticia ya desde hace algún tiempo antes de comenzar a alegrarme. O bien, no había captado su significado al principio, o bien, al darme cuenta de su agradabilidad, estaba de tal manera preocupado por otras cosas que no podía alegrarme. La vivencia del contenido "alegría" está condicionada por dos factores: por el "objeto" y por el "yo". El objeto —en este caso el contenido de la noticia—¹²⁸ no pertenece como "parte" de la alegría en cuanto al contenido de vivencia, pero sí pertenece la *dirección* hacia el objeto forma parte de ella (la "intención", [70] según el lenguaje de los fenomenó-

128* Supongo que la alegría se refiere a lo que se me comunica y no al hecho de la comunicación, lo que en sí sería también posible.

logos); el carácter particular de la alegría, en razón de su objeto, pertenece a su consistencia y es “intencional”, esto es, como algo “dado a indicar por ella” pertenece también el objeto a ella. El todo de la unidad de vivencia, que es “esta alegría”, termina cuando ya no me alegro o cuando “una nueva” alegría en mí es provocada por otro motivo. También el “yo” participa, de diferentes maneras, de la unidad de vivencia. Si yo digo: “reconozco bien que esto es una cosa alegre, pero no estoy en condiciones de alegrarme”, entonces el yo no puede ser separado ni del “reconocimiento” vivido ni del experimentado “no-estar-en-condiciones de”. Yo no puedo experimentar nada sin que el “yo” esté presente en cuanto participante de la experiencia. Pero, ¿qué clase de “yo” es éste? Si yo trato de buscar la razón por la que yo no puedo alegrarme, me es quizás posible constatar que una gran preocupación me acapara demasiado hasta el punto de no dejar ya lugar a la alegría.

Pero también es posible que yo sienta sencillamente mi incapacidad, sin poder indicar la razón de ello. Sin embargo, estoy convencido de que la causa “depende de mí”, el hecho de que hay un motivo “en mí”, que no puedo descubrir. Existe entonces “en mí” cierta cosa –y hasta varias– que no me es desconocida. En ese sentido el yo no pertenece al contenido de vivencia; está más allá de la vivencia, en modo similar, aunque no del todo idéntico como el objeto, al que se orienta la vivencia. Husserl designa a la vez el objeto y el “yo psíquico” como *trascendentes*¹²⁹.

[71]

§ 6. EL “YO PURO” Y SUS MODOS DE SER

Por contraposición a este yo escondido tras la vivencia inmediatamente consciente llama él a lo inmediatamente consciente en la vivencia “yo puro”. Provisionalmente, no se tratará más que de éste, en cuanto que nos limitaremos al campo de lo inmediatamente consciente, del que nos es cercano y del que no nos podemos separar¹³⁰.

129* Éste es un uso del término diferente al uso tradicional, según el cual *trascendente* es lo que supera nuestra experiencia. En el sentido de Husserl los objetos de la experiencia son trascendentes, a excepción de lo *immanente*, es decir, lo perteneciente al componente de la conciencia misma.

130* Los fenomenólogos lo llaman la “esfera inminente”.

Husserl, al referirse a este consciente inmediato, dice que no tiene ningún contenido y que no puede describirsele: es un “yo puro y nada más”¹³¹. Esto quiere decir que se trata del yo presente que vive en cada “yo percibo”, “yo pienso”, “yo concluyo”, “yo me alegro”, “yo deseo”, etc., y de esta u otra manera especial está orientado hacia lo percibido, pensado, deseado, etc. Aquí, podemos dejar abierta la cuestión sobre si la “pureza” del yo puro realmente habría que entender que en sí – en cuanto al contenido – no sea algo articulado de uno u otro modo, y que por eso se distinga de los demás únicamente por la diferencia del número.

En primer lugar importa ver que el yo vive en cada vivencia y que no se puede eliminar de ella. Es inseparable del contenido vivencial, pero propiamente no debe ser considerado como una “parte” de este contenido. Sería más justo decir que cada vivencia le pertenece; el yo es lo que vive en cada vivencia; la corriente, en la cual se van formando siempre nuevas unidades de vivencia, es *su vida*.

Pero esto significa más que el hecho de que todos los contenidos de vivencia le pertenecen. El yo vive y la vida constituye su ser. Vive ahora en la alegría, poco después vivirá en el ansia, y más tarde nuevamente en una reflexión (generalmente vive simultáneamente en diversos contenidos de vivencia); la alegría se desvanece, el ansia pasa, el pensar cesa: pero el yo no pasa y no se termina, sino que está [72] vivo en cada ahora. Con esto no queremos decir que le corresponde una vida “eterna”¹³². No necesitamos preguntarnos si ha existido desde siempre y si será para siempre. Sólo debe quedar indicado que no comienza y no pasa como las unidades de vivencia, sino que es algo *vivo* y que su vida se llena de diferentes contenidos.

Nuevamente esto no significa que su vida sea un continente preparado que se llene lentamente de contenidos-, de hecho, ello mismo brota de nuevo a cada instante. Pero significa que *su ser es en cada momento presente-real, actual*. Así será algo menos enigmático el que los contenidos vivenciales consigo el ser real, aunque no lo rocen más que durante un instante en un solo punto. Verdaderamente, no se trata de su ser, en sí son incapaces de tener un ser real, sino que participan solamente del ser del yo en cuya vida penetran. *El yo* está, por lo tanto, en relación con aquello a lo cual debe el ser, con aquello del que

131* E. HUSSERL, *Ideen zu einer Phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, p. 160.

132* “Eterno” no en el sentido auténtico del ser puro que se halla por encima del tiempo, sino en el sentido vulgar de la no-finitud temporal.

y en el que asciende al ser, *un ente en sentido eminente*: en este caso no en el sentido de “cima del ser” en relación a sus “grados preliminares”, sino en el sentido de relación del que sostiene y del que es sostenido.

Sin embargo, antes de profundizar más en esta diferencia muy importante entre el que sostiene y lo sostenido, conviene aclarar la relación entre el yo con la cima del ser y sus grados preliminares (es decir, en relación a acto y a potencia). Según todo lo que hemos ya constatado, parece que el yo debería siempre ser actual, como si no pudiera jamás ser potencial. Por potencialidad no entendemos la sola posibilidad lógica del paso del no ser al ser, sino más bien un grado preliminar del ser, que es ya un modo [73] de ser. La posibilidad de salir de la nada y de entrar en la existencia, también es válida para el yo¹³³.

Pero parece imposible que el yo exista sin ser vivo, como una alegría pasada que posee un “ser no-vivo”. Si el yo no vive, no existe; y tampoco es un yo, sino una nada. En si es vacío y se encuentra lleno por los contenidos vivenciales; pero éstos reciben de él la vida. Sin embargo, parece como si se pudiera y debiera hablar de diferentes grados de vitalidad del yo. Para comprenderlo, es necesario examinar todavía más atentamente la vida específica del yo. Ya que cada contenido recibe la vida del yo y éste vive en todas las vivencias, por eso es comprensible que las unidades de vivencia —aunque siempre cerradas en sí mismas y separadas las unas de las otras a causa de sus diferentes contenidos— no se alinean como los eslabones de una cadena, el uno al lado del otro, sino que está autorizado tomar la expresión de Husserl: la *corriente de vivencia*. El yo siempre vivo pasa de un contenido a otro, de una vivencia a otra y así su vida es *una* vida que fluye. Pero partiendo del yo también hay que comprender que lo que “ya no es vivo”, lo “pasado” no está hundido simplemente en la nada, sino que continúa de otra manera modificada y que el “aún no-vivo”, el “futuro”, existe ya en cierta manera antes de llegar a ser vivo.

El yo no suelta inmediatamente lo que ha experimentado, sino lo retiene durante cierto tiempo¹³⁴; [74] de igual manera, se tiende a lo

133* Volveremos sobre este tema.

134* Husserl emplea los términos “retencional” y “protencional” para designar lo que viene del pasado o del futuro de esta manera “todavía” o “ya” en el presente. (Véanse sus cursos “Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins”, en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX, 1928, cuyos borradores fueron revisados por la autora en 1917 y 1918 para su publicación). En

que va a venir y trata de sujetarlo. E incluso, lo que no retiene firmemente por el momento, queda en cierta manera a su alcance. No es necesario aquí examinar la cuestión de saber si alguna cosa puede ser enteramente olvidada al punto de no poder "surgir" o "volver a la memoria". Es cierto que algunos sucesos muy lejanos, en los cuales no he pensado desde hace tiempo, pueden "hacerse presentes" en mi memoria; por ejemplo, la alegría que sentíamos de niños cuando nuestra madre volvía de un viaje. La representación puede suceder de muy distintas maneras. Una posibilidad es que yo sé solamente *el hecho de que* he sido feliz y la manera como yo me alegraba antes. Yo vivo ahora sabiendo que fui feliz en otro tiempo, y el hecho de haberme alegrado antes se convierte en el objeto de mi conocimiento. Pero la alegría, de la que sólo yo tengo conocimiento, no es una alegría viva, tampoco una alegría "representada vivamente"; el yo no vive en ella. También es posible que yo me "retrotraiga" en ese momento, que yo lo viva "por así decir" en espera del reencuentro, que luego yo viva una vez más punto por punto la alegría del reencuentro. Pero en este caso ¿qué hay ahora "vivo", realmente presente? Actualmente, yo rehago lo que se hizo antes. Es semejante al vivenciar empático de lo que experimenta actualmente *otra* persona a mi lado. Mientras la alegría de otro o la alegría de antes es únicamente re-vivenciada, ese re-vivenciar sólo es mi vida presente, pero la alegría no es plenamente viva; es "mi alegría anterior" o la [75] alegría que me es extraña, de la misma forma que la representación de lo que ya pasó queda atrás y no posee toda la vitalidad de mi alegría presente.

¿Qué pasa con el yo en este caso? Al ponerme en el pasado, ¿vivo el ahora o el instante pasado? ¿Mi yo presente vive en la alegría pasada? ¿O bien, la alegría pasada le pertenece a otro yo, un yo pasado, que en este caso sería un yo no-actual? En primer lugar, en lo que concierne al momento temporal: el yo, al parecer, vive al mismo tiempo el "ahora" y el "antes". Ahora, porque yo me transfiero *del* momento presente al momento pasado, sin dejar el presente. Antes, pues me "traspongo" *al* momento pasado y allí vivo. Sin embargo, ¿qué significa esto si consideramos que nada puede ser real en el pasado? Yo *soy* real sólo ahora y no puedo volver al lugar en donde antes era real. Pero yo espiritualmente tengo cogida la posición relativa a lo que una vez era real "allí" y a la distancia del presente (distancia no rigurosa-

estos nombres destaca que pasado y futuro son "retenidos" por el presente ahora. No debe malinterpretarse la imagen de la "corriente" como si "estuviera" detrás de mí y delante de mí como algo al que puedo llegar, ya sea retrocediendo o avanzando.

mente limitada ni medida), y tengo la libertad de repetir ahora lo que era antes, naturalmente sólo en cuanto está en mí en una manera mudada, que llamamos "*potencial*". En verdad es, pues, imposible vivir al mismo tiempo ahora y entonces, lo pasado queda en el pasado. Solamente puedo repetir ahora *lo que* realmente existió antes, sabiendo que es la repetición de una cosa que pertenece al pasado. El entonces —es decir, el ahora de otro momento— no vuelve a ser por este hecho un ahora presente. Queda separado según la conciencia por la experimentada re-transposición, dicho de otra manera, por la búsqueda del pasado, por el contraste vivido entre la situación de un conjunto del presente y del pasado, y por el lapso entre [76] el antes y el ahora¹³⁵.

Yo no vuelvo a sentir una alegría pasada como una alegría presente, en cuanto que sólo la *revivo*. Es posible que mi yo presente se encuentre en el lugar del yo pasado y en su lugar reviva su vida. Yo sé bien que "entonces" vivía de otra manera la alegría que "ahora", en que revivo, pero ahí no hay un doble yo. No obstante, puede suceder que en la representación mi yo de entonces se me presente como un extraño y que viva su alegría como una alegría extraña. Mi yo, el yo vivo de ahora está junto al yo de entonces, el cual ahora ya no es vivo. Yo solamente sé que ello —o más bien yo— estaba vivo entonces.

En este caso, ¿nos encontramos delante de un yo potencial y estamos obligados a decir que el yo existe doblemente, una vez en cuanto actual y otra vez en cuanto potencial? Esto no correspondería a los hechos. El "yo pasado" es solamente una "imagen" de mi ser yo mismo, tal como yo era en otro tiempo vivo, y la imagen del yo no es un yo.

En fin, existe todavía la posibilidad de que la alegría pasada "reviva" en mí, que vuelva a ser alegría real, como en el caso que participando de una alegría ajena puede transformarse en alegría real propia. Precisamente porque en la "representación" se encuentra esta posibilidad de pasar a un presente vivo, el pasado es "potencial" en mí en sentido propio, su ser es un grado preliminar respecto a un renovado presente vivo, al que puede siempre pasar de nuevo.

Por tanto, el yo es siempre actual, es siempre vivo, presente y real. Por otra parte, le pertenece todo el fluir de vivencia, todo lo que se encuentra [77] "detrás de él" y "delante de él", donde alguna vez ha

135* Tenemos en cuenta que no se trata de propiamente de una "llenura", puesto que el pasado no se "está" donde estaba antes.

estado vivo o donde estará vivo. Precisamente a este todo llamamos "su vida". Y este todo, en cuanto todo, no es actual; sólo lo que está vivo en cada "ahora" es presente realidad. Por lo tanto, la vitalidad de yo no abarca todo lo que es suyo; es siempre vivo en la medida que existe, pero *su vitalidad no es la del acto puro* que abarca su ser entero; es *temporal* y progresa de un momento a otro.

A esto hay que agregar todavía la condición restrictiva siguiente, *mientras existe*. Lo hemos visto: el yo puede al mismo tiempo "volver hacia atrás" y abarcar con una mirada el fluir de su vida pasada o puede hacer revivir aquello. Entonces siempre se trata de *su vida anterior*, que la retoma. Pero obrando así no es libre de manera ilimitada. Encuentra en la corriente lagunas que no puede llenar. No encuentra nada que él pudiera re-presentar y en ciertos lapsos vacíos no se encuentra ni a sí misma. A veces se trata de "lagunas de memoria", otros pueden posiblemente ayudarle indicándole algo de su vida en tal época pasada, y quizás se acordará también de muchos hechos que había olvidado. Pero todavía hay otra cosa digna de considerarse: el dormir sin sueños, un desvanecimiento... ¿el yo *existía* durante este tiempo o experimentó una interrupción de su ser? Además, la corriente de vivencia para el yo-que-la-vive no se da ni en forma limitada ni en forma ilimitada.

Cuando mira a su pasado y va retrocediendo más y más, llega un momento en que ya no puede distinguir nada definido; "desaparece" todo. ¿Acaso esta nebulosidad continúa siempre? Ello mismo no llega a ningún comienzo. Algunos pueden darle testimonio del comienzo de su ser corporal. ¿El yo ha tenido igualmente un comienzo de su ser? Su experiencia inmediata [78] no le da ninguna respuesta sobre este punto, así como tampoco sobre su posible fin. En diferentes puntos de su ser se abre un vacío: ¿viene de la nada?, ¿va hacia la nada?, ¿el abismo de la nada puede abrirse bajo sus pies en cualquier momento? Qué débil nos parece de repente el ser del yo, del cual hemos dicho hace un momento que era el ente por excelencia¹³⁶ e, incluso, doblemente excelente: en cuanto *siempre vivo* frente a lo que ya no es vivo o a lo que no lo es todavía, y en cuanto que *soporta* frente a lo que es soportado, que le debe la cima de la vida.

No se puede dudar de esta doble distinción y, sin embargo, en ella también se manifiestan la impotencia y la debilidad del "ente por excelencia". Está siempre vivo en sí, pero no puede conservar cons-

136* Véase p. 659.

tanamente vivo aquello de lo cual tiene necesidad para vivir: su vida tiene necesidad de contenidos, sin contenidos está vacío y no es nada. Él da la vida a los contenidos, pero cada vez sólo por un instante para de nuevo hundirse en seguida. Permanecen "suyos" —en el modificado modo de ser de lo ya no vivo— pero no como esfera de dominio ilimitado.

Por otra parte, ¿de dónde le vienen los contenidos sin los que no es nada? Un ruido "penetra en mí", es algo que viene "de fuera", no brota del yo; lo que concierne al yo es solamente "el hecho de ser impactado" o "de percibir". Una alegría "surge en mí", proviene "de dentro", aunque represente generalmente la respuesta a algo que viene del exterior. ¿Qué significa, sin embargo, este "de dentro"? ¿La alegría proviene del yo "puro"? Si, con Husserl, entendemos por yo solamente lo que vive en cada "yo pienso", "yo sé", "yo quiero", etc., que es consciente de sí mismo en cuanto piensa, [79] sabe y quiere, entonces es necesario decir que la alegría proviene de una profundidad del más allá que se abre en el curso de la vivencia consciente de la alegría, sin llegar a ser transparente.

Así la vida consciente del yo depende, por sus contenidos, de un doble "más allá"¹³⁷, de un "mundo exterior" y de un "mundo interior" que se manifiestan en la vida consciente del yo, en esa esfera de ser que es inseparable del yo¹³⁸. Ahora bien, ¿qué pasa con la vida misma, de la que se ha dicho que se da a los contenidos mediante el yo? ¿El yo es una fuente de vida? Puesto que la vida es el *ser* del yo, esto significaría al mismo tiempo que tendría su *ser por sí mismo*. Pero obviamente esto no va de acuerdo con los rasgos particulares que hemos constatado en este ser, a saber: el misterio de su origen y su fin, las lagunas no colmadas de su propio pasado, la imposibilidad de llamar aquello que pertenece a este ser (contenidos) a la existencia por propio poder, y mantenerlo allí, y ante todo como *es* el yo mismo y como vivencia su propio ser.

Se encuentra como una cosa viva, como ser presente, y al mismo tiempo como proveniente de un pasado y prolongándose hacia un futuro: *el yo mismo y su ser están inevitablemente allí; es un "ser arrojado en la existencia"*¹³⁹. Pero esto es la mayor contraposición frente al dominio y a la autocomprensión de un *ser que es desde sí mismo*.

137* "Trascendencia" en el sentido que le da Husserl.

138* "Inmanencia" en el sentido que le da Husserl.

139* M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, p. 179.

El ser del yo es algo que vive de momento en momento. Y no puede "parar", puesto que huye "imparable". Así no llega jamás verdaderamente a poseerse a sí mismo. Por eso estamos obligados a designar al ser del yo, este presente continuamente cambiante, como una cosa [80] *recibida*. Está puesto *en la existencia* y allí está conservado de un instante al otro. De esta manera se da la posibilidad de un comienzo y un fin y también de la interrupción de su ser.

§ 7. EL SER DEL YO Y EL SER ETERNO

Ahora bien, ¿de dónde viene este ser recibido? Según lo que hemos establecido hasta ahora a propósito de la vida del yo, parecen ofrecerse diversas posibilidades. O bien el yo recibe su vida y sus contenidos de vivencias de los "mundos del más allá", y que se manifiestan por sus vivencias, del el mundo exterior o del mundo interior, o de los dos a la vez; o bien el yo debe su ser inmediatamente al ser puro que, eternamente inmutable, dueño de sí mismo, e inteligible por sí mismo y en sí. La segunda posibilidad no excluye la primera. Si el yo estuviera inmediatamente llamado al ser puro y permaneciera en éste, su vida podría depender del mundo exterior o del mundo interior (de los dos o de uno solo). Por el contrario, el hecho de recibir el ser independientemente del ser eterno es impensable, puesto que no hay nada fuera de éste que pueda estar realmente en posesión del ser. Todo lo finito es una cosa puesta-en-el-ser y conservada en el ser; por esta razón, incapaz de dar y de conservar el ser por sí mismo. Sin embargo, podremos solamente proseguir nuestro estudio sobre la relación entre el yo y los mundos del más allá, cuando hayamos eliminado la limitación del estudio al campo del ser al que pertenecemos inmediata e inseparablemente. ¿Podemos decir desde ahora, dentro de esos límites prescritos, algo sobre la relación con el ser puro?

Mi ser, tal como yo lo encuentro y tal como yo me encuentro en él, es un ser nulo; yo no existo por mí mismo y por mí mismo nada soy, me encuentro a cada instante ante la nada y [81] tengo que recibir el don del ser momento tras momento. Y sin embargo, este ser vano o nulo es *ser* y por eso toco a cada instante la plenitud del ser. Hemos dicho antes¹⁴⁰ que el devenir y el pasar, tal como lo encontra-

140* Véase p. 647.

mos en nosotros, nos revelan la *idea* del ser verdadero, del ser eterno e inmutable. Las unidades vivenciales cuyo ser es un devenir y un pasar tienen necesidad del yo para llegar a ser. Pero el ser que reciben por medio del yo no es eterno-e-inmutable; es más bien sólo este devenir y este pasar con cierto nivel de ser en el momento del paso del devenir al desaparecer. El yo parece estar más cerca del ser puro, puesto que no llega solamente por *un* solo momento a la cima del ser, sino que es conservado en el ser en *cada* instante: ciertamente, no en cuanto al ser sin cambio, sino en cuanto que posee un contenido de vida continuamente cambiante.

El yo puede llegar a la idea del ser eterno no solamente partiendo del devenir y del cesar de sus contenidos de vivencias, sino también partiendo de la particularidad de su ser que se prolonga de un instante a otro; retrocede con horror ante la nada y no exige solamente una continuación sin fin de su ser, sino también una posesión plena del ser: de un ser que podría abrazar todo su contenido en un presente sin cambio en lugar de ver constantemente desaparecer lo que acaba de llegar a la vida. Así se llega a la *idea de la plenitud*, borrando de su propio ser aquello, de lo cual él tiene conciencia como de una insuficiencia.

Ahora bien, el yo experimenta también en sí mismo *grados de acercamiento a la plenitud del ser*. Su "presencia", lo que llena su ahora, no tiene siempre la misma extensión. Esto puede depender del hecho de que en diferentes momentos se le ofrecen un más o un menos en contenidos. [82] Pero ello mismo tiene en diversos momentos una mayor o menor extensión. Algo análogo aparece en relación a lo que se aferra todavía de lo pasado y futuro. A las diferencias de extensión se agregan diferencias en la *fuerza de vitalidad* de la vida del presente; diferencias más o menos *intensas del ser*. El yo, al sobrepasar en pensamiento todos los grados que le son accesibles y al llegar a la frontera-límite de lo que puede imaginar, llega a la idea de un ser omnicomprensivo y supremo en la intensidad.

Aquí es evidente lo que acabamos de considerar hace un instante¹⁴¹, que la actualidad continua del yo admite una graduación. Frente al ser perfecto, frente al "acto puro" el ser "actual" del yo aparece como una imagen infinitamente lejana y débil, pero en esta lejanía presenta todavía grados; y de esos "grados preliminares" del ser, que llamamos "potencialidad", no parece conveniente incluirlo en la

141* Véase p. 652.

potencialidad en razón de sus gradaciones y en razón de la posibilidad de un paso de grados inferiores a grados superiores. A lo sumo, convendría hablar de un nexo entre actualidad y potencialidad¹⁴². Este “nexo” sería, sin embargo, diferente del que encontramos en las unidades de vivencias.

Si designamos el *ser real* como *acto*¹⁴³, entonces se oponen al *acto puro* en cuanto ser perfecto, inmutable y eterno, al ser que abraza toda plenitud con la mayor [83] vitalidad imaginable, los *actos finitos* en cuanto imágenes infinitamente débiles y que traen consigo grados diversos; a ellos a su vez, les corresponden como *grados preliminares* las diferentes *potencias*: el *acto finito*, sin embargo, en el campo que estamos considerando en este momento es, en primer lugar y propiamente dicho, el *ser del yo*, y las unidades de vivencias participan solamente por el yo.

La idea del acto puro o del ser eterno, una vez captada por el yo, se convierte para él en la *medida* de su propio ser. ¿Pero cómo llega él a ver allí también la *fuerza* o al autor de su propio ser? La futilidad y la fugacidad de su propio ser se le manifiestan al yo cuando se apodera de su propio ser *reflexionando* y cuando trata de llegar al fundamento. Lo alcanza antes de toda consideración y análisis retrospectivos de su vida por la *angustia* que acompaña a través de la vida al hombre no librado bajo diferentes disfraces, como el miedo ante esto o aquello, pero, a fin de cuentas, la angustia que experimenta delante de su propio no-ser “lo coloca delante de la nada”¹⁴⁴.

Seguramente la angustia no es el sentimiento dominante de la vida. *Llega* a serlo en ciertos casos, que consideramos como enfermos, pero normalmente caminamos con una gran seguridad, como si nuestro ser fuera una posesión segura. Esta conducta puede explicarse por el hecho de que nos detenemos con una mirada totalmente superficial; esta mirada, que en un tiempo “fijo” nos da la ilusión de un ser “permanente y duradero”, y, a consecuencia de nuestros “cuidados” por la vida, esconde el aspecto de su nulidad. Pero, en general y simplemente, la seguridad del ser no debe ser considerada como el resultado de tal ilusión y tal auto-ilusión.

142* Así, Tomás distingue los espíritus superiores de los espíritus inferiores por el hecho de que unos tienen más actualidad y menos potencialidad en sí que los demás (véase p. 643).

143* Véase p. 652.

144* M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 184 y ss.; véase el apéndice [pp. 1137ss.].

El análisis racional retrospectivo [84] de nuestro ser muestra que existen pocas razones para que tal seguridad se encuentre *en él mismo* y cómo, de hecho, éste está expuesto a la nada. ¿Esta seguridad del ser está probada como objetivamente sin fundamento y por tanto como “racional”? ¿Y como actitud razonable de vida “una libertad hacia la muerte, apasionada [...] segura de sí misma y angustiante?”¹⁴⁵ De ninguna manera. Porque, al hecho innegable de que mi ser es fugaz y se prolonga de un momento a otro y se encuentra expuesto a la posibilidad del no-ser, le corresponde otro hecho también innegable de que yo, a pesar de esta fugacidad, *soy y soy conservado en el ser* de un instante al otro; en fin, en mi ser fugaz, yo abrazo un ser duradero.

Yo me sé sostenido y este sostén me da tranquilidad y seguridad; ciertamente no es la confianza segura de sí misma del hombre que, con su propia fuerza, se mantiene de pie sobre un suelo firme, sino la seguridad dulce y feliz del niño que reposa sobre un brazo fuerte, es decir, una seguridad que, vista objetivamente, no es menos razonable. En efecto, el niño que viviera constantemente en la angustia de que su madre le podría dejar caer, ¿sería “razonable”?

En mi ser yo me encuentro entonces con otro ser que no es el mío, sino que es el sostén y el fundamento de mi ser que no posee en sí mismo ni sostén ni fundamento. Puedo llegar por dos vías a ese fundamento que encuentro dentro de mí mismo a fin de conocer al *ser eterno*. La primera es la *de la fe*: si Dios se revela como “el ente”, como “creador” y “conservador”, y si el Salvador dice: “Aquel que cree en el hijo tiene la vida eterna”¹⁴⁶, éstas son respuestas claras a la cuestión enigmática que concierne a mi propio ser. Y si Dios me dice por la boca del [85] profeta que me es más fiel que mi padre y mi madre y que Él es el amor mismo¹⁴⁷, reconozco cuán “razonable” es mi confianza en el brazo que me sostiene y cómo toda angustia de caer en la nada es insensata, mientras yo no me desprenda por mí mismo del brazo protector.

El camino de la fe no es el del conocimiento filosófico. Es la respuesta desde otro mundo a la cuestión que él propone. La filosofía tiene también un camino propio: el camino del pensamiento concluyente; este camino es por las *pruebas de Dios*. El fundamento y el autor de mi ser, como de todo ser finito, puede ser, a fin de cuentas,

145* Ibid., p. 226.

146* Jn 3, 36.

147 Entre otros textos podrían servir a esta idea los siguientes: Gn 24, 27; Ex 34, 6; Dt 32, 4; Is 25, 1; 49, 7; 1Jn 4, 16, etc.

únicamente un ser que no es un ser recibido, como todo ser humano; éste ser debe existir *por sí mismo*; es un ser que no puede —como todo que tiene un comienzo— dejar de ser, sino que es necesario¹⁴⁸. Ya que su ser no ha sido recibido, no hay en su ente una separación posible entre *lo que él es* (y lo que podría ser o no-ser) y el ser, sino que es necesario que sea *el ser mismo*¹⁴⁹. Este ser, que es por sí mismo y necesario, sin comienzo y causa de todo lo que comienza, debe ser *uno*; porque si fuera pluralidad, habría que establecer una distinción para diferenciar un ser del otro y qué lo hace *tal* y lo que tiene de común con los otros. Pero tal distinción no existe en el ser primero¹⁵⁰.

Es posible también que mi ser fugaz tenga un “sostén” en alguna cosa finita. Pero un finito no podría ser el sostén, ni el fundamento último. Toda cosa temporal en *cuanto tal* es fugaz y ella misma tiene necesidad de un sostén eterno¹⁵¹. [86] Si yo estoy ligado a otro ser finito con mi ser, entonces yo estoy conservado en el ser *con él*. La seguridad de ser que yo siento en mi ser fugaz indica un anclaje *inmediato* en ese sostén y este fundamento último de mi ser (a pesar de sostenes indirectos posibles). Esto significa seguramente una percepción muy oscura que apenas es posible llamar “conocimiento”. *San Agustín*, quien buscó el camino de Dios sobre todo a partir del ser interior y quien indicó en frases siempre nuevas el trascender de nuestro ser más allá de sí mismo hacia el ser verdadero, expresa, al mismo tiempo y de muchas maneras, nuestra impotencia para captar lo inasible.

“Quizá alguien peinse que, aun en esta existencia mortal, puede ocurrir a un hombre que, [...] llegue a poseer la luz serenísima de la verdad inmutable y que, apartada completamente el alma de la costumbre de esta vida, se adhiera a ella en forma constante e indefectible. Ese tal no entiende ni qué es lo que busca ni quién el que lo busca”¹⁵²... “Cuando, siendo semejante, comiences a acercarte y a percibir perfectamente a Dios, tanto cuanto en ti crezca la caridad, puesto que Dios es caridad, percibirás algo de lo que decías y no decías.

148* Véase la tercera de las cinco pruebas tomistas de la existencia de Dios. (*Summa theologiae*., I, q. 2, a.3).

149* *Ibid.*, I, q.3, a.4.

150* *Ibid.*, I, q.11, a.4.

151* H. Conrad-Martius formuló la prueba de Dios en este sentido: “Si hay existencia temporal [...] entonces hay necesariamente existencia eterna”, pero sin “tener el ánimo real para dar este paso racional” (“Die Zeit”, pp. 371 y ss).

152* *De consensu Evang.* IV, 10, 20 (PRZYWARA, *loc. cit.*, pp. 207 y s). [SAN AGUSTÍN, *Obras completas*. XXIX. *Escritos bíblicos*, Madrid, 1992, p. 663].

Pues antes que percibieras, pensabas que dabas a conocer perfectamente a Dios; pero comienzas a percibirle, y adviertes que o puedes expresar lo que percibes”¹⁵³.

Este sentimiento oscuro nos hace asir al inasible como inevitablemente cercano, aquel en el cual “vivimos, nos movemos y somos”¹⁵⁴, pero inasible. El [87] pensamiento argumentativo formula conceptos claros, pero éstos no pueden asir al inasible: más todavía, lo sitúan en esa lejanía, que es propia de todo lo que es conceptual. El camino de la fe nos da más que el del conocimiento filosófico; el camino de la fe nos conduce al Dios personal y cercano, al amante y al misericordioso y nos da una certeza que no se encuentra en ninguna parte en el conocimiento natural. Sin embargo, también el camino de la fe es un camino *oscuro*. Dios mismo baja el tono de su lenguaje a la medida del hombre a fin de volver asible al inasible.

“Porque también en aquella misión que dio a su siervo Moisés cuando le dijo: *Yo soy el que soy*; y: *Dirás a los hijos de Israel*: ‘El que Es me envió a vosotros, porque era difícil comprender a la mente humana el mismo propio ser y era enviado un hombre a los hombres, bien que no por hombre [...]. Por eso dijo: *Vete y di a los hijos de Israel*: ‘*El Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, me envió a vosotros; éste es mi nombre eternamente*’. [...] ‘Lo que dije: *Yo soy el que soy*, es verdad, pero tú no lo comprendes; sin embargo, lo que dije: *Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob*, también es verdadero y lo entiendes? Pues lo que dije: *Yo soy el que soy*, se refiere a mí; y lo que dije: (*Yo soy*) *el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob*, te pertenece a ti”¹⁵⁵.

153* Sal 99, 5s. (véase PRZYWARA, *loc. cit.*, p. 201). [SAN AGUSTÍN, *Obras*. XXI. *Enarraciones sobre los Salmos*, Madrid, 1966, p. 593].

154* Hch 17, 28.

155* AUGUSTINUS, *In Ps.* 134, 6 (PRZYWARA, *loc. cit.*, pp. 203 y s). [La referencia bíblica corresponde a Ex 3, 14-15]. [SAN AGUSTÍN. *Obras*. XXII. *Enarraciones sobre los Salmos*, Madrid, 1967, pp. 490-491].

SER ESENCIAL Y SER REAL

§ 1. TEMPORALIDAD, FINITUD, INFINIDAD, ETERNIDAD

Con la contraposición existente entre el ser actual y el ser potencial —comprendido como el grado del ser y camino preliminar hacia la cima— nos han sido reveladas otras diferencias del ser. Al mismo tiempo lo que: es a la vez actual y potencial (en este sentido) tiene necesidad de tiempo para pasar de lo uno a lo otro. El ser actual-y-potencial es un ser *temporal*. El ser temporal es movimiento de la existencia: es un irradiar de actualidad continuo y perpetuo. El ente, que es temporal, no *posee* su ser, sino que *le es dado* cada vez. Así se presenta la posibilidad de un principio y de un fin en el tiempo. Así queda definido *uno* de los significados de la *finitud*; lo que el ser no posee, sino que tiene necesidad del tiempo para llegar a ser, sería por lo tanto lo finito. Si fuera realmente conservado sin fin en el ser, no sería todavía *infinito* en el auténtico sentido de la palabra. Es verdaderamente infinito lo que no *puede* acabar, puesto que no ha recibido el ser como don, sino está en *posesión del ser*, es *dueño del ser*, y en verdad es el *ser mismo*. Lo llamamos el *ser eterno*. No tiene necesidad del tiempo, sino que es también el dueño del tiempo. El ser temporal es finito. El ser eterno es infinito. Pero la finitud significa más que la temporalidad, y la eternidad significa más que la imposibilidad de un fin en el tiempo. Lo que es finito tiene la necesidad del tiempo para llegar a ser *lo que es*. Es algo *objetivamente limitado*: aquello que ha sido puesto en el ser viene a ser *algo* puesto en el ser: como algo que *no es nada*,

pero que tampoco es *todo*. Y aquí está el otro sentido de la finitud: *ser algo y no ser todo*. De acuerdo con este sentido, la *eternidad* en cuanto [89] plena posesión del ser significa *no ser nada*, es decir, *ser todo*.

Si la temporalidad como tal está ligada a la finitud como la limitación material, esto no significa que lo que está limitado materialmente deba ser también limitado temporalmente. Para aclarar la relación entre la temporalidad y la finitud, se hace urgente tomar en consideración lo *que es* (aparte del ser) y orientarnos desde el principio en el campo al cual hemos limitado provisionalmente nuestra búsqueda. Volvemos de esta manera a la cuestión que ya apareció sin ser resuelta: las "unidades de vivencias" aparecían como algo que se construye en el flujo del ser fluyente y temporal del yo, que llega a ser, por consiguiente, un "todo" y como tal se conserva, aunque no tiene la posibilidad de "estar y permanecer" en el tiempo. Estas extrañas relaciones necesitan ser explicadas con mayor claridad.

§ 2. ESENCIA (εἶδος) Y SER ESENCIAL

Partiendo desde el principio del hecho simple del ser, al principio distinguimos el movimiento espiritual en el cual me hago consciente de mi ser, el yo y el ser mismo. Considerado de cerca, el ser del yo hay que distinguir todavía del ser de su movimiento espiritual o de la unidad de vivencia: el ser vivo-y-real del yo, renovado de un momento a otro por fuentes escondidas, se distingue del ser de la unidad de vivencia que brota en su vida, que es un devenir y un desaparecer, un ascenso hacia la cima del ser vivo-y-real, seguida inmediatamente de un descenso.

Pero de esta manera la unidad de experiencia no está todavía suficientemente caracterizada. Es necesario distinguir del devenir y del desaparecer lo que llega a ser y pasa y que, después de haber llegado a ser, [90] existe todavía en cierto modo a pesar de su *pasado*. Se ha constatado que la unidad de una vivencia y su delimitación con respecto a otros son condicionadas (no solamente, pero sí en esencia) por su *contenido*: la alegría por el éxito de un trabajo es una cosa diferente del trabajo mismo: los dos pueden sucederse temporalmente uno después de otro, pero también aunque yo trabajo y me alegro al mismo tiempo del éxito, alegría y trabajo se distinguen el uno del otro.

Mi alegría –esta alegría que yo siento ahora– surge y pasa: *la alegría* como tal no surge y no pasa. Aquí conviene todavía hacer varias distinciones. Puedo tomar mi alegría exactamente como la vivo, es decir, como el pleno *quid* de mi experiencia, para lo cual es necesario que sea una alegría debida al éxito de un trabajo, que sea una alegría cordial, agradecida, etc. O bien puedo considerar la *alegría como tal*. No le importa *en lo* que me alegro, qué *clase* de alegría es, si es de larga o corta duración, si es *mía* o la de otros. Aquí tocamos una de las hechuras o formaciones estudiadas por Platón en sus “*Ideas*” (ἰδέα, εἶδος): lo “bello en sí”, por lo cual todas las cosas bellas son bellas; lo “justo en sí”, por lo cual todas las acciones justas son justas, etc. Aristóteles negó rotundamente el ser autónomo de las “ideas”, trató, con esfuerzos siempre renovados, de probar su imposibilidad; sin embargo, al interpretar de forma diferente su modo de ser y sus relaciones con las cosas, las tomó igualmente en consideración bajo el nombre de εἶδος (arquetipo) o μορφή (forma)¹⁵⁶. Para estas hechuras, no queremos utilizar el nombre, muy discutido y polivalente, de “idea”, sino la [91] expresión fenomenológica de esencialidad¹⁵⁷. Hay muchas experiencias de alegría: son diferentes en virtud del yo que las experimenta, por su objeto, por su determinación temporal y duración y aun por otros factores.

La esencialidad de la alegría es una. Ésta no es ni la mía ni la tuya, no es ahora o más tarde, no dura mucho o poco. No tiene ser en el espacio ni en el tiempo. Pero no importan el lugar y el tiempo en los que se experimenta la alegría, la esencialidad alegría *se realiza*. Por ella, todas las experiencias alegres se determinan como *lo que son*, a ella le deben su nombre. ¿Qué significa el “*se realiza*”? Si en ninguna parte del mundo se experimentara la alegría, ¿no existiría entonces la esencialidad “alegría”? No “existe” a la manera de la alegría vivida. Pero no podría haber alegría vivida si no hubiera antes la esencialidad-alegría. Ella es lo que hace posible toda alegría vivida. El

156* Veremos que existe una diferencia -real entre εἶδος y μορφή (Véase el capítulo IV, § 8, y § 19, 2).

157* Sobre las cuestiones que con esto se entrelazan contamos con dos trabajos fenomenológicos muy cuidados y notables: Jean HERING, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit, und die Idee* (Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IV, pp. 195 y ss), y R. INGARDEN, *Essentielle Fragen* (Husserls Jahrbuch..., VII, pp. 125 y ss.; aparecido también en tiraje aparte). El trabajo de Hering es el fundamental. Ingarden se refiere a ello para la cuestión de la esencia y de la esencialidad; para lo que es la doctrina de la idea, que en Hering ha sido todavía poco tratada, hace él su propio camino.

“antes” no significa que ella preceda en el tiempo. Ciertamente, no se encuentra en el tiempo. Por eso tampoco es potencial en el sentido en que es la alegría aún no plenamente vivida. El ser de la esencialidad no es un peldaño preliminar inferior al ser real. Hering¹⁵⁸ escribe al respecto de esta cuestión:

“pensemos [...] en algo que en sí es absolutamente libre de una relación con las cosas, algo que ‘es lo que es’, independientemente de la existencia o de la inexistencia de los mundos reales e ideales de los objetos. Podemos pensarlos también sin el mundo. No tienen necesidad [...] de un *portador*, sino [...] que son *autónomas y descansan sobre sí mismos*”¹⁵⁹. [92] “La esencialidad pertenece a una esfera completamente diferente de la de los objetos. Sin embargo, entra en relación con ellos. Decimos que existen objetos que *participan de ella* y viceversa —no es del todo correcto—, que la esencialidad podría realizarse en las cosas”¹⁶⁰. “Si no hubiera esencialidades, no habría tampoco objetos. Éstos son las últimas *condiciones de la posibilidad de los objetos* y de las esencias mismas. La esencia o el (εἶδος) [...] no encuentra su existencia —como los objetos— por participación (μέθεξις) de algo fuera de ella, que le prestaría su *esencia*, así como ella la da al objeto, sino que se prescribe a sí misma, por así decirlo, su esencia. Las condiciones de su posibilidad no se encuentran fuera de ella sino plena y enteramente *en sí misma*. Ella, y sólo ella, es una πρώτη οὐσία”¹⁶¹.

158 Johannes Hering (1891-1966), filósofo y teólogo alsaciano, mejor conocido por su nombre en francés, Jean Hering. Fue alumno de Husserl. Sus estudios sobre ontología fenomenológica fueron considerados un tanto provocadores. Cuando Alsacia volvió a ser francesa Hering se convirtió en uno de los mejores intérpretes de la fenomenología ante los intelectuales franceses. Fue profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de teología protestante de la Universidad de Estrasburgo. Murió en Estrasburgo en 1966. Podemos citar aquí su largo artículo en el Anuario de Husserl: *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee* [“Anotaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea”] (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, vol. IV, Halle, 1921, pp. 495-543, y el libro *Phénoménologie et la philosophie religieuse, étude sur la théorie de la connaissance religieuse* (1926).

159* Véase *Op. cit.*, p. 510.

160* Hering mismo considera el término “realizar” como un recurso en un caso de necesidad (p. 510, nota 2). La expresión platónica “participar” no es tampoco para él más que un recurso en un caso de necesidad.

161* Está claro que la expresión aristotélica πρώτη οὐσία no está utilizada en sentido aristotélico. Al contrario, está empleada con el significado que Aristóteles refutó con claridad. Todo el tratado, a pesar del libre recurso del texto de la “Metafísica”, no puede ser considerado como un intento de interpretación de Aristóteles. Es un ensayo acerca de las cuestiones tratadas por Platón y por Aristóteles, totalmente personal y, en algunos puntos, un estudio que aporta aclaraciones.

Una parte de lo que acaba de decirse, y principalmente la última frase, están por encima de la finalidad del autor. Cuando lo escribí, Hering pretendía únicamente definir la relación entre las esencialidades y los objetos *finitos*. No creo que haya pensado en una confrontación entre la esencialidad y “el primer ente”, en el sentido en que esta expresión [93] ha sido utilizada en nuestro contexto y que era usual en Aristóteles y en la escolástica. Aclarar la relación entre este y aquel “primer ente” era ciertamente la preocupación de los platónicos cristianos¹⁶², que se veían ante la tarea de coordinar la idea del Dios de su fe y la doctrina de las Ideas de Platón. Ahora bien, esto únicamente se puede aclarar en conexión con la relación del “Creador” con las “Ideas”, como la relación de las “ideas” con el “mundo”. No es el momento de abordar aquí esta tarea¹⁶³. Nuestro método nos prescribe aclarar en primer lugar el ser, en cuanto se pueda, cómo es posible la vida del yo en el interior del campo del ser inmediatamente cercano e inseparable de nosotros. En este campo nos encontramos con un ente sustraído a la corriente de la vida del yo y presupuesto para ella: a saber, sobre las esencialidades de la vivencia. En relación con las unidades de vivencias que llegan a ser y que pasan, ellas son, de hecho, un “primer ente”. La vida-del-yo sería un caos inexplicable en el cual nada podría distinguirse si las esencialidades no se “realizaran” en él. De aquí se deriva la unidad y la diversidad, la estructuración y el orden, el significado y la inteligibilidad del yo mismo. Sentido e *inteligibilidad*: en efecto, nos encontramos aquí en la fuente primera del sentido y de la inteligibilidad. “Sentido” -λόγος-: ¿qué significa esta palabra? No podemos ni explicarlo, ya que es el fundamento último de todo decir y de todo explicar. El hecho de que las palabras tengan un sentido se encuentra en la base de todo lenguaje. El descubrimiento de un último fundamento comprensible en sí mismo, después de una secuencia de preguntas y justificaciones, es la premisa misma de toda explicación y de toda justificación.

El último fundamento es el sentido comprensible en sí y por sí. *Sentido* y [94] *comprensión van de la mano*. Sentido significa lo que puede ser comprendido, y comprender significa captar-el-sentido. *Comprender* (intelligere) lo *inteligible* (intelligibile) es el ser mismo del *espíritu*, por lo que ha recibido el nombre de *intelecto* (intellectus).

162 Entre los que se podría citar a san Agustín, Pseudo-Dionisio, san Buenaventura, el maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, etc.

163* Véase el § 11 de este capítulo.

Procediendo lógica o racionalmente, él busca los “contextos del sentido”. La “ratio”¹⁶⁴ (procedimiento lógico) es derivar un sentido del otro o reducir un sentido de otro. El intelecto descansa en el último elemento que ya no puede ser deducido ni inducido. Hering dice a propósito de las esencialidades auténticas que sólo ellas son lo único “capaz de hacerse perfectamente comprensible por sí mismo”, y que “sólo su conocimiento nos hace capaces no sólo de establecer todo lo que existe sino de comprenderlo”¹⁶⁵. Las esencialidades representan una diversidad rica de contenido. Hay esencialidades deducidas que se remontan a esencialidades más simples y que pueden hacerse comprensibles a través de éstas (por ejemplo, “agridulce”). Pero las últimas esencialidades simples ya no pueden ser deducidas las unas de las otras. En la esfera de la conciencia, los nombres de los diferentes contenidos de vivencias indican tales esencias simples: por ejemplo, tristeza, alegría, dolor, placer, pero también conciencia, experiencia, yo. Las esencialidades no deben ser confundidas, y esto va de por sí, con las cosas reales, llamadas según ellas. La esencialidad yo no es un yo vivo, y la esencialidad [95] alegría no es una alegría vivida. El peligro de interpretar esencialidad como “concepto” es tal vez todavía más grave¹⁶⁶.

Esto sería un gran malentendido. Los conceptos los “formamos” nosotros en cuanto destacamos las “características” de un objeto. Tenemos cierta libertad para formarlos: las esencialidades no las formamos nosotros, sino que las encontramos. En eso no tenemos ninguna libertad: depende de nosotros buscar, pero no encontrar. Y de las últimas esencialidades, ya que son simples, no podemos quitar nada de ninguna manera. Por eso no pueden ser “definidas” como concep-

164* Es uno de los significados de esta palabra rica en sentidos. Se puede delimitar “ratio” e “intellectus”, de tal manera que “ratio” es la facultad que se mueve en conexiones de motivaciones o de causas, el “intellectus” es el intelecto que descansa en la comprensión del sentido último.

165* Véase op. cit., p. 522. Detrás de la integridad del comprender ponemos un signo de interrogación. Con este fondo de toda comprensión nos encontramos más bien ante un último hecho que nos obliga a detenernos delante de un misterio insondable. (Véase capítulo III, § 10 y capítulo IV, § 19, 7).

166* GREDT, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Friburgo-en-Bresgau, 1929, I, p. 12, enumera entre los diferentes nombres para concepto (conceptus) también *idea respectu a εἶδω* y parece con ello equiparar concepto y εἶδος (esencialidad). Pero esto depende del hecho de que “concepto” en la lógica tradicional es admitido en un sentido más amplio que se amite aquí a continuación; así, se distinguen *diversos “conceptos del concepto”* entre ellos: ante todo el concepto “subjetivo” (por el que comprendemos) y el “objetivo” (lo que concebimos). No se debe tampoco equiparar simplemente lo que allí se llama “idea” con “esencialidad”.

tos. Las palabras empleadas para conducirnos a ellos tienen así —como decía Max Scheler— únicamente el significado de un indicador: ve tú mismo y comprenderás lo que quiero decir. “Yo”, “vida”, “alegría”, ¿quién podría comprender lo que significan estas palabras sin haberlas experimentado por sí mismo? Pero al experimentarlas, no se conoce solamente *su* yo, *su* vida y *su* alegría, sino que se comprende también lo que es yo, vida, alegría, *en general*. Y solamente porque lo comprende, puede conocer y comprender *su* yo, *su* vida y *su* alegría en cuanto *yo*, *vida* y *alegría*. Así se despiertan nuevas preguntas¹⁶⁷. [96] Sin embargo, debemos esforzarnos por seguir el hilo conductor que nos ha traído hasta aquí.

Las esencialidades -de-vivencias no son vivencias, son presupuestos de las unidades de vivencia. ¿De qué especie es su *ser*? No es un devenir y un pasar como el de las vivencias; tampoco es una vitalidad nuevamente recibida de un instante al otro como el del yo. Es un ser *sin cambio y sin tiempo*.

¿Es, por lo tanto, el *ser eterno* del primer ente? De hecho, Platón describe el ser de sus “ideas” con las mismas expresiones que más tarde fueron empleadas por los filósofos cristianos para la descripción del ser divino; y Aristóteles tampoco llegó a separar con claridad el ser divino y el de los seres inmutables (al respecto no pensaba ciertamente en las ideas sino en las esencias espirituales). Los pensadores cristianos fueron los primeros en esforzarse por separar los dos géneros del ser y fundamentar sus relaciones recíprocas. En efecto, hay gran diferencia entre el primer ser, en el que vemos al autor de todo otro ser y el ser de las esencialidades.

El primer ser es el ser *perfecto*. Y esto no significa sólo el ser sin cambio que no llega a ser ni pasa, sino el infinito que encierra en sí toda la *plenitud* y la *vitalidad*. El ser de las esencias no es perfecto de esta manera. La ventaja sobre las reales unidades de vivencias consiste en el hecho de que no estando subordinado al tiempo, persiste y descansa en la mismo cima. Sin embargo, no está “vivo”, sino que se nos muestra como muerto y rígido, si se considera cada unidad de sentido como limitada y como existente para sí. He aquí la objeción formulada ya contra la doctrina de las ideas de Platón. ¿De qué manera se efectúa su “realización” y su “participación”? ¿Quién las “pone en

167* Por ejemplo la cuestión de los “universales”, que fue tan vivamente discutida en la Edad Media; pero su tratamiento presupone aclaraciones mucho más vastas de las que hasta ahora están a nuestra disposición. (Véase el § 10 de este capítulo).

movimiento"? El hecho de que una alegría real nazca en mí no depende de la esencialidad alegría y el hecho de que yo viva no proviene de la esencialidad yo. [97] Tocamos aquí la conexión entre *realidad* y *eficacia* que —según lo intentamos— nos ofrecerá un nuevo sentido de la palabra "acto". El ser de las esencialidades limitadas y separadas es ser *ineficaz*, y por esto también *irreal*. Sin embargo el primer ente es el eficaz-originario y el real originario. El ser de la esencialidad no es tampoco potencial "si entendemos bajo esto un grado preliminar del ser verdadero. Al no estar todo simplemente perfecto, puesto que no contiene en sí toda la plenitud del ser, es, sin embargo, perfecto a su manera, ya que no es susceptible de ser elevado por encima de sí mismo, ni de ser disminuido. Se trata de la condición de la posibilidad del ser real y de sus grados preliminares, del actual y del potencial. La "realización" de la esencialidad no significa que *ella* llegue a ser real, sino que llegue a ser real *algo* que le corresponde. La posibilidad del ser real está fundada en su ser. Por eso no es ni siquiera posible llamar no-ser a su ser irreal. Lo que es condición del ser para otro, debe tener un ser él mismo. En efecto, ya por el hecho de ser *algo*, es necesario también que *sea*.

Sólo lo que no es *nada*, *no es*. ¿Pero de qué clase es este ser? En contraposición al ser real, lo llamaremos *esencial*, contentándonos provisionalmente con caracterizarlo por ese contraste. A fin de comprenderlo en su género específico, convendría delimitar ante todo las esencialidades en relación con otra cosa, que esté en conexión con ellas, pero que no les es de ninguna manera idéntica.

[98]

§ 3. ESENCIALIDAD, CONCEPTO Y ESENCIA

Hemos dicho que las esencialidades no se dejan definir. Nadie me puede hacer comprender lo que es la alegría, si yo mismo no he experimentado alegría. Pero después de haber experimentado la alegría, comprendo también lo que es la "alegría en general". Sin embargo, ¿no encontramos entre los manuales de la psicología definiciones de la alegría? Y santo Tomás, ¿no nos ha dado una "doctrina de las pasiones" cuidadosamente elaborada con las definiciones, conceptos precisos, divisiones y subdivisiones bien ordenadas?¹⁶⁸

¹⁶⁸* Véase, por ejemplo, *De veritate*, q.26, a.4-5 (*Untersuchungen über die Wahrheit*, II, pp. 379 y ss).

La alegría es allí considerada como una “*pasión*”¹⁶⁹ que depende de la “*facultad de deseo*”. Por su *objeto* distinguimos la alegría se refiere a un bien y de la tristeza, que se refiere a un mal. Corresponde, además, a cierto grado *en el movimiento apetitivo*:

El goce [...] está en primer lugar en cierta relación con aquel que aspira en la medida en que éste se adapta o se conforma a él; de ahí brota la pasión del amor, que no es otra cosa que una formación de la aspiración a través del objeto mismo de la aspiración; por eso el amor es llamado unión del amante con el amado. Sin embargo, lo que en cierta manera está unido así continúa siendo deseado [...] a fin de que la unión se efectúe realiter; de manera que el amante pueda gozar del amado; y así nace la pasión del deseo: pero cuando efectivamente se realiza, entonces engendra alegría. Así el primer momento del movimiento del deseo es el amor, el segundo [99] el deseo, el último la alegría [...]¹⁷⁰

La alegría, en sentido más estricto (*laetitia*), está delimitada por una serie de estados de ánimo que le son cercanos:

“[...] unos indican un grado elevado de alegría; esta intensidad se debe ya sea a una disposición interior (*dispositio*), y entonces es la alegría, que significa un ensanchamiento interior del corazón; se llama, pues, *laetitia* igual que *latitia*; sea por el hecho de que la intensidad de la alegría interior (*gaudium*) se exterioriza por los signos, entonces es la exultación (*exultatio*); se dice, pues, ‘exultación’ en cuanto que indica que el contento salta de alguna manera al exterior (*exterius exilit*); este salto-al-exterior se nota por un cambio de expresión del rostro; em que —por resultado de su estrecha relación con la imaginación— se revelan primero los signos del estado del alma, y entonces es hilaridad (*hilaritas*); o bien, cuando a causa de la intensa alegría, se ve uno impulsado a hablar y obrar, entonces es la alegría (*iucunditas*)”¹⁷¹.

Todas estas constataciones son ciertamente exactas, claras y explicativas: asignan a la alegría su lugar en la vida del alma, y nos enseñan a distinguirla de lo que le es cercano u opuesto: muestran las condiciones necesarias para que ella se manifieste, los fenómenos que la acompañan y sus consecuencias; y proporcionan así un fundamento

169* = Estado del alma. Sobre el concepto de “*pasión*” véase el diccionario alemán-latino: correspondiente a “*Untersuchungen über die Wahrheit*” (p. 39) y los pasajes allí indicados.

170* *De veritate*, q.26 a.4. (*Untersuchungen über die Wahrheit*, II, p. 380).

171* *Ibid.* p. 383.

precioso para su justa evaluación y aplicación práctica. Pero estas consideraciones, ¿son valederas con respecto a la *esencialidad* alegría? No, sin duda. La esencialidad alegría no es un estado anímico, no tiene grados, no se manifiesta de ninguna manera por fenómenos corporales y no impulsa de ninguna manera a hablar u obrar. [100] Se podría uno incluso preguntar si es exacto que se relaciona con un bien y si se orienta en general a un objeto. También a esto hay que dar una respuesta negativa. Esta afirmación valdría para *toda* alegría, pero no para la esencialidad alegría. Esto no es lo que hace que la alegría sea *alegría*. Por eso la precisa definición conceptual que resume las deducciones de santo Tomás no es la definición de la esencialidad. No puede serlo simplemente porque para la comprensión de todas estas deducciones presupone que se sepa lo que es la alegría.

Ahora bien, ¿qué define el concepto? No la esencialidad ni tampoco cada alegría vivida, cuando menos no solo. Cada alegría se refiere a algo bueno, cada una de ellas tiene un determinado "grado" y cada una busca una expresión. Pero *esta* alegría se refiere a este bien específico, y aquélla a aquel bien. Una posee un grado superior y la otra un grado inferior. El concepto abarca lo que es común a *toda* alegría (en cuanto que la formación del concepto aspira a abarcar todo lo que es alegría; en efecto, en sí, los conceptos pueden ser menos generales y aun estar limitados a una cosa individual). En vista de un fin preciso, puede bastar el "extraer" solamente algunos signos característicos que nos permiten delimitar todo lo que es alegría, frente a los demás. Sin embargo, cuando se quiere responder a la pregunta: *¿Qué es la alegría?* — y no se quiere contentarse con una respuesta exacta cualquiera (por ejemplo: "una vivencia o "[...] un estado del ánimo"), sino se quiere dar una información objetiva y completa, la "definición de la esencia" —, entonces el concepto deberá contener todo lo que pertenece a la *esencia de la alegría*. Haciéndolo así, la *esencia* designa algo que no coincide ni con la esencialidad ni con el concepto.

[101] Hering¹⁷² estableció el "principio fundamental de la esencia": "*Todo objeto* (cualquiera que sea su manera de ser) *posee una sola esencia que, en cuanto su esencia, representa la plenitud de la particularidad que lo constituye*. También vale lo contrario —y esto enuncia una cosa nueva —: *cada esencia es, por su esencia, la esencia de algo, es decir, esencia de esto y no de aquello otro*"¹⁷³. La esencia

172 Jean Hering (1891-1966), cf. nota 158, p. 673.

173* Véase Hering, op. cit., p. 497.

es, pues, la “*especificidad* que constituye el objeto”¹⁷⁴, “el conjunto de sus atributos esenciales”¹⁷⁵. Hering la designa también como *ser así* (*sosein* – *ποῶν εἶναι*)¹⁷⁶. El hecho de ser la esencia de *algo*, especificidad de un objeto, la caracteriza como algo *dependiente*. Es por lo que está determinado el *quid del objeto* (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Por eso un objeto-sin-esencia es impensable. No sería de ninguna manera un objeto sino solamente una forma vacía como tal.

Dentro del marco de nuestras primeras investigaciones, a saber, en la esfera de la vida-del-yo, hemos podido evitar hasta ahora el hablar de “objetos”. En este momento, habiendo superado este marco, ya nos es posible proceder así. Habiendo encontrado en esta esfera “*esencias*” y “*esencialidades*”, ahora es ya evidente que esto se presenta no solamente en este campo, sino también en el campo de todo lo que existe.

En un sentido se puede tomar por “*objeto*”¹⁷⁷ [102] lo que se encuentra *en contra* o *en frente* del espíritu que conoce. Entonces el objeto es sinónimo de *algo* en general; todo lo que no es *nada*, y que por esta razón puede ser *conocido* y del cual se puede *enunciar* algo¹⁷⁸. En este sentido hay objetos “*independientes*” y “*dependientes*”. Así entendido, “*vivencia*”, “*alegría*”, “*esencias*” y “*esencialidades*” son también objetos.

En lo que concierne al *objeto*, se puede pensar también en la posición de *estar* frente a y especialmente en el estar separado de otra cosa, en la *independencia* y la *auto-subsistencia*. Entonces, no es objeto todo lo que es algo, sino solamente lo que subsiste por sí mismo, un ser en sí¹⁷⁹. En este sentido las “*cosas*” y las “*personas*” son objetos, y en cierto modo también lo son los números y los conceptos¹⁸⁰; sin embargo, las cualidades y las vivencias no lo son, ni tampoco la esencia.

174* Véase Hering, op. cit., p. 496.

175* Véase Husserl, *Ideen*, § 2, p. 9.

176* De éste es necesario distinguir el ποῶν (la índole); el ser marrón de este caballo es algo diferente de su color marrón.

177* En la filosofía moderna “objeto”: como lo que “está en frente” del “*sujeto*” cognoscente. La escolástica también conoce esta palabra en esta acepción. Además, -tal vez podríamos decir: en el primer significado - el objeto es para ella “*subjectum*”, “*soporte*” o “*portador*” en un sentido diferente. (Véanse las observaciones hechas más arriba y GREDT, [op. cit.], II, p. 135).

178* “*Subjectum logicum*”.

179* “*Substantia subsistens*”, “*Hypóstasis*”. En este sentido no forma parte del objeto la relación con un “*sujeto*” cognoscente, contenida en el primer significado.

180* Pero no en el sentido estricto de los nombres citados en la nota 179*.

Si en el “principio fundamental de la esencia” se dijo que cada objeto tiene una esencia, no concernía solamente a los objetos en el sentido estricto de la palabra. Las cualidades y las vivencias tienen también una esencia y seguramente es necesario hablar de la esencia de la esencia. Cada cosa tiene *su* esencia. Si se trata de una cosa particular (individuum) —este hombre o *esta* mi alegría—, entonces su esencia también es un individuo. “Dos objetos (individuales) completamente iguales tienen dos esencias absolutamente iguales, pero [103] no una esencia idéntica; de dos flores iguales, de dos triángulos congruentes, cada uno tiene precisamente *su* propia esencia”¹⁸¹. Pertenece a la esencia de este hombre montar fácilmente en cólera y reconciliarse de nuevo fácilmente, amar la música y amar los contactos humanos. No forma parte de su esencia atravesar la calle en este momento y ser sorprendido por la lluvia. Podemos y debemos hablar también de la esencia *del* hombre. Forma parte de la esencia del hombre tener un cuerpo y un alma, estar dotado de razón y de libertad. No forma parte de su esencia tener la piel blanca y los ojos azules, haber nacido en una gran ciudad, participar en una guerra o morir de una enfermedad contagiosa.

La esencia no comprende, pues, todo lo que puede ser enunciado de un objeto. Hay “cualidades esenciales” y “no-esenciales”: al quid y al cómo del objeto se agrega su devenir: su *destino*, es decir, su obrar y padecer (ποτεῖν καὶ πάσχειν)¹⁸², su relación con los otros, su determinación espacial y temporal¹⁸³. Sólo lo que responde a las preguntas *¿qué* es el objeto?” y *¿cómo* es él?” forma parte de la esencia (y no entera sino sólo parcialmente). Por otra parte, no todo lo que *no* pertenece a la esencia es “casual”, sino que algunos están fundados en la esencia. (El sentido de casual se define como lo que “no está fundado en la esencia”). No pertenecía a la esencia de Napoleón emprender la campaña de Rusia, pero esto está fundado en su esencia. Entre los factores fundados en la esencia hay algunos (pero, por otra parte, no todos) que resultan de ella necesariamente.

Así, esta empresa [104] de Napoleón está trazada en su esencia como *posible*, por ello es *comprensible*, pero no podemos designarla como consecuencia necesaria de su esencia. Es posible que Napoleón

181* HERING, op. cit., p. 498.

182* HERING, op. cit., p. 499.

183* Correspondiendo a los variados *modos de predicación*, que Aristóteles recogió bajo el nombre de *categorías*.

se hubiera decidido de otra manera¹⁸⁴. Al contrario, de la esencia del cuadrado se sigue necesariamente que su superficie sea más grande que aquella de un triángulo equilátero cuyos lados miden lo mismo que los del cuadrado. Es imposible que lo sea de otra manera. Este carácter se desprende de su esencia, pero no le *pertenece*, ya que a su esencia no pertenece en total ninguna relación con otro objeto. No obstante, pertenece a su esencia tener cuatro lados iguales.

He ahí algunos enunciados algo significativos e insuficientes a propósito de la esencia, pero bastan para diferenciar la esencia, el concepto y la esencialidad. El *concepto se forma* para determinar el objeto. La *esencia* se encuentra en el objeto, está completamente sustraída a nuestro arbitrio. La esencia pertenece al objeto, el concepto es una formación separada que se “relaciona” con él y al que “hace referencia”¹⁸⁵. *La formación del concepto tiene como presupuesto la comprensión de la esencia*, y de ella extrae.

La esencia es igualmente diferente de la *esencialidad*, de modo que pertenece al objeto, mientras que la esencialidad es una cosa independiente con relación al objeto. Hablamos de la “esencialidad alegría”, pero también de la “esencia de la alegría”. La esencia indica una estructura de las características esenciales, que destacan de ella y que capta conceptualmente. [105] La esencia es aquello *que se puede comprender y por lo cual* el objeto se hace comprensible y determinable.

§ 4. LA ESENCIA Y SU OBJETO; ESENCIA, “EL QUID COMPLETO Y EL QUID ESENCIAL”; CAMBIO Y TRANSFORMACIÓN DE LA ESENCIA

Para poder enunciar alguna cosa a propósito del *modo de ser* de la esencia nos es necesario observar todavía más la relación entre la esencia y el objeto, del cual es esencia. Podemos hablar de la esencia de *esta mi* alegría y al mismo tiempo de la esencia de la alegría. Son objetos diferentes y esencias diferentes. “Esta alegría mía” es mi vivencia actual, algo único, fijado en el tiempo y limitado, que me pertenece a mí y a nadie más. Cuando la alegría ha pasado y cuando

184* No es ciertamente demasiado atrevido adelantar la proposición siguiente: se deduce de la esencia *del* hombre, el que ninguna acción puede ser deducida de la esencia de *un* hombre como necesaria.

185* De ahí el término “intentio” utilizado para el concepto.

yo me la “represento” de nuevo, esta representación no es lo mismo que mi vivencia actual, sino que es una vivencia nueva, aunque su contenido sea común a ambas. Precisamente este contenido común es el *quid* completo de esta alegría mía, mientras que el “ser presente” y el “ser pasado” son sus modos de ser; esta consideración presupone que nada de la experiencia actualmente vivida se ha perdido y que puedo revivir el pasado, momento por momento, en mi memoria; lo que, naturalmente, es un caso límite ideal. A este *quid* completo pertenece la alegría causada por el mensaje que se acaba de recibir, su grado de vivacidad y duración. No forma parte de él el hecho de oír simultáneamente un ruido de la calle; no forma parte tampoco (pero sí es consecuencia) mi incapacidad de trabajar como antes a “causa de la alegría”. Ante todo, le pertenece que esto sea *alegría*, una realización de la esencialidad alegría. ¿Acaso el “*quid* completo” coincide con la esencia de esta [106] alegría mía? No sabríamos decirlo. Aquí es necesario hacer más bien una doble distinción: 1. si concebimos *esencia* como $\pi\acute{o}\lambda\omicron\nu\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ o $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$, entonces no es el *quid* sino la *quididad* (o sea, *ser así*) o la determinación del *quid*¹⁸⁶. 2. pertenece a la *plena* quididad (en la que pensamos se encuentra incluido todo $\pi\acute{o}\lambda\omicron\nu\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$) la *intensidad* de la alegría. Pero la alegría puede crecer, puede llegar a ser más fuerte, más rica y más profunda y sin embargo, aún es “esta alegría mía”, es la misma que antes, es *diferente* pero *no otra*. La *plena* quididad es otra, pero la esencia no lo es. A la esencia del objeto pertenece todo esto y sólo lo que debe ser conservado para que permanezca todavía “este objeto”. Naturalmente esta alegría mía no existe ya cuando yo no siento ya *alegría*. Si yo comunico la noticia a otra persona y si ésta se llena entonces de la *misma* alegría, ésta es diferente a la mía. Pertenece entonces igualmente a la esencia de esta alegría la de quién la experimenta. Y —como lo dijimos antes— la alegría no sigue siendo la misma sino se trata ya de la alegría causada por el mismo *objeto*. La diferencia entre la plena quididad y la esencia existe solamente allí donde un objeto, cuyo ser “se extiende a cierta duración” —es decir que tiene necesidad del tiempo para llegar constantemente al ser—, ha quedado sometido a cambios durante esta duración. Esto es válido para todos los objetos cuyo ser representa un “devenir y un pasar”. Aquí pertenecen —lo hemos ya establecido— todas las unidades de vivencia, pero también el mundo entero de las cosas sensibles, la *naturaleza*. No vale para los números, para las formaciones geométricas puras, para los colores puros y para los sonidos

186* Véase p. 757.

puros, para todo lo que [107] es llamado objeto "ideal" en contraposición con los objetos "reales". En ellos coinciden la quiddidad y la esencia. En el mundo del devenir y del pasar es necesario, sin embargo, distinguir una consistencia fija y una consistencia cambiante para todo lo que es objeto. La consistencia fija es lo que podemos designar por el quid esencial. Con esto no decimos que la esencia misma está sustraída a todo cambio. En un hombre consideramos el carácter como elemento permanente y fijo sobre el cual tenemos que basarnos y que nos da la clave para comprender su aparecer y comportarse cambiantes. Pero también sucede que una clave, después de haber durado durante largo tiempo, de repente deja de funcionar. El hombre nos parece "como cambiado". De ninguna manera queda dicho que nos hemos engañado sobre él hasta el presente. Puede haber "cambiado" realmente y tan pronto como descubrimos la nueva clave, estamos de nuevo en grado de comprenderlo. El hombre es todavía el mismo, pero esa esencia ¿ha "cambiado": o es "otra"? He aquí el problema. De hecho, las dos soluciones me parecen posibles. Hablaremos de "cambio" de la esencia cuando los rasgos de la imagen de tal hombre cambian uno después de otro y cuando así se constituye poco a poco una imagen general diferente, como es el caso de la evolución de un niño que llega a adolescente y el de un adolescente que llega a adulto. Sin embargo, en esta imagen general transformada permanece todavía el aspecto fundamental del precedente. Un caso así puede presentarse en las "conversiones" repentinas, cuando "Saúl se transforma en Pablo"¹⁸⁷. El celador de la ley de Moisés es todavía reconocible en el "Jesucristo encadenado"¹⁸⁸, que se consume enteramente en el servicio del Evangelio, aunque la dureza despiadada del combatiente haya dado lugar a una bondad sobreabundante [108] y aunque el rigor de la fidelidad a la ley haya cedido a una docilidad que se deja guiar por el dulce sople del Espíritu Santo. Pero también son posibles los casos contrarios en los que es imposible establecer algo permanente en el curso del cambio. Entonces conviene decir que la esencia es "otra", y que ha "cambiado". Si a pesar de esto se puede decir que el hombre es todavía "el mismo", esto se desprende de la distinción que debe establecerse entre la esencia y su "*soporte*", al cual pueden volver el primer quid esencial y enseguida el segundo¹⁸⁹. Allí donde la esencia no cambia, sino que ha llegado a ser "otra", no hablaremos de

187 Cf. Hch 9; 13, 9.26; 14; 22, etc.

188* Ef 3, 1.

189* La cuestión del «soporte» habrá que tratarla después detalladamente (cf. pp. 817ss).

“modificación” sino de “mutación” y de “transformación” (mutación de la esencia, transformación del objeto).

Los cambios y las mutaciones de la esencia no suceden naturalmente más que en objetos susceptibles de cambiar. Los números, los colores puros y los sonidos puros poseen siempre la misma esencia inmutable.

§ 5. ESENCIA INDIVIDUAL Y ESENCIA GENERAL

Estas diferencias entre el *quid* y la esencia nos indican que el respectivo modo de ser no será uniforme. Pero antes de examinar esta cuestión es bueno examinar, al lado de la esencia de las cosas individuales, lo que hay de “general” realizado en ellas. Ya se ha dicho: la esencia de “esta alegría mía” es diferente de la esencia *de la* alegría. Pertenece a la esencia *de la* alegría que sea una *alegría* (por eso la esencialidad alegría le está incorporada), que sea una alegría causada por un objeto o a consecuencia de un objeto (pero sin estar fijada sobre tal o cual objeto), o que esta alegría sea la vivencia de un ser espiritual¹⁹⁰ (pero no [109] la mía ni la de otro individuo determinado). Aquí, podríamos también citar las definiciones de santo Tomás a propósito de la alegría. La esencia *de la* alegría está realizada en esta alegría mía y en cada vivencia individual de alegría y *únicamente* en cada vivencia. Pues, ¿qué significa la expresión “la alegría”? Al lado de las vivencias individuales de alegría, no existe una “alegría general” que tenga su lugar en el mundo real como una cosa individual —en este caso en relación con la experiencia de un determinado ser anímico—¹⁹¹. Sin embargo, es posible enunciar acerca de “la alegría” proposiciones que no conciernen a una experiencia individual de la alegría. “La alegría aumenta la fuerza vital”. “La alegría puede ser profunda o superficial”. La alegría individual *o* es profunda *o* superficial; es decir, que yo puedo tener dudas de si es de tal o cual manera, pero en sí misma es seguro cómo es. La alegría es “profunda o

190* El doble sentido de “esencia”, que sobreviene por este uso de la palabra, ciertamente no es peligroso: “ser vivo”, “ser dotado de alma”, no son “esencia” en la acepción aquí cuestionada, sino que son objetos a cuya esencia corresponde tener vida o alma.

191 Es la siempre repetida objeción de Aristóteles contra la doctrina de las ideas de Platón.

superficial”; no hay determinación para ella que indique que ella es tal o cual. Hasta es posible decir, desde un punto de vista lingüístico: “la alegría puede ser profunda y superficial”. Afirmar esto de una alegría individual sería un contrasentido. Pero hay una relación entre las proposiciones que conciernen a la “alegría general” y las que conciernen a la “alegría individual”. Ya que *la* alegría puede ser “profunda y superficial”, existe la posibilidad para la alegría individual, de ser *o bien* profunda *o* superficial. Si *la* alegría en cuanto tal fuera profunda, entonces no cabría ninguna otra posibilidad para la alegría individual. Por eso todas las veces que se dice algo acerca de la alegría, se dice igualmente algo acerca de la alegría individual. [110] Ahora bien, ¿la expresión “la alegría” comprende “todo lo que es alegría”? En algunos contextos, de hecho, una puede reemplazar a la otra, como por ejemplo: “todo lo que es alegría aumenta la fuerza vital”. En esta otra proposición “la alegría es profunda o superficial” no es lo mismo. Se podrá transformarla tal vez al decir: “de todo lo que es alegría, una parte es superficial y otra es profunda». Las formaciones lingüísticas y sus posibilidades de transformación son para nosotros un indicador de las relaciones existentes en el campo del ente en cuestión. De cualquier forma, la *alegría* es un *nombre* que indica todo lo que es alegría, toda vivencia real y posible de alegría. En diferentes contextos, este nombre puede designar una vivencia individual de alegría (cuando yo digo: “la alegría me ha devuelto la salud”, yo no considero “la alegría en general”, sino una alegría muy cambiante; *en* ella considero, sin embargo, especialmente que se trata de alegría); o bien, puedo resumir todas las experiencias de alegría posibles y reales; puedo considerar igualmente una cosa más vasta que sobrepase la experiencia particular vivida, pero que, sin embargo, no abarque *todo* lo que es alegría. (Por ejemplo: “en su vida la alegría era más grande que el dolor”, es decir, la alegría de toda una vida humana).

Si decimos: sólo la cosa particular es real, lo “general” es “sólo un nombre”, con esto el asunto no ha sido liquidado. Pues entonces surge la siguiente pregunta: ¿qué es un nombre? No es solamente una secuencia de sonidos, sino que es una secuencia de sonidos (o de “signos”) con su sentido o su significación. La palabra *indica* un objeto, pero siempre con un sentido determinado o en una significación determinada. El mismo objeto puede ser designado bajo significados muy diferentes. “Bonaparte”, “el emperador de los franceses”, [111] “el vencedor de Jena”, “el prisionero de Santa Elena”: el objeto es el mismo, pero el sentido es diferente. En cuanto a la misma

secuencia de sonidos, diversos significados son igualmente posibles y por consiguiente puede tratarse de diferentes objetos. Cuando escucho la palabra latina "ora", puedo tomarla como expresión de "rostro" o igualmente en el sentido de "litoral", y aun como el imperativo: "reza". Sólo mediante el contexto podré saber a qué se refiere el sonido.

Igualmente el nombre "la alegría" tenía significados diferentes y se refería a diversos objetos en el curso de los ejemplos que acabamos de examinar. Sin embargo, no se trataba simplemente de una dualidad o de una pluralidad de sentidos (aequivocatio), sino que se encontraba en las diferentes significaciones de la misma expresión un núcleo común de sentidos. El mismo nombre puede designar una vez la alegría precisa individual, otra vez todo lo que es alegría, ya que en ambos casos hacemos referencia a la "alegría" y donde quiera hemos reconocido la "misma cosa". Los objetos no son tampoco los mismos y podemos asimilar su diversidad con expresiones más precisas diciendo en un caso "esta alegría mía" y en el otro "todo lo que es alegría". (Pueden existir igualmente lenguas capaces de expresar tales diferencias cambiando solamente la *forma* de la palabra, por ejemplo por medio de diversas terminaciones). Así pues, lo que sigue siendo común a las diferentes expresiones es la expresión de un conjunto de sentidos que indica algo común que se toma de los objetos mismos. ¿Cuál es, pues, lo común en el nombre "alegría"? Se nos impone la idea de que podría ser la esencialidad alegría. Hemos dicho antes que las esencialidades representan el último sentido y que constituyen lo que es propiamente comprensible. Así deben ser ellas quienes le den a las [112] palabras su último sentido. En efecto, lo que es el último fundamento de toda comprensibilidad, es igualmente lo que hace posible la comprensión de la lengua y la comprensión por la lengua. *Lo que los nombres expresan en último término, son precisamente esencialidades.* Pero si no quisiéramos expresar hablando otra cosa, entonces nuestra lengua no consistiría más que en *nombres propios*. En efecto, en la vida normal no hablamos más que muy raramente de esencialidades. Los objetos y especialmente las cosas comprensibles constituyen nuestra vida diaria y son nuestro tema de conversación.

Sólo el pensador infatigable descubre la existencia de esencialidades, y esto en caminos considerablemente apartados de la vida cotidiana; entonces le cuesta un gran esfuerzo darse a entender a los demás. Y sin embargo, también aquel que se dedica a la práctica

sería incapaz de hablar de las cosas que capta si no hubiera esencialidades. Cuando se reprocha al prójimo de ser “egoísta”, con esto piensa que el otro no considera más que su “ego” de manera exagerada. Pero, ¿quién reflexiona en el hecho de que la palabra “afán” significa en realidad “enfermedad” y en la idea de vicio expresada por este nombre? Cuando se habla de la fiesta de Corpus, ¿alguien piensa que Corpus Christi» significa “el cuerpo de Cristo”? Así, nuestra lengua, y todo lenguaje humano, está llena de expresiones que designan una cosa precisa, tienen un significado generalmente comprensible, pero esta significación no es la *originaria* y no queda *propiamente expresado* en la palabra. Sólo la persona familiarizada con la historia de la lengua conoce los significados originarios y propios. “Originariamente” y “expresado propiamente” no significan lo mismo.

Que las palabras no posean ahora ya su significado, se debe al proceso histórico, [113] al cambio de significación en sus diferentes formas. Pero también las palabras en su sentido originario contienen generalmente un significado mayor que el que propiamente expresan. Nombramos las cosas *individuales* por nombres *generales* y nombramos *muchas* cosas con *un* solo nombre. Ninguna lengua es lo bastante rica como para nombrar cada cosa con un nombre propio. Y aun cuando nombramos una cosa con un *nombre propio*, éste será *pobre* en relación con la plenitud del objeto significado por él y que trata de explicitarlo *con* su plenitud. Los godos llamaban a su rey con el nombre de *Dietrich* (thiuda-reiks); con este nombre era designado como *soberano del pueblo*. Aquí podemos pensar en el primer hombre que llevó este nombre: podemos suponer que el nombre todavía era comprendido en su sentido originario y que era utilizado únicamente para este hombre preciso: pero al llamarlo así, se pensaba en *todo* el hombre y no, solamente en el hombre en su posición de rey ni en sus rasgos característicos por los que había llegado a esta posición, sino en toda su esencia. Y he aquí el sentido de nuestro examen lingüístico: queremos decir que nuestras palabras *no son nombres de esencia* y menos todavía la expresión del quid completo. Designan un todo que encierra en sí una diversidad de rasgos esenciales y de rasgos no esenciales por medio de un solo rasgo, a veces de muchos, o en el peor de los casos, por medio de rasgos esenciales y a menudo también de “signos” característicos no esenciales. El nombre significa para todos nosotros el todo y en la mayor parte de los casos ya no tenemos una conciencia exacta de su significado. Nuestro lenguaje es imperfecto porque nuestro conocimiento de la esencia es muy imperfecto¹⁹².

Nuestros [114] nombres simples no pueden expresar más que una cosa simple. Sin embargo, *simples son sólo las últimas esencialidades*. Sin reconocerlas en cuanto esencialidades, tenemos un conocimiento de ellas y nos servimos de ellas cuando conocemos las cosas y las nombramos; ambas serían imposibles sin ellas. Sabemos ya que el ser de las esencialidades es diferente al ser en el ámbito del devenir y del pasar. Las esencialidades no son nada "real", pero lo real no sería ni real ni posible si no hubiera esencialidades. Porque posee una esencia, lo real *participa de las esencialidades*. *Cada quid esencial está formado de rasgos esenciales* (prescindiendo del caso límite de la esencia absolutamente simple, que no puede ser más que única y en la cual coinciden el quid y la esencialidad). Ahora bien, *los rasgos esenciales están formados según las esencialidades*. No podemos decir que los rasgos esenciales *sean* esencialidades. Porque no hay más que *una* esencialidad en cada caso. Sin embargo, los rasgos esenciales formados según ellas pueden ser múltiples. La esencialidad "rojez" está formada según el color rojo de todas los objetos rojos¹⁹³. Pero el color rojo [115] en cuanto cualidad de una cosa cuando se da todas las veces que hay cosas rojas. En ciertas cosas, pero no siempre el ser-rojo forma parte de su esencia, por ejemplo en la "rosa roja". Naturalmente, con esto no queda expresada la evidencia de que la rosa roja sea roja. Con esto más bien queremos decir que el ser-rojo significa mucho más para la rosa roja que para otros objetos rojos (por ejemplo, para un delantal rojo que se pinta de rojo, porque sobraba un poco de pintura roja). El ser-rojo no forma parte de la rosa en general, sino de un determinado "tipo" de rosa (no explicaremos por ahora lo que es un "tipo"); no se concibe sin la determinada imagen de esencia, mientras que el ser-rojo de las rosas azules (que estuvieron "de

192* La fe nos enseña que el hombre en estado de inocencia conocía todas las cosas en su esencia y estaba en la situación de poder nombrarlas por su propio nombre. "[...] el hombre dio un nombre a cada uno de los seres vivientes" (Gn 2, 19). Junto con la inocencia y el conocimiento paradisiacos se perdió también la lengua del paraíso.

193* No es posible tratar en nuestro contexto la *doctrina de las ideas de Platón* según su figura histórica. Pero todas las cuestiones, discutidas en esta parte, entran objetivamente en este campo. La gran dificultad para Platón, y aun para Aristóteles, era encontrarse frente al campo entero del "ser ideal" sin poder encontrarse a gusto naturalmente en la variedad de este campo. En el intento de captar las "ideas", estos filósofos usaron ya "esencias", ya "esencialidades" y también "objetos ideales". Resumir todo esto en *un* concepto sin contradicción resultó ser algo imposible. El comienzo de una doctrina de la esencia fenomenológica, tal como la vemos realizada en los trabajos de Husserl y de sus discípulos, me parece abrir el camino para comprender, apreciar con justicia y valorar la obra de Platón y la metafísica de Aristóteles.

moda" hace algunos años) era, en su aspecto general, algo extraño y no natural.

Debemos tratar de explicar con mayor exactitud la diferencia entre la esencia general y la "esencia individual". "Esta alegría mía" es "una alegría" y es "una vivencia". Son diferentes grados de generalidad y de individualidad. Existe la esencia de esta alegría mía, la esencia de la alegría y la esencia de la vivencia. El quid y la esencia de esta alegría mía constituyen algo único. Dichos factores se encuentran *realmente* en esta alegría, y son allí lo "esencial". Lo esencial de la alegría está realizado dondequiera que la alegría sea vivida, es decir, en cada alegría individual, se "encuentra" en cada ser particular, y por eso se le llama "general". Se opone al *individual* cuando se entiende por individual lo "*incomunicable*"¹⁹⁴, porque la esencia general es precisamente lo comunicable que puede realizarse en una pluralidad de cosas particulares. [116] Si ya la esencia de la cosa individual es *dependiente*, puesto que puede ser *realizada únicamente en otro* (es decir en *su* objeto), así la esencia *general* es doblemente dependiente, porque para ser real tiene necesidad tanto de seres individuales como de sus objetos. Sin embargo, la esencia general es *una*, aunque "aparezca" muchas veces. Es *la misma*, realizada o realizable aquí y allá y en todos los seres individuales pertenecientes a ella; mientras el ser individual no es real ni posible más que en un — en *su* — objeto. Puede tener "semejantes", pero no puede "aparecer muchas veces".

§ 6. SER VERDADERO Y SER ESENCIAL

El discurso de "poder-llegar-a-ser-realmente", dicho de otra manera, el problema de las cosas particulares, reales y posibles nos lleva hacia la cuestión del *ser real* y posible (actual y potencial). *Lo que* es ha adquirido ahora para nosotros muchos sentidos. En primer lugar podemos entender el objeto con su quid completo, con su ser-así esencial y no esencial; después, el quid completo tomado en sí o también lo que es el objeto según su esencia individual y general. A este propósito, es necesario considerar todavía diferentes grados de gene-

194* Véase TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q.77, a.2; *De potentia*, q.9, a.1.

ralidad: la esencia de la alegría, la esencia del movimiento del ánimo y la esencia de la vivencia. Ahora queremos desconectar la cuestión del "objeto" en cuanto tal y considerar solamente su quid en los diferentes significados posibles con relación al ser.

Partiendo de la vivencia: "esta alegría mía", debemos examinar toda la duración de su [117] ascensión al ser a fin de captar su quid completo. Este quid no es cualquier cosa rígida o fija, sino una cosa que fluye y cambia constantemente durante este tiempo. Llega a ser y pasa, y su ser no es simplemente actual ni potencial, sino que a cada instante es a la vez potencial y actual, a cada instante una parte de ello alcanza la cima del ser¹⁹⁵. *La esencia y el quid esencial de esta alegría mía son reales como un todo a cada instante de su duración.* (Se ve así con claridad la diferencia entre el quid completo y el quid esencial). Esto guarda su pleno valor cuando la esencia permanece sin cambio a lo largo de toda la duración (en nuestro caso: mientras la alegría permanece "la misma").

En este caso es necesario hacer la pregunta qué ser pertenece a la esencia antes del comienzo de la alegría y después de su transcurso. Seguramente la esencia de esta alegría mía es *realizada* solamente mientras esta alegría es real¹⁹⁶. Antes no tiene ser en el "mundo real", en este caso, en la realidad de la vivencia de un yo. Sin embargo, no podemos decir que no existe antes. Podemos captar bien su quid independientemente de su realización en su objeto, y así debe pertenecer igualmente al quid un modo del ser, según nuestro enunciado de que todo lo que es *algo*, también es.

No es el mismo modo del ser que el quid posee en cuanto real en su objeto. Puesto que por este su ser y que precede al ser de su objeto, y por el realizado quid-esse (= esencia) de este objeto el "ser real" se hace posible, se puede designar como *posibles* al quid [118] y la esencia misma, así como lo hizo santo Tomás.

Pero esto indica más que la posibilidad lógica por la que pueda hacerse real en un objeto y también más que el grado preliminar para ser real, que hemos designado por potencia. Hablamos de la "posibilidad de esencia". Sin embargo, no es la posibilidad de la esencia pro-

195* Véanse pp. 692s, en el que se muestra que es posible hablar todavía de otro ser del quid.

196* Se podría pensar que únicamente el quid y no la esencia (en cuanto *ser-quid*) permite una realización. Sin embargo, también quiddidad se hace real en primer lugar con el objeto.

piamente dicha, sino la posibilidad de su realización fundada en la esencia¹⁹⁷. La esencia comprende en sí un ser *propio*, su *ser esencial*, que no debe comprenderse únicamente como un camino que lleva a la realidad, como a su fin. Ciertamente es un grado preliminar, puesto que el ser real no puede ser alcanzado más que a partir de él; además, porque la esencia es algo dependiente y con necesidad de ser completada, porque le corresponde la posibilidad de pasar a la realidad del objeto. Pero no hay que designarlo como un grado preliminar *menor*, por que en cierto sentido el objeto se hace real por la esencia y no viceversa¹⁹⁸; es en lo real lo *fundamentalmente* real. De aquí comprendemos que el nombre *acto* ha sido traspasado del ser real a *aquello por lo cual* algo real es verdaderamente real¹⁹⁹.

Hemos empleado hace un momento la expresión *ser esencial* para el ser de las esencialidades. Si bien este nombre se impone aquí para el ser incluido en la esencia, será necesario examinar si aquí y allá es empleado en el mismo sentido. De hecho, me parece que en la relación especial entre la esencia y las [119] esencialidades, sus modos de ser están estrechamente ligados. En cuanto a las esencialidades, en la medida en que las conocemos hasta ahora, el ser esencial es el único ser. Por el contrario, en cuanto a las esencias, además el ser-real es posible en sus objetos y su relación con los objetos cuyo quid ellas determinan, se encuentra ya en su ser pre-real. Este doble ser corresponde a la posición mediadora de las esencias entre las esencialidades y el “mundo real”.

El mundo del ser esencial²⁰⁰ debe ser considerado como compuesto en grados. Allí, lo simple y la imagen “originaria” en el más alto grado son las *esencialidades*. Según ellas son “reproducidos” los rasgos característicos de las formaciones compuestas que hemos llamado “quid de esencia”. (Podríamos emplear igualmente el término *quididad*, puesto que no hay forma plural de “quid”; el término no es, sin embargo, completamente exacto porque el -dad (-heit) indica más bien el *ser del quid*. Por esto, dicho término no nos servirá más que

197* Véase p. 877.

198* Anticipando posteriores conexiones, se podría usar para una mayor claridad la comparación de cuerpo vivo y alma. El alma llega a ser *en el* cuerpo vivo, pero el cuerpo vivo consigue el ser por medio de ella y no viceversa.

199* Véanse pp. 780s y 857.

200* Lo podemos considerar ciertamente como aquello, adonde se dirigía el “reino de las Ideas” de Platón. Todavía habría que investigar sobre lo que las escolástica designa como *intelligibile* – como lo inteligible, accesible al espíritu conoscente. (Véanse pp. 140s).

como un último recurso²⁰¹). Las esencias y las quiddidades muestran una gradación que va de una mayor o menor generalidad. Estaríamos tentados a considerar las quiddidades individuales como el grado más bajo. Se puede incluir en este campo también el *quid completo* de las cosas, en cuanto también a él le corresponde un doble ser: el ser de los objetos descrito hace un momento, que es un devenir y pasar, y un ser separado de éste en cuanto que es un quid puro sustraído al cambio de las cosas que llegan a ser y que pasan²⁰². [120] Las hechuras de diversos grados se separan las unas de las otras según su ser esencial, y relacionadas sólo mediante una manera de sistema de su subordinación, ordenación y de su coordinación.

Sin embargo, según su ser verdadero, las esencias y las quiddidades de grado superior son con su *quid completo* en las esencias, subordinadas a ellas, y finalmente en las esencias individuales y en los correspondientes objetos menos universales.

En las esencias individuales que no cambian a lo largo de la duración de su realización, hemos encontrado una diferenciación entre el ser esencial y el ser real. Se trata de examinar todavía el caso, indicando como posible, de las esencias variables. Un hombre que hemos conocido de adolescente se ha hecho adulto. Encontrarnos que su esencia ha cambiado. ¿De qué manera es esto compatible con el establecimiento de que la esencia y la quiddidad —en contraposición al quid completo— son reales a lo largo de toda la duración de su realización?

201* Lo mismo vale naturalmente también para la expresión "esencialidad". Para el uso de "quidditas" en Tomás de Aquino, véase p. 702.

202* Husserl habla en las "Ideen" [Ideas] (pp. 8 y ss.) de la posibilidad de destacar su *quid* de una cosa individual de la experiencia por la *visión de la esencia* o por la *ideación*. Esta intuición particular, diferente de toda experiencia, toma su contenido en el hecho de la experiencia sin realizar la puesta de experiencia (la aprehensión de la cosa como algo *real*); y lo expone como algo que también en otro sitio, fuera del contexto, en el que fue experimentado, pudiera ser realizado. Para Husserl la *generalidad* pertenece, por tanto, a la *esencia en cuanto tal*, independientemente de los grados de generalidad dentro del ámbito de la esencia, a los que hace referencia. La posibilidad de tal concepción descansa evidentemente sobre la doble "esencia" de la esencia que nos ha sido impuesta. Ella toma en consideración sólo una cara, el "ser esencial" y corta el lazo que une a la esencia no inherente exteriormente sino perteneciente interiormente a la realidad. Desde este corte hecho al principio de la separación entre el hecho y la esencia se nos permite comprender el que Husserl llegó a la interpretación idealista de la realidad, mientras que sus colaboradores y discípulos (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering y otros), apoyándose en el sentido pleno de la *esencia*, se afianzaban cada más en su concepción realista.

[121] Como solución más simple nos parece hablar de *dos* esencias, que se realizan en el hombre una después de la otra.

De hecho, según el ser esencial, tendremos que distinguir lo que ha sido *antes* del cambio de lo que ha sido *después*. Pero, *además*, nos es necesario presuponer un tercer caso, que comprende y fundamenta los dos primeros, así como el paso de uno a otro, porque este paso es *esencialmente posible*. Será necesario decir que la esencia comprende y fundamenta²⁰³ a los dos es real en todo instante a lo largo de toda la duración de su vida, mientras que las esencias particulares lo son sólo durante el período parcial de la duración que les corresponde.

§ 7. ESENCIA Y NÚCLEO DE LA ESENCIA; ESENCIALIDAD Y QUIDIDAD (μορφή)

A fin de comprender de una manera más profunda las esencias y las quididades, es necesario considerar ahora su estructura interna. Acabamos de ver una diferencia entre lo que “fundamenta” y lo que es “fundamentado”. Además, hemos constatado que las esencias están compuestas de rasgos esenciales. Sin embargo, no queremos solamente conocer sus rasgos individuales, sino que buscamos una *conexión interna* entre ellas que nos haga *comprensible* la esencia. Mientras que ignoremos esta conexión, “nos falta la clave para mostrarnos la plenitud de la esencia como una construcción coherente”²⁰⁴. “Se trata... de hacer comprensible el por qué justamente estos rasgos puedan presentarse y supuesta la presencia de una parte de ellas [122], debían aparecer ligados como un todo según una apertencia intrínseca regulada”. Buscamos un “núcleo más o menos simple de rasgos fundamentales [...] cuya existencia permite comprender la existencia de las otras fibras de la esencia según las leyes a priori que nos guían más bien instintivamente”. “Ahora bien, no se puede de ninguna manera afirmar que tal núcleo de esencia o, en general, una estructura coherente y comprensible según una necesidad interna, sea inherente a toda esencia”²⁰⁵.

203* Todavía la encontraremos más tarde bajo el nombre de “forma de la esencia”. (Véase el capítulo IV, § 7, 8 y 19).

204* HERING, op. cit., p. 503.

205* Loc. cit., p. 503.

En lo que concierne a la especialidad de esencia de un hombre, la existencia de un núcleo esencial es muy clara. Aquí, ante todo, buscamos una consistencia fundamental partiendo de la cual todo el resto se hará comprensible. Hay que decir lo mismo respecto a la configuración espiritual e histórica, por ejemplo, en la política de Federico el Grande o en una poesía nos esforzamos por encontrar la clave para el entendimiento de la estructura esencial. Tal búsqueda sería insensata y vana en muchos otros casos. Sólo una exhaustiva doctrina de las esencias extendida a los diferentes ámbitos²⁰⁶ podría informarnos de los casos en los cuales podemos encontrar “esencias con núcleo” y sobre los casos en que la búsqueda de un núcleo quedaría sin éxito. Aquí en primer lugar es solamente de comprender la estructura de la esencia en cuanto tal.

Hering designa la esencia como el $\pi\omicron\lambda\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (ser así). Ahora bien, $\pi\omicron\lambda\omicron\nu$ (ser-así) debe ser tomado en un sentido tan amplio que abarque también el $\tau\acute{\iota}$, lo *que* es la cosa²⁰⁷. De la esencia de esta cosa forman parte no solamente su ser-rojo, su ser-blando, su ser-oloroso, etc., pero también su ser-una-rosa o su ser-capullo, que responde a la pregunta: ¿*qué* es? Así, el $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ nos parece expresar el ser [123] todavía más inmediatamente, ya que lo considera en su unidad y en su totalidad, que los rasgos particulares que pertenecen a la esencia. Por otra parte los rasgos particulares son indispensables al conocimiento, $\tau\acute{\iota}$ y $\pi\omicron\lambda\omicron\nu$, $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ y $\pi\omicron\lambda\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ están en conexión, y el descubrimiento de esta conexión debe revelarnos la estructura de la esencia en cuanto tal.

Pertenece a la rosa, que es una cosa corpórea, el tener forma, tamaño, color y otras cualidades. *Esta* rosa tiene su forma, su color, su tamaño, etc., precisos. Decimos la rosa es roja; “roja” pertenece a su $\pi\omicron\lambda\omicron\nu$. Luego también podemos decir: el color de la rosa es el rojo (o también: *un* rojo, porque rojo no es todavía una última precisión). Para el color el rojo no indica su $\pi\omicron\lambda\omicron\nu$, sino aquello como *lo que* ella se define más precisamente, por tanto, algo perteneciente a su $\tau\acute{\iota}$. El rojo es un color y el color es una propiedad de la cosa. Se puede considerar lo que el color posee de específico en relación a la forma, al tamaño, etc. Y se le puede contemplar desde el punto de vista de su característica como rojo o azul, etc. Lo que hace de este color un *color* es lo que en él corresponde a la esencialidad “color”. Y así en este

206* Lo que Husserl llama “ontología material” (*Ideen*, pp. 19 y ss). Algunas indicaciones a este respecto se encuentran en el capítulo siguiente.

207* Véase HERING, op. cit., pp. 505 y ss.

color que es el rojo, lo que la hace rojo corresponde a la esencialidad "rojez". "Color" y "rojez" son esencialidades simples.

Pero "rojez" ya es algo compuesto: no es solamente rojo sino al mismo tiempo "un color". Participa de las dos esencialidades de la "rojez" y del "color". Hemos dicho: lo que hace de rojo el rojo, *corresponde* a la esencialidad "rojez". No *es* la esencialidad misma, sino algo *en* lo rojo; otra cosa en este rojo precisamente y otra cosa en ese otro rojo.

Hering lo designa *quididad*, o también como μορφή, "lo que 'hace' del objeto lo que es"²⁰⁸. Para la [124] μορφή es válido también lo que decíamos de la esencia; *según su propio sentido* la esencia es μορφή en cierta cosa, a saber, en cierta cosa muy concreta. Ella es su μορφή". El color de la rosa tiene una μορφή en sí misma, que hace de ella lo rojo, y por esto ella participa de la esencialidad "rojez". La μορφή del color no es inmediatamente la μορφή de la rosa, sino que *mediatamente* participa en su estructura; por eso Hering la llama como la μορφή *inmediata* del color y la μορφή *mediata* de la rosa; por consiguiente, la rosa y su color son llamados los soportes *indirectos* e *inmediatos* de la μορφή. La rosa considerada como un todo tiene su propia μορφή.

No se puede establecer esta ley: "Las morfés de una parte son partes de las morfés del todo"²⁰⁹. (La morfé: "equilateralidad" no es una parte de la morfé "triangularidad"). Sin embargo, hay una fusión de morfés en una morfé entera, por ejemplo: de "rojez" y "color"²¹⁰ en el color de la rosa que es rojo. Por el contrario, ser-caballo de este caballo y su "ser-animal-doméstico", que ambos determinan su τί εἶναι, permanecen sin fusionarse. En general vale lo que sigue:

"cada μ ²¹¹ necesita ser complementada por su soporte. Ahora bien, si la necesidad de complemento de diferentes μ ($\mu_1, \mu_2, \mu_3...$) se satisface por el mismo objeto A, estas μ *juntamente* con A forman un todo. Las μ singulares son indirectamente ligadas por A y pueden quedar relativamente independientes las unas de las otras. Con esto, nin-

208* Véase op. cit., p. 509. La expresión μορφή (forma) está comprendida aquí en un sentido más amplio que en Aristóteles: en quien bajo μορφή hay que entender sólo la forma interna de una *cosa*, es decir, de un ente independiente y real. Véase a este respecto las investigaciones del capítulo siguiente.

209* op. cit., p. 515.

210* No confundir con las esencialidades designadas con el mismo nombre.

211* μορφή.

guna conexión de las μ entre ellas [125] para constituir una unidad fundada”²¹².

“Es necesario, pues, que existan relaciones especiales entre $\mu 1$ y $\mu 2$, si queremos esperar una conexión entre ellas a formar unidad fundada”.

Tal es la conexión entre $\mu 1$ (color) y $\mu 2$ (rojez) en un color determinado.

“El hecho de que $\mu 2$ no pueda aparecer sin $\mu 1$ en un soporte no es fortuito, sino fundado en la esencia de $\mu 1$ y $\mu 2$. Además, puede cierto que este fundamento en $\mu 2$ no es indirecto, esto es, en este caso las dos morfés están ligadas solamente por medio del soporte, al que sería prescrito por $\mu 2$, y llevar a la vez $\mu 1$ en sí. Ciertamente es éste también el caso, pero únicamente porque $\mu 2$ debe entrar en conexión directa con $\mu 1$ en cuanto única forma capaz de aparecer en un objeto”²¹³.

“Esta fusión de las dos morfés es tan íntima que no tenemos solamente delante de nosotros una mera *conexión de dos quididades*; a saber, la ‘coloridad’ y la ‘rojez’, sino una (nueva) *quididad*, la ‘rojez [quididad de la rojez]’ o, más correctamente, ‘color-rojez’ [quididad de ser color rojo], ciertamente está caracterizada en sí como no simple, sino como uno susceptible de mostrar diferentes componentes que condicionen su complejidad. A esta necesidad de ser complementada de $\mu 2$ por $\mu 1$ nos gustaría designar sin más como *inmediata*”²¹⁴.

La necesidad de ser complementadas y la fusión de las morfés nos indican una diferencia importante: la diferencia entre las esencialidades deducidas o compuestas y las esencialidades simples u originarias y, por otra parte, las morfés deducidas y las morfés originarias.

[126] Ahora bien, junto a la fusión de las morfés que deben ser complementadas en una nueva morfés compuesta, también es posible una conexión de morfés, que no tienen inmediatamente necesidad de ser complementadas. De esta manera, al contemplar “la quididad que hace de un caballo aquello que es en el sentido zoológico”, encontramos:

“que los múltiples rasgos singulares enumerados por el zoólogo, forman solamente un haz más o menos compacto de diferentes ele-

212* op. cit., pp. 516 y ss.

213* op. cit., pp. 517 y ss.

214* op. cit., p. 518.

mentos, pero no un novum de una cualidad propia. Aquí nos encontramos sin duda delante de un conglomerado de morfés o, si se quiere, delante de un complejo de morfés, pero no uno completo o tal vez simple morfé. Por eso hablamos de una morfé *no auténtica*"²¹⁵.

Ahora comprendemos la diferencia entre *esencia con y sin núcleo*. "Las quididades que se manifiestan en el objeto le prescriben su ser-así, su esencia. En los casos en que la consistencia de morfés en las que aparece con su soporte se fusiona en una nueva auténtica morfé de conjunto que, en cuanto morfé y en cuanto *esta* morfé, no puede ser arbitrariamente aumentada ni disminuida en su consistencia, entonces la esencia del objeto también adquiere el carácter de una unidad cerrada, el hecho de captarla está caracterizada por un acto nuevo de conocimiento con respecto a aquel que capta la multiplicidad de los rasgos singulares de la esencia en cuanto un grupo"²¹⁶.

El discurso sobre el *núcleo de esencia* puede ser comprendida de diferentes maneras:

"1) Si el así de un objeto es una quididad compleja y auténtica, entonces los rasgos singulares del ser-así constatados en primera instancia sin relación con su conexión, se coordinan formando una estructura orgánica, [127] en el momento en que se ha logrado percibir esa morfé, y el ser así-total condicionado por ella. Este último tiene un papel comparable al de un núcleo". (Es evidente que aquí la esencia total es designada como núcleo).

"2) La imagen del núcleo se aplica mejor en los casos de los contextos de fusión existentes entre las partes del objeto; entonces, como resultado de la toma de conciencia de las quididades, o bien de las esencialidades, animadas por una o más de estas partes y en razón de su necesidad indirecta de ser complementadas por otras, se hace posible comprender la existencia de las otras partes consideradas como encarnaciones de las μορφαί o de las εἶδη²¹⁷ fusionadas. Ahora bien, la parte de esencia correspondiente a las partes nombradas primero desempeña a la vez el papel de núcleo de la esencia"²¹⁸.

215* op. cit., p. 522.

216* op. cit., pp. 521 y ss.

217* = Esencialidades.

218* op. cit., pp. 523 y ss.

§ 8. ACTO Y POTENCIA - SER ESENCIAL

El empleo libre de las expresiones de Platón y de Aristóteles en las explicaciones de Hering, nos obligan a confrontar el intento de fundamentar una doctrina de la esencia —como lo hacemos ahora— con los principios del mismo género de la *philosophia perennis*. Sin embargo, antes de emprender esta confrontación, será necesario primero aclarar lo que hemos elaborado ahora como el *ser esencial*, en su relación con el *acto* y con la *potencia* en el sentido definido hasta este momento.

Apoyándonos en el empleo de la palabra encontrada en Tomás de Aquino, hemos admitido provisionalmente un doble sentido de *acto*: el de ser *perfecto* (realizado totalmente sólo en el ser *puro*) y el de ser real, que admite grados [128] según la proximidad o alejamiento del ser perfecto. Por *potencia* —puesta aparte la potencia divina, considerada desde el principio de nuestro estudio y que significa el *poder* sobre el ser— entendemos el *grado preliminar del ser real*, que también muestra gradaciones. No está desligada del ser real, pensable como sólo posible ser: en el caso del ser finito, hemos encontrado, en efecto, que es al mismo tiempo real y posible en todo instante. Así debemos hablar de potencialidad igualmente a propósito del ser real, ya que incluye como posible una ascensión siempre nueva de la posibilidad hacia la realidad y una elevación hacia una plenitud más grande de ser. Hemos encontrado la confrontación en la esfera del *devenir* y del *pasar*; esto mismo debe ser comprendido como un paso continuo del ser posible al ser real y del ser real al ser posible: sobre la base de este paso de no-ser al ser, que presupone la “posibilidad” en un otro sentido.

Ahora bien, en el *ser esencial* —en el ser de las esencialidades y en el ser de las esencias y de las quididades consideradas aquí como separadas de su realización— hemos encontrado un ser que no es *llegar a ser* ni *pasar* y que se encuentra en *contraposición con el ser real*. ¿La palabra *realidad* tiene aquí el mismo sentido que en el caso en que hemos considerado el ser real como actual en contraposición al ser posible (potencial)? En el campo de la vida-del-yo del cual hemos partido, el ser *actual* significaba el *ser presente-vivo*, y el ser *potencial* significaba el *ser-que-no-es-todavía* o que *ya no-es-vivo*. Esta interpretación dependía de la especificidad de este campo. Sin embargo, si la realidad no debe ser limitada a este campo —en el lenguaje de la vida cotidiana se tiene la costumbre de pensar respecto al

“mundo real”, al mundo “exterior”, más que al mundo “interior”, esto es, al exterior [129] como un mundo “cósmico”— entonces la palabra realidad deberá poseer otro sentido que el de vitalidad. Volveremos después sobre la existencia y la naturaleza de un lazo interno entre éste y aquél.

De hecho, ya hemos encontrado tal acepción de realidad; en nuestra introducción²¹⁹ hemos considerado como primer significado de *acto* el de *obrar*; con esto actualidad o la realidad fue concebida como una *eficiencia*. El lazo entre este sentido y el del plenamente viviente se manifiesta de inmediato: la alegría que aún no está viva no me incitará a obrar, ni tampoco se exteriorizará mediante “exultaciones” en voz alta. Igualmente en los otros campos: la luz que todavía no está encendida no brillará, una cuerda que no está vibrando no resonará. En todos estos casos es evidente que eficiencia no coincide necesariamente con realidad: parece pertenecerle, pero está fundada en algo más profundo que su repercusión.

Esto que está más profundo es lo que hemos designado también como el *ser perfecto*. Sin embargo, sólo el ser puro, el ser eterno —como lo hemos dicho— es totalmente perfecto. Pero también en el caso de ser finito tiene sentido hablar de plenitud: es la *medida máxima* de ser que corresponde cada vez al ente. En esta cima el ser brilla igualmente en eficacia; sale de sí mismo y es al mismo tiempo su “revelación”. Antes de llegar a esta alturao cima el correspondiente *preliminar grado* del *ser*, la *potencia*, incluye solamente la *posibilidad* del *obrar*, que ha sido designada como *facultad*. La vitalidad presente es la cima de ser de la vivencia. Lo que en ella propiamente vive y es, es el yo. Lo que en el mundo [130] cósmico corresponde a las unidades de vivencias, son estados de las cosas o sucesos, por ejemplo, los sonidos posibles o reales de una cuerda²²⁰. El sonido alcanza la cima de ser, que corresponde a su vitalidad presente, digamos a la alegría, cuando “se hace notar”. Pero lo que —*en él*— se “hace sonoro” propiamente y que revela un grado determinado de su ser, es la cuerda o —más precisamente— el violín, del cual es parte la cuerda, *un grado* de su ser, porque el ser-sonoro no es simplemente el ser de la cuerda. El ser de la cuerda no se agota en el hecho de resonar. Por eso puede ser potencialmente sonoro y en otro aspecto puede haber alcanzado la “cima”, así que puede ser llamada *real*.

219* Véase p. 610.

220* Aquí es necesario distinguir los sonidos *puros* (los “objetos ideales”), que no son ni sonidos de violín ni de flauta.

Si tomamos ahora el término *actualidad* como *realidad* y realidad en el sentido de *plenitud del ser* que se “repercute” y que se revela en eficiencia, entonces es necesario preguntarse todavía si con el ser real y con sus pasos preliminares (el ser actual y el ser potencial) se ha considerado todo el ser o si se puede y se debe todavía hablar de ser en otro sentido; más aún, ¿en qué consiste entonces lo común en cuanto ser, aquí y allá?

En el *ser esencial* hemos creído descubrir un ser que *no* es un *paso preliminar* del ser real sino que, por otra parte, *no* es un *ser eficaz*. En cuanto a la esencialidad no hay un paso preliminar a partir del cual sube hacia el ser.

Pero no es eficaz: la esencialidad “alegría” no vivifica, la esencialidad “luz” no brilla, la esencialidad “sonido” no suena. ¿Qué queda entonces del sentido de ser? El “ser en la cima”, el “ser en plenitud” en su esencia; la expresión griega tan difícil de traducir τὸ τί ἦν εἶναι, (ser lo [131] que era) me parece encontrar aquí un puro cumplimiento²²¹. Lo que es esencial es innumerablemente lo que *era*. Dicho con más precisión: la diferencia entre presente, pasado y futuro está aquí abolida. Lo que es esencial no entra en la existencia; es, no como una cosa arrancada a la nada, de momento en momento, no es temporal. Pero ya que es independiente del tiempo, *existe* en todo instante. *El ser de la esencialidad y de la quiddidad es descansar en sí mismo*. Por eso, en alemán, el término mejor y más breve para expresar esto será “actuar como esencia”²²². Aquí la unión estrecha entre ser y esencia está aun indicada de manera más expresivamente que por los términos latinos *essentia-esse*.

Por una parte el devenir y el pasar, y por otra la “actuar como esencia”, se presentan uno frente al otro como el ser en movimiento y el ser en reposo. Ambos son ser. Pero si uno precede objetivamente al otro, es el caso del “actuar como esencia”. En efecto, igual que el movimiento tiende hacia el reposo, así todo devenir tiene como objetivo un actuar como esencia. Para que *algo* pueda ser y pueda *ser* algo, es necesario *esencia* y un actuar como esencia. La proximidad de la esencia y del ser explica las grandes dificultades para separar esencia y ser, el ente y el ser o dentro del ente, en cuanto que éste no era real. Igualmente es comprensible —lo que parece paradójico— cómo a veces

221* En Aristóteles esta expresión ciertamente es empleada para la *esencia* real y no se aplica al ser *esencial*. A propósito del significado textual de τὸ τί εἶναι, véanse pp. 745s.

222 Cf. nota 103, p. 407.

el ser mismo, a veces la esencia, sean considerados como *actos*. [132] Deseoso de limitar de una manera clara y neta al primer ente (Dios) con relación a todo otro ente, santo Tomás separó en las formas “puras” *essentia* y *esse*; designó al ser como acto y llamó potencial a la esencia o al *quid* en relación con el ser que recibe; dicho esto debemos preguntar ahora en qué sentido hay que entender este ser, agregado a la quiddidad. Hemos caracterizado al actuar como esencia como un reposar de la esencialidad o de la quiddidad en sí misma, como contraposición al devenir y al pasar, y este hecho parece excluir el tránsito de la esencialidad o de la quiddidad del no-ser al ser, tal como aparece en la expresión “recepción del ser”. Podemos ciertamente hablar de un recibir el ser cuando pensamos en la “realización de la esencia”, pero el ser esencial no parece admitir ningún comienzo, y la quiddidad no parece aceptar una separación de ese su ser esencial. ¿Hay contradicción con el pensamiento de santo Tomás cuando éste escribe: “Por lo mismo que se confiere el ser (*esse*) a la quiddidad, no sólo el ser es creado, sino la quiddidad; ya que antes de tener el ser no es nada, sino, a lo sumo, en la iteligencia del Creador, donde no existe la creatura, sino la esencia creante”²²³. (*Quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia*)²²⁴.

Si tratamos de aclarar el sentido de esta proposición, y reflexionamos en lo que santo Tomás entiende por “quiddidad”, entonces obtendremos más bien una confirmación de la interpretación desarrollada aquí. La *quiddidad* es aquello *para lo cual* una cosa es formada, es lo *que* él es, “una parte de un todo compuesto”²²⁵. Ha sido llamada igualmente “forma”. De allí Tomás diferencia la “idea” en el sentido de lo que acaba de nombrar en la cita precedente: “esencialidad creadora”; en efecto, “este término, *idea*, [133] parece significar una forma separada de aquello de lo cual ella es la forma”. “Es aquello *según lo cual* está formado, es la forma ejemplar a la imagen de la cual cierta cosa está formada”.

Estas formas ejemplares, según la interpretación agustiniana de la doctrina de las ideas de Platón, tomada aquí por Tomás, tienen su

223* [Al traducir aquí *Edith essentia* con “Wessenheit” (esencialidad) hace el siguiente comentario:] “Esencialidad” no está tomado aquí en contraposición a “esencia”, así como se elaboró antes. “*Essentia*” puede significar ambas cosas.

224* *De potentia*, q.3, a.5 ad 2. [Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*. II., Madrid 1980, p. 464].

225* *De veritate*, q.3, a.1, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, 93).

ser en el espíritu divino. De ellas se distinguen las “formas creadas”, que tienen su ser en las cosas. Por las formas creadas debemos evidentemente comprender las esencias “realizadas” en las cosas. El ser que ellas reciben es el ser *real* que poseen en las cosas. El “haber sido creado” es una interpretación más concreta de lo que debemos entender por “recepción del ser”. Pero si queremos que tenga sentido la expresión “recibir el ser”, entonces *lo que* recibe el ser tiene que tener un modo de ser, que ya lo tenía antes de la recepción del ser real. Tomás podría admitirlo únicamente en el sentido en que les concede un ser a las ideas originarias: en cuanto ser en el espíritu divino. En este sentido, sin embargo, debería él aceptarlo. Porque aun aceptando que la imagen queda detrás de la imagen originaria y que el quid de la cosa no coincide con la idea creadora en cuanto a su contenido, así es, pues, impensable que el Creador no haya conocido de antemano la imagen tal como es, en cuanto existente, detrás del arquetipo originario.

Así, es de todas maneras evidente que el ser esencial es diferente e independiente del ser de las cosas. Las siguientes cuestiones conciernen ahora a su relación con el ser real de las cosas y su relación con el ser eterno del primer ente. Con este fin será necesario examinar el significado de la expresión “en el espíritu divino”; a saber, si esta expresión *acierta* con el sentido del ser esencial y si lo *agota*.

[134]

§ 9. EL SER ESENCIAL Y EL SER REAL DE LAS COSAS

En el estudio de la relación entre el ser esencial y el ser real cósmico, es necesario considerar que el ente, al cual es propio el ser esencial, es diverso; esencialidades, quididades y aun algunos otros aspectos que hemos solamente rozado en nuestra exposición sin discutirlos detenidamente. Si consideramos esencia y actuar como esencia²²⁶ en su estrecha relación de pertenencia, y si tomamos el término “esencia” para designar todo ente, al que corresponde el ser esencial, entonces “esencia no está tomada en el sentido estricto, como lo hemos delimitado hace un momento en relación a la “esencialidad” y a la “quididad”, sino más bien en un significado más amplio. A fin de ver claro

226 Cf. nota 103, p. 407.

en la relación entre el ser esencial y el ser real, una vez más tenemos que hacer distinciones.

El *quid de esencia* “alegría de un niño” “existió” según su ser esencial antes de todo tiempo, antes de la existencia del mundo, de los niños en el mundo y de la alegría de los niños. Cuando por primera vez un niño en el mundo experimentó alegría, en ese mismo momento la *esencia* y el *quid* “alegría de un niño” era real. Cuando el niño exultó y sobresaltó “de alegría”, así era alegría *en virtud de su esencia* la que obraba y se revelaba así. La alegría es real y eficaz *por su esencia*, la esencia es real y eficaz *en la alegría*, en la alegría *de este niño* como un *único*. El quid de esencia “alegría de un niño”, considerada según su ser esencial, es *una*, cualquiera que sea el número de veces de su realización. Hay, sin embargo, tantas correspondientes esencias reales y quididades cuantos niños haya que se alegren. Y la relación entre *un* quid “esencial” y las *muchas* esencias reales y quididades reales se expresa de manera adecuada cuando decimos: *la misma cosa es real aquí y allá y [135] dondequiera* en donde exista la alegría de un niño.

El hecho de que esto pueda producirse simultáneamente en diferentes lugares y en épocas distintas trae dificultades sólo para aquel que no puede conseguir prescindir de considerar el ente ligado al espacio y al tiempo como el ente sin más. De la misma manera en que yo soy capaz de transportarme ahora “en mi espíritu” a otro lugar y estar luego aquí y allá al mismo tiempo según mi ser espiritual (aunque esté solamente aquí con mi cuerpo real), así el mismo “quid esencial” puede ser realizado aquí y allá en forma simultánea. Ciertamente, es necesario en todo caso un *algo* aquí y otro *algo* allá donde sea realizado²²⁷.

Si el quid y la esencia se hacen reales y eficaces en cada cosa y *esto* es por lo que ellos son reales y eficaces, ¿habría que atribuirles también el *hacerse* real en cada cosa, es decir, el *paso del ser esencial al ser real*? De esta manera, el ser esencial estaría dotado de una eficiencia y sería un ser real en el pleno sentido de la palabra. Porque por ser real (= actual), hemos entendido “el ser en plenitud que se exterioriza y se revela en la eficacia”²²⁸. Hemos concedido la plenitud de ser a las esencialidades y a las quididades en el sentido del reposar en sí

227* Con esto tocamos la cuestión de la *individuación*. Pero por el momento nuestra investigación no debe ir en esta dirección.

228* Véanse pp. 700-701.

misimos. Ahora bien, si de ello resultara que la quiddidad pasara de ella misma al ser en cosas singulares, entonces el ser esencial habría alcanzado el sentido pleno de "ser real". En efecto, la realidad de las quiddidades sería superior a la de las cosas singulares, porque esas precederían como causa originaria que produce la realidad de las cosas singulares: en relación con las cosas singulares no serían solamente *πρώται οὐσίαι*, sino [136] verdaderamente "creatrices essentiae". Pero si tomamos las quiddidades tal como las hemos encontrado —como el *quid* puro de las esencias reales— entonces no podemos encontrar en ellas tal realidad superior ni una eficacia autónoma. Más bien, en relación con las cosas reales y sus esencias reales, parecen como formaciones singulares pálidas y débiles, de tal suerte que estamos más inclinados a designarlas más como objetos *irreales* que como objetos *originariamente* reales.

§ 10. LOS UNIVERSALES

Lo que hemos llamado "quiddidad", "quid de esencia" o "quid esencial" se encuentra englobado, de todas maneras, en lo que la escolástica entiende por *universal*. Según el sentido originario de la palabra, este término significa "unum versus alia seu unum respiciens alia"²²⁹; uno frente a otro, o uno en relación con otro. Y puesto que uno puede estar en relación diferente con el otro, es decir, en una relación de expresión, de representación, de causa o de ser, así se distinguen *cuatro* sentidos diferentes del "universal": *palabras* universales, *conceptos* universales, *causa* universal (Dios), *naturalezas* universales. La discusión respecto a la verdadera interpretación de los universales es casi tan antigua como la filosofía. Desde la época de los presocráticos, hubo en todo tiempo *nominalistas*, que no querían admitir más que una universalidad de los nombres, y consideraban las cosas singulares como por lo que designaba el nombre; los *conceptualistas*, que a pesar de reconocer una *universalidad de conceptos*, no veían en los conceptos más que formaciones del espíritu a las cuales nada correspondería en la realidad; en fin, los *realistas*, convencidos [137] de que había en realidad una *naturaleza* correspondiente al nombre y al concepto universales. Sin embargo, el realismo se divide en diferentes corrientes. La escuela tomista calificó de "*realismo exagerado*" la

229* GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, I. p. 96.

concepción según la cual el universal existe en cuanto universal de la parte de las cosas. El *platonismo* (en el sentido que le dio la escolástica, invocando a Aristóteles) está incluido en esta doctrina; en efecto, atribuye al universal una existencia fuera del espíritu y fuera de las cosas.

Por el contrario, Duns Scoto enseña la presencia de un ser de lo universal en las cosas. Su propio punto de vista, apoyado básicamente en la autoridad de *Aristóteles*, de *Boecio*²³⁰, de *san Anselmo*²³¹ y de *santo Tomás*, es llamado por los tomistas *realismo moderado*. Esta corriente distingue entre la *materia* o lo que está contenido en el concepto universal, es decir, la naturaleza, y la *forma*, la universalidad. A la materia le atribuyen un ser en la cosa particular, pero a la forma solamente le atribuyen un ser en el espíritu²³².

Tratemos de encontrar en una de esas concepciones una aclaración de lo que hemos denominado como "quid esencial" y de su ser esencial. Es muy evidente que no pensábamos únicamente en un nombre, sino en algo cósmico. Se podría más bien tratar de explicar como "concepto" el "quid esencial" diferente del quid real²³³. En efecto, el concepto, en cuanto algo pensable es algo irreal; en cierto sentido también se puede decir de él que está "realizado" aquí y allá en la medida en que [138] toda una serie de cosas particulares le puede corresponder. Posee, en fin, cierta independencia en relación con el pensamiento en el cual él es pensado: *el mismo* concepto puede ser pensado por muchos hombres, y reviste cierta palidez y cierta falta de vida en comparación con el ser real, del cual también hablamos con respecto al ser esencial. Cuando se quiere captar el concepto separadamente de la palabra que lo expresa y del objeto designado por él, se desvanece fácilmente ante los ojos²³⁴.

230 Boecio, cf. nota 30, p. 613.

231 San Anselmo de Canterbury (Aosta 1033/34 – 1109 Canterbury). Doctor de la Iglesia. Fue abad benedictino en Bec (1078), después arzobispo de Canterbury. Tiene numerosas obras filosóficas y teológicas. En la teología intentaba conseguir una fundamentación racional de los dogmas en el sentido de aquella frase "Credo, ut intelligam".

232* GREDT, op. cit., I, p. 97.

233* Aquí "concepto" debe ser entendido en el sentido de concepto *formal*, es decir como formación del pensamiento, como era el caso ya en los contextos precedentes e igualmente en las exposiciones de Gredt que acaban de ser presentadas.

234* La particularidad de los *pensamientos* en cuanto propio ámbito objetivo de la lógica y de los *conceptos* en cuanto *elementos del pensamiento* son expuestas de una manera muy clara, viva y convincente en "Logik" de Alexander Pfänder (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IV, Halle, 1921), especialmente en la introducción (pp. 139 y ss.), y, en la II parte (pp. 271 y ss.).

No obstante, es imposible considerar como conceptos el *quid* y la esencia no actualizados o el *quid* y la esencia haciendo abstracción de su realización. Porque los conceptos son *formados*, son “productos del pensamiento” y dejan espacio a cierto arbitrario. Las esencias y las quididades, sin embargo —así como lo hemos establecido hace un momento a propósito de las esencialidades—, las *hallamos*; son entonces sustraídas a nuestra voluntad arbitraria. Pfänder²³⁵ dice que cuanto constituye el *contenido* del concepto de un objeto es el hecho de indicar un *objeto* determinado, “no son, por lo tanto, los objetos mismos ni algo de los objetos los que forma el contenido del concepto”²³⁶.

Por la “esencia” y por el “quid” consideramos algo que encontramos en los objetos, aunque si hacemos abstracción de su ser-real en los objetos. Ciertamente no podemos suscribir enteramente la proposición de Pfänder acerca del contenido del concepto, que acabamos de citar. Pronto hablaremos más sobre este tema.

Retengamos esto: el “quid” esencial no es ni un simple nombre ni un simple concepto. Es algo *cósico* (aliquid a parte rei). ¿Esta afirmación se inserta en la concepción del “realismo moderado”? [139] Podemos establecer la distinción de la “materia” y de la “forma”²³⁷. La “materia” es el “quid” del ser, independientemente de su ser real o esencial. Estamos de acuerdo con el realismo moderado en cuanto admite un ser en las cosas particulares.

¿Qué pasa entonces en lo que concierne a la “forma” de la universalidad, a la que no convendría más que un “ser en el espíritu”? Debemos buscar más todavía lo que significa este estar en el espíritu. A este respecto santo Tomás escribe²³⁸:

“El universal puede ser entendido en doble sentido: se relaciona primero con la naturaleza misma a la que el intelecto asigna el significado o ser intencional de la universalidad (intentionem universalitatis) [...] Después el universal puede entenderse en cuanto que es universal y en cuanto que la mencionada naturaleza comporta al ser intencional de la universalidad, es decir, es considerado en cuanto ‘ser vivo’ u ‘hombre’ como uno en una pluralidad. En este sentido los platónicos

235 Alexander Pfänder (1870-1941), cf. nota 11, p. 152.

236* op. cit., p. 275.

237* Hay que señalar que “materia” y “forma” están empleadas aquí en un sentido diferente del que tienen en la filosofía de la naturaleza, en la que significan la “sustancia” y la “forma esencial” de las cosas de la naturaleza.

238* *In Met.*, L. 7, lect. 13

afirmaron que el 'ser viviente' y el 'hombre' en su universalidad eran sustancias. En este capítulo se encuentra la refutación de Aristóteles a esta afirmación: muestra él que el 'ser vivo en general' o el 'hombre en general' (animal commune, homo communis)²³⁹ no son una sustancia en el [140] mundo real (in rerum natura). Sino esta generalidad (communitas) recibe la forma del ser vivo o del hombre en cuanto que está en el espíritu que considera una forma como común a muchos objetos, al librarla de todo lo que condiciona a la individuación (ab omnibus individuantibus)".

[...] "Pues el intelecto conoce ciertamente las cosas en la medida en que él les es semejante respecto a la *species intelligibilis*²⁴⁰ [...], pero la species no tiene necesidad de estar en el espíritu de la misma manera que en el objeto conocido; porque todo lo que está ahí en un objeto existe a la manera del objeto mismo en el que se encuentra. Y así, de la naturaleza del intelecto, que es diferente de la del objeto conocido, se sigue necesariamente que el modo de conocimiento según el cual el intelecto conoce es algo diferente al modo de ser en el cual la cosa existe. *Debe ciertamente estar en la cosa lo mismo que el intelecto conoce, pero no de la misma manera*²⁴¹.

La última proposición, sobre todo, es importante para nosotros. Tomás habla de "lo mismo" que está en la cosa y que es conocido por el intelecto. El "ser conocido" coincide para él con el "estar en el espíritu" (estar en el intelecto - "intellectus"). Lo que es el objeto es un inteligible, es decir, algo que puede entrar en el intelecto; *cuando* él es conocido entonces se convierte en *actu intelligibile* (objeto [141] real de conocimiento)²⁴².

239* En lo que concierne a la diferencia entre *universale* y *commune*: " 'commune' es cualquier algo que de alguna manera corresponde a varios objetos; 'universale', sin embargo, es aquello que es común a varios objetos, en cuanto que les está identificado y que se ha hecho *múltiple en ellos* (multiplicatum in illis); 'commune' no precisa por tanto si lo que es poseído por una pluralidad (communicatur cum pluribus) es lo mismo según el número o no; sin embargo, 'universale' precisa esto, pues no es jamás el mismo según el número en varias cosas. Así, la naturaleza divina es *común* (communis) a las tres personas, pero no se comporta frente a ellas como el universal (universale) se comporta frente a los objetos que le son subordinados (inferiora); así la habitación es un espacio *común* a varios hombres, pero de ninguna manera es un universal" (GREDT, op. cit., I, p. 96).

240* Dejamos de nuevo la expresión "*species intelligibilis*" sin traducir, hasta que la ocasión se presente de aclararla objetivamente de tal manera que sea posible una traducción sin equívoco. Sólo como indicación provisional a propósito de lo que nos referimos en este lugar, podemos poner en su lugar "forma de conocimiento".

241* *In Met.*, L. 1, lec. 10. [?].

242* Lo que aquí "es realizado" no es el objeto sino el conocimiento.

Esta misma cosa es susceptible de un doble modo de ser añadido²⁴³: a saber, el estar en el objeto (el ser real si el objeto es real) y del ser en el espíritu. Precisamente esto que puede ser de diferentes maneras y que se le puede captar haciendo abstracción de sus diferentes modos de ser, me parece ser lo que hemos llamado hasta ahora el “quid esencial”. Si está “en el espíritu” o en el “conocimiento real”, esto no quiere decir que sea una pieza constitutiva del espíritu cognoscente o del conocer real en cuanto unidad de la vivencia. A este respecto, la proposición fundamental tan frecuente en santo Tomás: lo conocido está en el que conoce a la manera del cognoscente “, lo cual es un poco equívoco. El espíritu cognoscente es un ser real individual. Lo conocido en cuanto tal no llega jamás a serlo por el hecho de ser conocido. Llega a ser solamente algo captado por el espíritu, algo que le pertenece.

El espíritu lo abarca y lo posee, pero siempre en cuanto algo más allá de él²⁴⁴. Lo conocido es mío en un sentido completamente diferente que el conocer. *Mi* conocer es única y exclusivamente mío: no puede ser al mismo tiempo el conocer de otra persona. Pero lo que yo conozco, es decir, no solamente el objeto del conocimiento sino también lo conocido tal como es conocido, por ejemplo, de determinada manera conceptual, puede ser igualmente conocido por otros. Yo no lo sustraigo a nadie al conocerlo. El “estar en el espíritu” o el “ser abarcado por el espíritu” se agrega a lo que es abarcado en el conocimiento, de la misma manera que el ser real se añade a lo que se hace real. “Ser-real” y “ser conocido” son modos de ser diferentes de lo que se realiza “in rerum [142] natura”, “in intellectu” viene a ser un “actu intelligibile”, del mismo “quid de esencia”. De hecho es lo que abarca el espíritu es lo mismo que lo que encuentra en la esencia real como su quid. Con relación a su “realización” y a su “espiritualización”, guarda una específica integridad e intocabilidad. Es lo que es, poco importa que sea realizado o no, o que sea conocido o no. Y es precisamente este ser, indiferente con respecto a su “realización” y a su “espiritualización”, lo que llamamos su ser *propio*, su *ser esencial*. Ciertamente es necesario tener presente el que a la “espiritualización” le pertenece todavía otra cosa más que el “abarcado con el espíritu”, el

243* “Añadido” debe ser subrayado, puesto que pronto debe ser mostrado que ello tiene su *propio* modo de ser, independientemente de los modos de ser posibles que se añaden.

244* Más adelante (capítulo VII, § 4) mostraremos, sin embargo, que de todo lo aprehendido espiritualmente puede entrar algo en el espíritu mismo y configurarlo.

pensar “tiende” al objeto a través del concepto con el que trata de captar su quid. El concepto idealmente realizado coincidiría perfectamente con el quid de esencia sin serle idéntico. El concepto que el hombre singular forma tiende a este concepto ideal (si se mira a su concepto de esencia y no a una cualquiera “clara definición”); pero queda más o menos inadecuado: por defectuosidad, tal vez también por falsedad. Cada hombre tiene su “mundo conceptual” que puede coincidir, no solamente con el mundo real, sino también con el “mundo de los conceptos ideales” y con los mundos conceptuales de otros.

Puesto que encontramos *el mismo* quid de esencia en una multitud de casos particulares, podemos darle el “*significado de la universalidad*”; por eso es posible el prescindir de las condiciones de su individualización, que pertenece a este significado y que se llama *abstracción*. En sí, el quid de esencia no es ni “*universal*” ni “*individual*”. En la esfera del ser esencial no tiene ningún semejante: —esto lo tiene [143] en común con el individuo. Pero es “mediato” y permite individualizaciones— esto lo diferencia del individuo en el sentido pleno de la palabra y da la posibilidad de atribuirle la “universalidad”.

Las últimas observaciones ponen claro que la concepción desarrollada aquí sobrepasa algo al “realismo moderado”, pero que no debe ser llamado “realismo platónico” (según la interpretación tradicional del platonismo)²⁴⁵. Al “quid esencial” no le atribuimos el ser a la manera de las cosas reales, no los consideramos como individuos o como “sustancias” (en un sentido de la palabra que será explicado después, y que hasta aquí hemos evitado cuidadosamente). Nuestra concepción se acerca más, tal vez, a la de Duns Scoto.

En el ámbito de lo que hemos tratado de elaborar como “ser esencial” frente al ser real, por una parte, y al “ser en el espíritu”, por la otra (bajo las diferentes formas posibles del ser-conocido, del ser-pensado, etc.), las *esencialidades* son los *elementos*, de donde las *quididades* se construyen como *formaciones compuestas*; éstas constituyen por su parte entran en el *quid completo* de las cosas como un núcleo de consistencia. Las esencialidades entran en relación con el mundo real sólo por medio de las quididades y la esencia. Las quididades y las esencias se hacen reales en las cosas en cuanto son consistencia firme, el quid completo se hace real en cuanto su consistencia fluyente. Examinemos más de cerca todo este campo partiendo de la “acti-

245* Nunca me he podido persuadir de que Platón pretendiera realmente lo que Aristóteles combate en la Metafísica, referente a la doctrina de las ideas.

tud natural", que está dirigida al mundo de las cosas reales, así la ganamos – por medio de la “desconexión” del ser real –, como el quid de las cosas o como su *sentido cósmico*. [144] Si en una observación retrospectiva partimos de lo que el espíritu abarca captando, pensando, conociendo y comprendiendo, entonces nos encontramos con lo mismo en cuanto contenido de nuestra “conciencia” dirigida hacia los objetos o en cuanto *significado espiritual*²⁴⁶. Si comenzamos por analizar la expresión lingüística, entonces encontramos en ésta el *sentido lingüístico*²⁴⁷.

§ 11. DEFENSA ANTE FALSAS INTERPRETACIONES DEL “SER ESENCIAL”

Frente a falsas interpretaciones persistentes, como las ha mostrado la doctrina fenomenológica de la esencia desde muchos lados, –también las ha mostrado la escolástica, – convendría establecer expresamente lo que se entiende y lo que *no* se entiende con esta doctrina de la esencia, en la medida en que la hemos desarrollado aquí. En lo dicho se ha manifestado que nada temporal, nada de cuyo ser es un devenir y un pasar de un instante a otro, es posible sin un fundamento fuera del tiempo, es decir, sin una “figura” que ordene el proceso de cada hecho temporal y que por tanto se haga real en el tiempo. Así hemos partido del hecho temporal que encontramos como nuestro propio ser y bajo las formas intemporales, hemos comprendido el contenido significativo de nuestra vivencia vivida. Por eso hay que deducir de nuestras constataciones –aunque no seguimos aquí esta línea– que ningún *conocer* temporal ni ningún conocer de lo real y temporal es posible sin que [145] al mismo tiempo sea conocimiento de un sentido no temporal, sólo así sería posible como el conocer en general. *No* se dice que los hombres éramos capaces de conocimiento de un sentido intemporal, independientemente de su realización temporal y de datos sensibles. Para tratar esta cuestión, deberíamos investigar lo que se entiende por dato sensible en general y lo que con esto podría entenderse allá, donde no se trata de una percepción de las cosas exteriores, sino de la conciencia perteneciente a nuestro ser mismo. Sin embargo, la cuestión no ha sido abordada todavía en

246* Husserl ha formulado en las “Ideen” la expresión “sentido noemático”.

247* Este último camino es el andado por Husserl en su obra “Logische Untersuchungen”, y el primero y segundo camino los anduvo en su obra “Ideen”.

nuestras reflexiones y, sobre esto no se ha anticipado nada. Si entendemos por "conocimiento de la esencia" la captación de un sentido intemporal, como condición de la posibilidad de todo conocer, entonces no se dice que este conocimiento de la esencia sea posible para las criaturas que conocen en el tiempo, como somos los hombres (nuestro conocimiento pertenece ciertamente a nuestro ser temporal), que sea posible separadamente del conocimiento de lo temporal. Así pues, de ninguna manera concedemos al hombre un conocimiento al modo del conocimiento divino.

Tampoco se afirma que los hombres seamos capaces de conocer por naturaleza a puros seres espirituales de manera inmediata (a Dios o a los ángeles), es decir, sin servirnos de la experiencia de lo temporal-real. De lo que hemos dicho sólo podemos sacar lo siguiente: si hablamos de "Dios" o de los "ángeles", y si ligamos a estos nombres un sentido, entonces el sentido es algo intemporal. Con el nombre nos *referimos* a algo, ellos *significan* algo; nombres diferentes significan cosas diferentes. Y si se trata de "auténticas" unidades de sentido y no de productos arbitrarios de un "pensar" que se divierte²⁴⁸, entonces [146] son igualmente algo que encontramos ya existente, que hemos descubierto o que nos ha sido dado y que nos da leyes para regir nuestra formación de los conceptos y de los nombres. Dónde y de qué manera lo "encontramos ya existente", eso es otra cuestión. De cualquier forma, no se trata de algo que no es ni temporal-realmente ni "simplemente pensado". Es lo que designamos como "ente esencial".

Aunque hayamos primeramente distinguido en el interior del propio ser el flujo temporal de la vida y las unidades de sentido que lo foman, vale sin embargo para todo ser temporal, es decir, para todo el mundo de nuestra experiencia interior y exterior. Lo que queremos decir cuando hablamos de "cosas", es algo que surge y pasa, pero encarnando en su devenir y en su pasar un sentido intemporal.

Si distinguimos entonces igualmente en el mundo de nuestra experiencia un "quid" fluyente y una "estructura esencial" que domina este flujo, si consideramos nuestra "experiencia" como "condicionada y animada" por el conocimiento de la esencia, con esto no decimos que conocemos las cosas como son "en sí" e independientes de nuestra experiencia, y que las captamos "hasta en su trasfondo". Sin embargo, aunque también tuviéramos que establecer que no podemos

248* Si y hasta qué punto es posible algo así deberá ser todavía examinado. (Véase el capítulo VI, § 1).

captar las cosas de otra manera más que por las “apariciones” (o fenómenos), que no están determinados por las cosas mismas sino por las leyes de nuestro conocer, así el “darse de la aparición” y la coordinación entre el espíritu cognoscente y el mundo conocido (la “relación sujeto-objeto”) sería de nuevo algo que está sometido a las leyes de la esencia y no puede ser captada de otra manera. La posibilidad de “aparecer” a las criaturas que tienen nuestra condición espiritual no puede ser comprendida más que a partir de la esencia de las cosas y de la “esencia” de nuestro espíritu.

Todo lo que se ha dicho acerca de esto descansa en la premisa de un conocimiento de la esencia en nuestro [147] sentido. Así, de ninguna manera se excluye que no tengamos un acceso inmediato a la esencia de Dios y de los ángeles, a la de las cosas y, tal vez, incluso a nuestra propia esencia (también el sentido de mediatez e inmediatez tendría que explicarse todavía), y que nuestro conocimiento de esencia no pueda jamás ser completo sino siempre solamente “fragmentario”. Sin embargo, no se trata ahora de estos asuntos, es decir, del modo y envergadura de nuestro conocimiento y de su objeto natural. Hemos enunciado la cuestión del *ser* y nos hemos encontrado la contraposición entre el ser temporal-real y el ser esencial. Pero he aquí que surge una dificultad.

§ 12. SER ESENCIAL Y SER ETERNO

Echemos una mirada hacia atrás sobre el camino recorrido. Hemos partido del hecho innegable de nuestro propio ser. Éste se ha manifestado como un ser fugaz que pasa de un instante a otro y, por consiguiente, impensable sin otro ser fundado en sí mismo y creador, dueño de todo ser, que es el ser mismo. Además, hemos encontrado algo que surge en nuestro ser cambiante, lo que nosotros, cuando ha surgido o crecido, podemos abarcar y retener como un todo, como una formación delimitada. A pesar de que surge en el flujo del tiempo, aparece ahora como desligado de este flujo, como intemporal. El flujo temporal, la vivencia, de la que surge la unidad *en mí y para mí*, se encuentra bajo leyes que deciden su curso y que por su parte ya no son fluyentes ni fugaces, sino algo estable y fijo. Se trata de una diversidad de unidades de sentido distintas por su contenido y delimitadas recíprocamente. El “mundo real” con su diversidad de formaciones

que llegan a ser y pasan, y el mundo [148] del ser fluyente, siempre a la vez real y posible, están fundados en este “reino del sentido” y posee en sí el fundamento de su posibilidad²⁴⁹. Las “unidades de sentido” son *finitas* en cuanto que son “algo y no todo”. Pero no tienen ninguna posibilidad de comenzar o de terminar en el tiempo. ¿Nos encontramos delante de algo que no es temporal, pero que tampoco es eterno en el sentido del ser que lo comprende todo”? Era prematura el dilema “aut-aut”, que manifestó Hedwig Conrad-Martius como resultado principal de sus investigaciones acerca del tiempo:

“O bien un ente existe en una conmensurabilidad esencial con la nada, y ¡entonces es eo ipso una persona eterna! ¿O bien existe en oposición de hecho frente a la nada; y entonces, —¡tomado en sí mismo ónticamente!— entregado eo ipso a la tensión constitutiva entre ser y no-ser y con ello a la existencia concreta de contacto, finito en el sentido específico?”²⁵⁰

La “conmensurabilidad con la nada” significa que todo “abismo posible de la nada” está “ocupado eo ipso por el ser eterno”. “Pero esto indica la soberanía inmediata del ser sobre todo no-ser posible. El crear es la expresión natural de esta soberanía en su eficacia de hecho”²⁵¹.

El ser “fugaz” no está en posesión del ente que *es* fugaz: éste debe sin cesar serle dado siempre de nuevo. Sin embargo, sólo el que posee verdaderamente el ser, y que es su señor, puede dárselo. Ser señor sólo puede ser una *persona*. Pero esta persona no sería dueña del ser, si alguna cosa se sustrajera a su poder de ser, a saber, si estuviera independiente de su ser o no-ser. [149] Así el ser de las unidades de sentido tampoco puede existir independiente de Dios. ¿Cae con esto bajo el flujo del tiempo? Esto tampoco es posible.

El “sentido” se ha mostrado como la ley que reposa en sí misma y que domina este flujo. Pero ¿las unidades de sentido existen realmente “en sí”? El ser que les atribuimos, ¿es *su* ser? Si una unidad de experiencia se hace real en mí, entonces yo soy lo que se da con el ser y esta unidad se hace real por el ser que me ha sido dado. Sin embar-

249* Aquí hay que pensar en el doble sentido de posibilidad: 1) Posibilidad esencial que hace posible al ser real con sus pasos preliminares. 2) Estos pasos preliminares mismos.

250* *Die Zeit*, p. 373.

251* op. cit., p. 372.

go, no es el sentido que lo forma lo que me da mi ser, sino con el ser se me da este sentido y por su medio soy formado.

Lo que me da el ser y colma juntamente con ello este ser con sentido no debe ser solamente el dueño del ser, sino también del sentido: el ser eterno posee la plenitud del sentido, y no puede "tomar" más que de sí mismo el sentido, con el que cada criatura es colmada cuando es llamada a la existencia. Así, el ser de las esencialidades y de las quiddidades no debe ser pensado independientemente del ser eterno. Es el ser eterno mismo quien configura las formas eternas en sí mismo —no en un devenir temporal—, y según ellas crea el mundo en el tiempo y con el tiempo.

Esta palabra tiene una resonancia misteriosa y, sin embargo, nos es familiar: "Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος", así responde la sabiduría eterna a la pregunta enigmática del filósofo. Los teólogos traducen: «En el principio existía el *Verbo*»²⁵²; por este término entienden el *Verbo Eterno*, la segunda persona de Dios Trino. Pero nosotros no violentamos estas palabras de san Juan si, conforme a las consideraciones que nos han conducido hasta aquí, tratamos de decir con Fausto: "Al principio era el sentido". Se tiene la costumbre de comparar la palabra eterna con la "palabra interior" del discurso humano y de comparar sobre todo al Verbo hecho hombre con la palabra "exterior" y hablada²⁵³.

[150] Nosotros agregamos todavía lo que dice la sabiduría eterna por la boca del apóstol Pablo: "αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, Ἐί existe antes que todas las cosas y todas tienen en Él consistencia"²⁵⁴.

Evidentemente estos dos textos de la Escritura nos transportan más allá de lo que nos ha indicado el intelecto en su búsqueda. Pero tal vez el sentido filosófico del Logos, en el que hemos penetrado, puede ayudarnos a comprender el sentido teológico del Logos y, por otra parte, la verdad revelada puede ayudarnos también en las dificultades filosóficas²⁵⁵. Trataremos primero de explicar el sentido de estos

252 Jn 1, 1.

253* Véase TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.4, a.1 ad 5/6 (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, pp. 115 ss).

254* Col 1, 17.

255* Según los principios de san Anselmo: "Fides quaerens intellectum" y "Credo, ut intelligam". Véase a este respecto también la introducción de Alejandro Koyré en su edición latina y francesa del "Proslogion" de Anselmo bajo el título: "Fides quaerens intellectum" (París, 1930).

dos pasajes de la Escritura. Con el término *sentido* el Evangelio de Juan designa una persona divina, por lo tanto no *irreal*, sino *lo más real* que hay. Añade también inmediatamente: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. "Por Él fueron hechas todas las cosas"²⁵⁶. De esto resulta por el significado similar el texto de san Pablo que hemos citado antes que atribuye "consistencia y la coherencia" a las cosas "en el Logos"²⁵⁷. Así, debemos comprender por el Λόγος divino un *ser real*, es decir, el *ser divino* según la doctrina de la Trinidad. El que sea llamado *sentido* se explica del hecho de que es la [151] esencia divina *en cuanto entendido*, a saber, como *contenido del conocimiento divino*, como su "sentido espiritual". También puede ser llamado *Verbo*, puesto que es el contenido de lo que Dios habla, el contenido de la revelación, por tanto el sentido lingüístico y más originariamente: porque el Padre se expresa allí y el Verbo se ha generado de su palabra. Sin embargo, este sentido es real y es imposible separar su ser esencial de su ser real, puesto que el ser eterno es esencialmente real y en cuanto *ser primero* es el autor de todo ser. El que el ser esencial no ha podido tener comienzo se desprende de su ser esencial y del sentido en cuanto tales. Pero podemos comprenderlo igualmente partiendo del *espíritu* divino. El ser real (actual) del espíritu es *vida y entender vivo*. Dios en cuanto "acto puro" es vitalidad inmutable. Sin embargo, no es posible vida espiritual, no es posible sin un contenido, sin un "sentido espiritual". Y este sentido tiene que ser al mismo tiempo eterno e inmutable como el espíritu divino mismo. ¿Es que es posible separar, aunque sea en el pensamiento, el ser esencial del λόγος de su ser real, como es posible hacerlo en el caso de la esencia finita? La Trinidad en cuanto tal parece indicar semejante separación. El Hijo es designado como co-eterno (coeternus) con el Padre²⁵⁸, pero como "engendrado por el Padre"; lo que significa que Él *recibe* su ser eterno del Padre. La *esencia divina* es una y, por esta razón, no puede ser designada como engendrada. Lo que es *engendrado* es la *segunda persona* y el ser que recibe no puede ser el ser esencial de la esencia divina, sino solamente su *ser-real* en una segunda persona. Puesto que [152] la persona del Hijo y su ser real son algo nuevo en relación con la persona del Padre, se puede decir también de ella que recibe el ser.

256* "Todo" - "todas las cosas" significa todo lo que ha sido creado. [cf. 1Jn 1, 3].

257* Así trato de traducir συνέστηκεν "constante".

258* Véase el Símbolo de san Atanasio. [Esta confesión de fe, atribuida a san Atanasio, es texto original latino, que comienza con "Quicumque vult salvus esse"... y hoy día se niega su autoría a Atanasio (cf. H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum*..., Barcelona, 1999, p. 81)].

Pero la esencia no recibe su ser esencial. La expresión misma ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος admite tal interpretación si pensamos en el significado que posee el ἀρχή en la filosofía griega. Ciertamente, este término no significa el “comienzo” como “principio del tiempo”, sino “el primer ente”, el ente originario. Así el sentido de la frase misteriosa viene a ser: en el primer ente estaba el Logos (el “sentido” o “la esencia divina”) —en el Padre estaba el Hijo,— el sentido de lo real originario²⁵⁹. La “generación” significa la puesta de la esencia en la nueva realidad personal del Hijo, que es, sin embargo, posición al exterior de la realidad originaria del Padre²⁶⁰.

Las expresiones metafóricas empleadas para explicitar las relaciones entre las personas divinas casi suenan como si hubiera que aceptar una separabilidad no solamente en el pensamiento, sino también una separabilidad real entre el ser esencial y el ser real. (De hecho, no puede admitirse, puesto que en los dos casos se trata del ser eterno). Por otra parte, la transmisión del primer ente, como *del* ente cuya *esencia* es el *ser*, no parece admitir una separación ni siquiera en el orden del pensamiento. Era la inseparabilidad entre la esencia y el ser real, por la que santo Tomás separó el primer ente de todo otro ente.

Todo lo que es finito *recibe* su ser (según nuestras concepciones actuales es necesario decir: su ser *real*) como algo que se añade a su esencia. Se expresa así una separabilidad real [153] entre la esencia y el ser real. El ser esencial nos parecía separable de la quiddidad no realmente, pero sí en el orden del pensamiento.

Sin embargo, si el primer ente tiene el ser por esencia, entonces es imposible también pensarlo sin el ser. Nada quedaría si se anulase el ser —ningún quid al modo del cual se pudiera pensar como el no-ente. Quid, esencia y ser no se pueden aquí distinguir. Si fuera posible asir este pensamiento con toda claridad, así tendríamos el fundamento para una “prueba ontológica de Dios” aún más profunda y más evidente que el pensamiento del ens “quo nihil majus cogitari possit”, es decir, del ser más perfecto que se pudiese pensar y que constituye el punto de partida de san Anselmo²⁶¹. Ciertamente, no se podría llamar-

259* La misma interpretación se encuentra en J. DILLERSBERGER, *Das Wort vom Logos* [La palabra del Logos], Salzburgo, 1935, p. 35, con textos de Agustín y de Orígenes.

260* La esencia divina no es un “universal”, sino un “común”. (Véanse pp. 707-708).

261* *Proslogion*, cap. II (en la edición de Koyré, p. 12).

la una “prueba” propiamente dicha. Si se dice: el ser de Dios es su esencia; Dios es impensable sin el ser; Dios *es* necesario... así no encontramos en esto una *conclusión* propiamente dicha, sino solamente una transformación del pensamiento originario.

La rectitud de esta transformación tampoco fue rechazada por santo Tomás quien, se sabe, refutó la prueba ontológica de Anselmo²⁶². Admite que la proposición: “existe un Dios” es evidente *en sí* puesto que Dios es su propio ser.

“Pero, puesto que no sabemos en qué consiste Dios, *para nosotros* no es evidente [o que se comprenda *por sí*]²⁶³, sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, [154] por los efectos”²⁶⁴.

Sin duda no es evidente para nosotros pensar en Dios como “el ente”, ni tampoco como “aquel cuya esencia es el ser”. Es la vía de las pruebas de la existencia de Dios a partir de los efectos, sobre los que Tomás desarrolla su pensamiento. Cuando se ha comprendido este pensamiento, la necesidad del ser divino se sigue inevitablemente²⁶⁵. ¿Pero podemos realmente *comprender* este pensamiento? “Si comprendis, non est Deus” (Si tú comprendes no es Dios), dice Agustín. Y “... ¿cómo podrá el mortal comprender a Dios, si, aunque lo intente, no es capaz de comprender su propio pensamiento?”²⁶⁶ Si decimos: el ser de Dios es su esencia, ciertamente podemos atribuir cierto sentido a esta afirmación. Pero no llegamos a nin-

262* *Summa Theologica*, I, q.2, a.1 ad 2.

263* [Este inciso se añade en la traducción presentada por Edith, y da la siguiente explicación:] Es así como la edición alemana de la *Summa* de la Asociación Académica Católica, [Viena-Colonia, 1933ss], traduce el “per se notum” (t. I. p. 38).

264* *Summa Theologica*, I, q.2, a.1, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid 1988, BAC mayor, 31) pp. 108-109].

265* Por eso la “refutación” tradicional de la prueba ontológica basada en santo Tomás (I, q.2, a.1 ad 2), diciendo que es un “paso infundado del orden lógico al ontológico” (Ed. de la *Summa* de la Asociación Académica Católica, I, 466, nota 3) no es convincente. Se trata del paso de la esencia al ser, y si este paso es inadmisibile en todos los seres finitos, no se puede sacar ninguna conclusión a propósito del ser infinito, puesto que precisamente la diferencia entre esencia y ser lo distingue de todo finito de una manera fundamental.

266* *De Trinitate*, V, I, 2 (PRZYWARA, *Augustinus*, p. 231). [*Obras de San Agustín*, Tomo V: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid, 1948 (BAC, 39) p. 395].

267* La relación entre la intención y la realización ha sido tratada ampliamente por E. Husserl en la sexta investigación de sus “*Logische Untersuchungen*” (en la segunda edición, libro tercero).

guna “visión plenificante” de eso que queremos decir²⁶⁷. No podemos comprender una esencia que no es otra cosa que el ser mismo. Todavía seguimos con esto, porque nuestro espíritu tiende más allá de todo lo finito hacia algo que comprende en sí todo lo finito – y por medio de lo finito mismo es inducido a tender – hacia algo que comprende en sí todo lo finito sin agotarse en él. Ningún finito puede satisfacerlo, [155] ni aun la totalidad de lo finito. Pero lo que podría colmarlo rebasa sus capacidades mismas. Se sustrae a su visión. La fe nos promete la visión futura en la luz de la gloria. Todas las veces que tratamos en la tierra de captar al infinito, recibimos solamente una parábola finita, es decir, un finito en el cual divergen el quid, la esencia y el ser real.

El destino singular de la prueba ontológica de Dios nos parece descansar sobre esta paradoja propia del espíritu humano, la tensión entre la finitud y lo infinito: así encontrará siempre sus nuevos defensores y sus adversarios²⁶⁸. Quien haya penetrado hasta el pensamiento del ser divino –del primer ser, del eterno, del infinito, del “acto puro”,– no puede sustraerse a la necesidad del ser que allí se encierra. Sin embargo, cuando trata de captar el ser divino como se trata habitualmente de captar una cosa por la vía del conocimiento, se encuentra con que éste se aleja y no aparece ya como un fundamento suficiente para construir una prueba. Al creyente, que está seguro en la fe de su Dios, parece de tal manera imposible el pensar en Dios como inexistente que se lanza con confianza a convencer aun al “insipientes”²⁶⁹ de la existencia de Dios. El pensador que se atiene al conocimiento natural retrocede cada vez ante el salto que franquearía el abismo. Pero ¿las pruebas de Dios a posteriori, las conclusiones que parten de los efectos creados para ascender hacia una causa increada, han tenido mejor destino? ¿Cuántos incrédulos han encontrado la fe gracias a las pruebas tomistas? Estas últimas también son un [156] salto por encima del abismo: el creyente lo franquea fácilmente, el incrédulo se detiene frente a él.

Pero volvamos a nuestro tema: sin duda la identificación del ser divino y de la esencia divina expresa su inseparabilidad en el pensamiento, y por tanto, al mismo tiempo, la inseparabilidad del ser esencial y del ser real en Dios: *ser esencial de Dios es el ser real y, de*

268* Véase A. KOYRÉ, op. cit., p. V.

269* “Insensato”, en el lenguaje de la Sagrada Escritura significa impío. Véase ANSELMO, *Proslogion*, cap. III-IV.

hecho, el ser más real: es el acto puro. Pero, puesto que Dios no es comprensible para nosotros ni en cuanto ser ni en cuanto esencia²⁷⁰, puesto que nos acercamos siempre a él solamente por medio de imágenes finitas en las cuales ser y esencia están separados, así este acercamiento se lleva a cabo a veces del lado de la esencia y a veces del lado del ser; y por esto, hablamos como de una cosa separada que en sí no es separable.

Ahora bien, ¿cómo es compatible esta inseparabilidad con la separabilidad que parecía sugerirnos la doctrina de la Trinidad? ¿Podemos separar las personas y sus diferentes ser-persona de la esencia divina, si la esencia y el ser son inseparables? No veo otra solución más que considerar *el ser mismo en tres personas como esencial*. Naturalmente, la separabilidad de la esencia y del ser, del ser esencial y del ser real, no llega a ser en el Logos más que una simple expresión de lenguaje bajo forma de parábolas. Pero, ¿cómo podemos hablar de otra manera que en parábolas, cuando se trata del más grande de todos los misterios de la fe?

Estas expresiones parabólicas nos conducen ahora a la relación que existe entre el Logos divino y el “sentido” de las esencias finitas. Hemos constatado que el nombre de “Logos”, empleado para la segunda persona divina, [157] expresaba la esencia divina como conocida y englobada por el espíritu divino. Son parábolas extraídas de la facultad humana de conocer y de nombrar las cosas finitas. Asignamos al Logos en la divinidad el lugar correspondiente al “sentido” en cuanto contenido objetivo de las cosas, y al mismo tiempo en cuanto contenido de nuestro conocimiento y de nuestro lenguaje en el terreno de lo que podemos captar. Se trata de la analogía, la concordancia²⁷¹ y la no concordancia entre el Λόγος y el λόγος, entre la Palabra Eterna y la palabra humana. Sin embargo, en las citas de la Escritura que mencionamos no se afirma solamente una comparación que nos hace capaces de “contemplar con la inteligencia la esencia invisible de Dios [...] por lo que ha sido creado”²⁷², sino se confirma que las cosas creadas han sido hechas *por el Logos* y que poseen *en él*

270* Puesto que en Dios el “quid” y la “esencia” no se distinguen, podemos hablar de esencia respecto a Él, mientras que nos sería necesario emplear “quidditas” respecto a los seres finitos.

271* La edición alemana de las obras de santo Tomás de la Asociación Académica Católica emplea el término “Verhältnigleichheit” (igualdad de relaciones).

272* Rom 1, 20.

coherencia y consistencia. Lo que se quiere decir se explica también por la forma en que se acostumbra leer en la Edad Media el texto de Juan 1, 3-4.

Ahora leemos: “[...] sine ipso factum est nihil, quod factum est”: “...sin él (Logos) no se ha hecho nada de lo que ha sido hecho”. En otro tiempo se unía: “quod factum est, in ipso vita erat”: “Lo que fue hecho, era vida en Él”. De esta manera parece decirse que las cosas creadas poseen su ser en el Logos divino, a saber, su ser real. En el pasaje así interpretado de la Escritura, está prefigurada manifestamente la concepción “agustiniana” de las ideas en cuanto “esencialidades creadoras en el espíritu divino”.

Lo que *no* debemos entender por el ser de las cosas en el Logos está expresado en una decisión del magisterio de la Iglesia²⁷³: las cosas creadas [158] no están en Dios como las partes en el todo, y el ser real de las cosas no es el ser divino, sino su propio ser, diferente del ser divino. ¿Qué puede significar entonces su “consistencia y coherencia” en el Logos? Tratemos primero de comprender el constare, el conjunto de cosas en el Logos. Este término indica sin duda la unidad de todo ente. Nuestra experiencia nos muestra las cosas en cuanto unidades cerradas y separadas en sí las unas de las otras; sin embargo, tienen entre sí relaciones de dependencia recíproca que nos conducen al pensamiento del general nexo causal de todas las cosas reales. No obstante, el nexo causal se nos presenta como algo exterior. Si tratamos de explorar la estructura del mundo de las cosas, encontramos entonces que está fundada en la esencia de las cosas y de los nexos causales; por otra parte, son los nexos causales los que nos descubren algo de la esencia²⁷⁴. Estos dos aspectos sólo nos muestran, sin embargo, que la esencia es algo más profundo que los nexos causales. Así, el *nexo causal* general *no* significa un nexo universal de todas las cosas. A esto se agrega además el hecho de que la totalidad de todas las cosas reales no abarca todavía a todo ente finito. De la totalidad de

273* La condena del “ontologismo” de A. Günther: Dz. 1659-1665 (Dz = Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 11, Friburgo-en-Bresgau, 1910). [H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum...*, Barcelona, 1999, pp. 740-741].

274* Santo Tomás dice que las diferencias esenciales de las cosas nos son desconocidas; según él, no podemos designarlas más que por medio de las diferencias accidentales o “añadidas” que resultan de las diferencias esenciales (*De ente et essentia*, cap. V). Véase a este respecto lo que se dijo en las pp. 711-712 a propósito de la esencia y del conocimiento de la esencia.

todo ente, forma parte igualmente mucho de lo "irreal": números, figuras geométricas, conceptos, etc. Todos están incluidos en la unidad del Logos. El nexo que une "todo" [159] en el Logos debe ser pensado como la unidad de un sentido total.

El nexo de nuestra propia vida es tal vez lo que mejor puede ilustrar nuestro pensamiento. En el lenguaje corriente se distingue por una parte "lo que se ha hecho de propósito" —lo que equivale también a lo que tiene un "sentido", lo que es "inteligible!"— y por otra parte, lo "fortuito", lo que en sí parece sin sentido e incomprensible. Yo me propongo hacer unos estudios y con este fin selecciono una universidad que responda a mi especialidad. Esto es un nexo pleno de sentido y comprensible; el hecho de conocer "por casualidad" en esta ciudad a un hombre que hace allí igualmente sus estudios y establece conversación con él un día, por casualidad, a propósito de cuestiones sobre sobre la concepción del mundo, esto no me parece en el primer lugar un nexo comprensible. Pero cuando yo repienso mi vida después de años, entonces yo comprendo que esta conversación fue de una importancia capital para mí, tal vez "más esencial" que todos mis estudios, y concibo el pensamiento de que "tenía que ir" tal vez "expresamente para eso" a aquella ciudad. Lo que no estaba en *mi* plan, se encontraba en el plan de Dios. Y mientras más a menudo se me presentan tales acontecimientos, más viva se hace en mí la convicción de fe de que no existe el "azar" —visto de la parte de Dios—, que toda mi vida, hasta en sus menores detalles, está prevista en el plan de la providencia divina y que ella es, ante los ojos de Dios que lo ve todo, un nexo pleno. Entonces comienzo a alegrarme de antemano de la luz de gloria en la que me será descubierto este nexo significativo.

Sin embargo, esto no vale solamente para la vida humana individual, sino también para la vida de la humanidad entera y, todavía más, para la totalidad de todo ente. Su "nexo" en el Logos es el de un sentido-total, de una obra de arte perfecta, en la que cada rasgo particular se inserta a su vez en *su* lugar, en la armonía de todo el cuadro según una ley muy pura y muy estricta.

Lo que captamos del "sentido de las cosas", lo que "entra en nuestro intelecto, [160] se comporta en relación con ese sentido-total como algunos sonidos perdidos de una sinfonía lejana llevada por el viento. En el lenguaje de los teólogos, la conexión de sentido de todo ente en el Logos se llama el "plan divino de la creación" (ars divina)²⁷⁵. El

275* TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.2, a.5, corp.

acontecer del mundo desde el comienzo es su realización. Sin embargo, detrás de este "plan", detrás del "proyecto artificial" de la creación, se encuentra (sin estar separada de ella en el orden del ser) la plenitud eterna del ser y de la vida de Dios

Así tenemos ya la respuesta a la pregunta siguiente: ¿cómo debe ser concebido el "con-stare" de las cosas, su "consistencia" o su "vida" en el Logos? Ya hemos mencionado que no se debía entender por ello su ser real, pues en este caso no tendría sentido hablar de un "plan" y de su "realización". El nombre de "Logos" indica que podría tratarse de su ser esencial y que el "sentido" de las cosas del cual deberíamos decir que era "no-devenido", tenía su hogar en el Logos divino. Lo que como miembro tiene su consistencia en el plan de la creación divina y de toda eternidad, es "comunicado" a las cosas, como su sentido, y se realiza en ellas. Perteneció al ser esencial que lo que es de esta manera lo "comunica" y que pueda realizarse en una multitud de cosas individuales. Pero con el ser esencial, tal como lo hemos encontrado en las cosas, no se puede caracterizar exhaustivamente el ser de las cosas en el Logos. De otra manera no merecería ser llamado "vida" y sería imposible hablar de "esencialidades creadoras". Además, nos acordamos de que en Dios el ser esencial y el ser real no son separables y, en fin, que el evangelio de Juan dice del Logos que *por* Él todo ha sido hecho. Lo que [161] se hace real en las cosas está diseñado en el Logos no es solamente como un "irreal", sino que es real y eficaz en él: el hacerse real en las cosas es el efecto de esta eficiencia. Así hay que entender la "idea" como arquetipo creativo en el espíritu divino.

Pero con esto no todos los enigmas están resueltos. Según la designación del ser esencial indicada arriba, deberíamos decir: él es "el mismo", el que desde toda la eternidad estaba en Dios en "realidad arquetípica" y el que en el tiempo se hace real en las cosas. Ahora bien, en las cosas es posible la separación del quid y de la esencia en relación con su realización y la separación del ser esencial y del ser real. Pero en Dios se mostró como imposible. Con esta dificultad está ligada otra que hemos señalado ya, a saber: la unidad de la esencia divina y la diversidad de las "ideas". Hemos comparado el nexo de todo ente en el Logos a una obra de arte bien ordenada, a una diversidad articulada de plena unidad y armonía. ¿Cómo es esto compatible con la simplicidad de la esencia divina, que no es otra cosa que el ser divino? Tomás busca la solución de la dificultad diciendo que el ser

divino, uno y simple, es la causa de las cosas, y que la pluralidad se produce a consecuencia de la diversidad de las cosas:

“El intelecto de Dios, que obra todo, todo lo realiza según la imagen de su esencia; por eso su esencia es la idea de las cosas [...]. Pero las cosas creadas no son la imagen perfecta de la esencia divina; por eso no se toma la esencia del intelecto divino absolutamente como idea de las cosas, sino en la relación con la cosa que debe ser creada según la esencia divina misma, según queda a la zaga o la reproduce. Pero distintas cosas imitan de diferente manera y cada una según su propio modo [162], ya que es propio de cada una diferenciarse de las demás; y así es la esencia divina misma, cuando le son atribuidas las diferentes relaciones de las cosas, la idea de cada cosa. Ya que las relaciones son diferentes, es necesaria una pluralidad de ideas; y ciertamente, considerando la esencia, una es para todas, pero la pluralidad se encuentra del lado de las diferentes relaciones de las criaturas con relación a ella”²⁷⁶.

El hecho de que el espíritu divino abarque la diversidad de todo ente *en cuanto* diversidad no lleva prejuicio a la unidad y a la simplicidad la esencia divina, puesto que eso se hace “uno intuitu” de una sola mirada desde la eternidad, inmutable. Esta mirada engloba todo “lo que ha sido, es y será”²⁷⁷. A saber, quid y esencia en su realización en las cosas, pero también todo lo posible que no se realiza jamás; y —abarcando ambos— abarca todo lo posible y todo lo real a despecho de su ser, que éste sea solamente posible o real, que sea el mero quid o el “sentido” en cuanto diversidad significativa que comprende todo. En esta diversidad significativa, todo ente tiene su lugar; el finito en cuanto unidad-sentido limitado y cerrado en sí, y lo real en cuanto “pensamiento preconcebido de Dios”.

Así llegamos a una doble significación del ser de las cosas finitas en lo eterno: el ser abarcado de todo “sentido” por el espíritu divino, y todo ente que tiene su fundamento arquetípico-causal en la esencia dividida²⁷⁸.

[163] Llegados a este punto, tenemos la posibilidad de resolver una dificultad que ha sido abordada ocasionalmente: la posibilidad debe considerar como cosas “creadas” las cosas que no son reales ni han llegado a serlo, pero tampoco son meramente pensadas. A menu-

276* *De veritate*, q.3, a.2, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, p. 99).

277* Es la expresión preferida por Tomás para resumir todo lo que se convierte en realidad en un cierto momento.

278* Véase además como complemento el capítulo VI, § 5.

do hemos hablado de "objetos ideales" y los hemos incluido en el campo del "ser esencial". Las formaciones geométricas —el punto, la línea, el triángulo, el círculo; igualmente sus "individualizaciones": el trozo de una línea determinado por su longitud y el triángulo que tiene lados de cierta longitud y ángulos de cierta medida²⁷⁹—; todo esto no es "real": sus "realizaciones", los ángulos, las aristas y las superficies de cuerpos reales no son realizaciones propiamente dichas, sino "imágenes imperfectas", aproximaciones de formaciones geométricas puras.

Considerar estas figuras como algo "simplemente pensado" no es posible, si entiendo por eso un imaginar arbitrario. Yo puedo formar el concepto de "círculo triangular". Pero éste es un concepto contradictorio que no puedo trasponer en una visión adecuada. Sin embargo, posee un "ser del pensamiento". Pero "no puedo imaginarme" un círculo de tres ángulos (es decir, no puedo representármelo en una visión geométrica), ya que "tal cosa no existe". Y esto no significa solamente que eso no se encuentra en la realidad, sino que también es imposible en sí, porque no posee ese ser que es propio a las formaciones geométricas en cuanto tales. Pero este ser no es tampoco el ser de la "esencia" en el sentido determinado de "esencia de algo".

La esencia tiene necesidad de un objeto en el cual ella pueda ser; su ser no es autónomo. El [164] triángulo mismo, por el contrario (es decir, un triángulo singular, bien determinado), es un objeto; no necesita de otro para constituir su ser propio. Todo triángulo tiene su esencia, que, en sí misma, no ha sido realizada, pero que "ha llegado a su existencia geométrica". El hecho de "llegar" no es un "devenir" en el tiempo.

La existencia geométrica no tiene comienzo temporal. Si "construimos" un triángulo, no significa que lo "engendramos" o que lo "creamos". Buscamos más bien la formación de la cual encontramos conocidas partes. (Esto se hace en el "análisis"). La "construcción" es una "imitación" lo más fiel como posible en un material real, de la formación geométrica encontrada, o una "interpretación" de la formación en el espacio. En este pensar adentro estamos de hecho "libres", puesto que la formación en cuestión puede tomar una posición cualquiera. Así, la posición en un lugar determinado es una cosa que

279* A toda hechura o formación particular pertenece además una posición en el espacio, por la que ella se distingue de otras totalmente iguales. La posición no pertenece a ello como el tamaño. Puede ser pensado "lo mismo" en las más diferentes posiciones.

puede tener comienzo o un fin para la formación; tenemos la posibilidad de “moverla en el espacio”, de cambiar su posición; de su punto de vista es algo que puede suceder con ella y que ella admite. Pero esto no es un movimiento *real* ni un *suceso real*.

Lo que hacemos con el triángulo es un acto espiritual. Esto nos sugiere la idea de que quizás la posición no le corresponde a la formación geométrica misma, sino que esa posición solamente es “pensada” por nosotros. Ya hemos dicho que ella le corresponde de otra manera que su figura y su tamaño. Pero puesto que la posición es lo único que distingue a dos triángulos iguales, surge la cuestión de saber si el ser individual también es solamente algo “reservado” a las formaciones geométricas. El objeto completamente determinado al cual pertenece la existencia geométrica, sería entonces el triángulo de lados y ángulos determinados: su ser individual en esta o en aquella posición, o también en diferentes posiciones al mismo tiempo, sería algo “meramente pensado”. [165] Pero evidentemente esto no es acertado. Los seis cuadrados iguales que limitan un cubo son *seis* y cada cuadrado tiene su propia existencia geométrica; no podemos decir que se trata propiamente de *un* solo cuadrado pensado seis veces; por el contrario, es justo decir que el “mismo” cuadrado (según su ser esencial) se encuentra seis veces en el cubo. Sin embargo, se puede uno preguntar si el “hecho que se nos presenta” debe ser ya considerado como un verdadero ser individual. El cubo con sus seis superficies iguales, por su parte, puede ser “pensado” muchas veces en el espacio. En la construcción de un cuerpo a las superficies laterales corresponde una determinada posición, así como corresponde a la línea de delimitación en la construcción de formaciones de superficies planas. Pero a los cuerpos —y también las otras formaciones consideradas como independientes y no como partes constituyentes de un cuerpo— no les corresponde una posición determinada en el espacio, sino una posición “cualquiera”. El cuerpo posee la *posibilidad* de encontrarse en posición determinada. Si esta posición es solamente “reservado”, así su ser individual es también “meramente pensado”. Por el contrario, si un objeto natural se encuentra en el espacio en el cual su formación geométrica es realizada, entonces se trata de una individualización auténtica y no solamente de una individualización “meramente pensada”. A tal propósito, el ser individual de la formación geométrica debe ser distinguido del ser real de la cosa sobre la cual resalta. Las cosas son solamente realizaciones imperfectas de las formaciones geométricas, y las “formas puras” deben ser consideradas desde sí mismas según una particular manera de visión.

No tenemos necesidad de proseguir aquí la cuestión del ser individual de las formaciones geométricas. Lo que importa en nuestro contexto —a la manera de las formas geométricas— es captar cómo el ser particular de los “objetos ideales” difiere a la vez del ser real por una parte y del ser solamente [166] pensado por otra. Estas formaciones pueden ser “realizadas” o “pensadas” en el tiempo, pero poseen, independientemente de ello, un ser intemporal y ellas mismas, en cuanto formaciones determinadas en sí, no *devienen*. ¿Sería, entonces, posible designarlas como “creadas”, como “realizaciones” de los pensamientos creadores de Dios? A fin de responder a esta cuestión debemos considerar el doble sentido del ser de las “ideas” “en Dios”.

Las ideas son en primer lugar el “quid” de todo ente así como está abarcado por el espíritu divino, en cuanto una diversidad de sentido articulada. Allí las ideas también tienen su lugar determinado. Su propio ser no es algo posterior ni derivado en relación con el “ser en el Logos”, su propio ser que es intemporal e inmutable —en diferencia al ser real de las cosas, que comienza y fluye— está abarcado por el Logos. Las ideas en cuanto *causa* de todo ente finito²⁸⁰, son la esencia divina única y simple con la cual todo finito se encuentra en una relación particular de imitación; esta relación debe ser aceptada para todo ente finito, para lo intemporal y para lo temporal. En cuanto que la “imagen originaria” o arquetipo es la primera, y las imitaciones son posteriores, que como deducidas reciben su sentido de existencia, así todo finito debe ser considerado en su existencia particular *en virtud* de la relación del ser originario y simple y en este sentido debe ser considerado como creado²⁸¹.

[167] Aquí nuevamente se hace clara la unión estrecha entre el “Logos” y la creación. El Logos ocupa una particular posición media; tiene, por así decirlo, una cara doble, de las cuales una refleja el ser divino único y simple, y la otra, la diversidad del ente finito. Es la esencia divina en cuanto ella es conocida y es también la diversidad del sentido de lo creado, abarcado por el espíritu divino que refleja la esencia divina. Así se abre el camino a la *comprensión de una doble*

280* Por esta palabra no se debe comprender lo que *comienza*, sino lo *limitado*.

281* Véase a este respecto lo que dice H. Conrad-Martius sobre el Creador y la creación: “Podría [...] ser el sentido de la creación, o un sentido de la misma, para presentarlo en un finito despliegue, que es Dios mismo. La divinidad se expresa en la creación con su aspecto personal general. Dios no puede crear a partir del vacío, ni tampoco puede conservarlo en el vacío, trayéndolo del vacío. Él crea y conserva necesariamente a partir de la plenitud eterna de su esencia eternamente configurada” (*Die Zeit*, p. 377).

revelación visible del Logos: en el Verbo hecho hombre y en el mundo creado. Y de aquí esto nos lleva a reflexionar sobre la inseparable pertenencia recíproca del Logos hecho hombre y “hecho mundo” en la unidad de la “cabeza y del cuerpo, *un solo Cristo*”²⁸², como encontramos en la teología del apóstol san Pablo y en la doctrina de la realeza de Cristo en Duns Scoto²⁸³. Pero estas son las cuestiones puramente teológicas que sobrepasan nuestro campo.

Las verdades de la fe que hemos mencionado —la Trinidad y la creación de todo ente finito por el Logos divino—²⁸⁴ debían aclarar la dificultad suscitada por la búsqueda puramente filosófica de la cuestión del ser: Por una parte, partiendo del ente finito y de su ser, hemos llegado a un primer ente que debe ser uno y simple: *quid*, esencia y ser en [168] uno; por otra parte, partiendo del *quid* del ente finito hemos llegado a una diversidad de los últimos elementos esenciales. Es imposible llegar de una manera puramente filosófica a la comprensión de este doble rostro del “primer ente”, puesto que no poseemos una visión adecuada del primer ente. Las reflexiones teológicas no pueden conducirnos a una solución puramente filosófica de la dificultad filosófica, es decir, a un “entendimiento”, inevitablemente convincente, pero abren perspectivas de una posible solución más allá de los límites filosóficos, solución que corresponde a lo que todavía filosóficamente se puede comprender, como por otra parte, la investigación filosófica del ser abre el sentido de las verdades de fe.

282 Cf. Ef 4, 15-16; 5, 23; Col 1, 18.

283* Véase P. Ephrem LONGPRÉ, O.F.M., *Duns Scoto, der Theologe des fleischgewordenen Wortes*, in: *Wissenschaft und Weisheit*, I (1934) 243 y ss.

284* “Per quem omnia facta sunt” (Symbolum Nicænum).

ESENCIA - ESSENTIA, οὐσία-SUSTANCIA, FORMA Y MATERIA

§ 1. "ESENCIA", "SER" Y "ENTE" SEGÚN "DE ENTE ET ESSENTIA". DIFERENTES CONCEPTOS DE "SER" Y DE "OBJETO" (ESTADOS DE COSAS, PRIVACIONES Y NEGACIONES, "OBJETOS" EN SENTIDO MÁS ESTRICTO)

El ámbito del ser esencial que podemos alcanzar desde el punto de vista fenomenológico es un campo de grandes investigaciones sobre las cuales no hemos echado más que una primera mirada. Pero ya este primer contacto con las distinciones, que hemos aprendido a hacer, exige una confrontación clarificadora con la "doctrina del ser y de la esencia" contenida en la "metafísica" tradicional. Recordamos el opúsculo "De ente et essentia", que nos ha ayudado a conocer la potencia y el acto en cuanto modos de ser. Hemos traducido essentia por esencia y hemos aclarado que este término es la traducción del término aristotélico οὐσία. De ahí se nos impone la tarea de comparar ahora lo que entendemos por "esencia", con lo que santo Tomás entiende por "essentia" y Aristóteles por οὐσία.

El capítulo 1 del opúsculo "De ente et essentia" está dedicado a las aclaraciones sobre el significado de las palabras "ens" y "essentia". Aristóteles utiliza la expresión ὄν (= ens = ente) en doble sentido²⁸⁵. Santo Tomás toma esta posición de Aristóteles como punto de partida.

²⁸⁵* Cf. *Met.*, Δ 7, 1017 a; E 1, 1025b, 1027b. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 223, 265, 274].

"El ente per se o en sentido propio., se dice de dos modos, uno, el que se divide en las diez categorías, otro, el que significa la verdad de las proposiciones. La diferencia entre ambos está en esto, que gracias al modo segundo se puede llamar ente todo aquello acerca del cual se puede formar una proposición afirmativa, [170] aunque esto no ponga nada en la realidad²⁸⁶; de este modo se dicen entes las privaciones y las negaciones: y así decimos que la afirmación se opone a la negación, y que la ceguera está en el ojo. EN cambio, según el modo primero no puede decirse ente sino aquello que pone algo en la realidad. Por tanto la ceguera y sus semejantes no son entes según el primer modo"²⁸⁷.

Tomás comenta aquí el "ente", porque quiere determinar a la "esencia" (*essentia*) como el ente. Sin embargo, el sentido de ente que él considera exclusivamente es todavía doble. Primero se trata del ser que es expresado en la llamada "cópula", a saber, en el "es" del juicio. Esto se designa aquí como la "verdad de las proposiciones". "La rosa es roja" - la rosa no es amarilla": las dos proposiciones son verdaderas. Expresan las dos un estado de cosas conocido y el "es" constituye la forma lingüística con la que se viste la afirmación de este estado de cosas²⁸⁸. La existencia de un estado de cosas afirmada en el "es" del juicio, es nuevamente un ser particular: aquel ser que pertenece a los estados de cosas. "Estados de cosas" son las formaciones de una estructura articulada de modo particular: presuponen "objetos" en el sentido más estricto de la palabra, como hemos ya indicado; constituyen lo que es *conocido* (en el sentido de terminado, [171] limitado de la palabra "conocer"), lo que es *afirmado* y (con el juicio) expresado en la proposición²⁸⁹. La articulación particular de los estados de cosas se funda en el hecho de que viene desplegado en ellos lo

286 Nosobros presentamos la traducción de la BAC, y en este lugar Edith puso una nota a su propia traducción que ella no traduciría con "en realidad" (tal como están en la traducción española), pues "in re" es algo más amplio que la "realidad de la naturaleza"; Edith traducía con "existente en sí".

287* *De ente et essentia*, párrafo 3. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía* (I) Madrid 2001, BAC mayor, 68) p. 42].

288* No queremos entrar aquí en la cuestión sobre si las dos proposiciones expresan dos estados de cosas o el mismo de manera diferente. Por el contrario, nos gustaría mencionar lo que Pfänder ha dicho en su "Logik" (op. cit., pp. 179 y ss.) sobre la "cópula"; piensa que expresa una doble relación, es decir: 1) la relación entre la determinación del predicado y el sujeto; 2) la afirmación.

289* En lo que concierne a la noción de "estado de las cosas", véanse A. REINACH, *Zur Theorie des negativen Urteils* (en A. Reinachs *Gesammelte Schriften*, Halle, 1921), y A. PFÄNDER, op. cit., pp. 147 y ss., y pp. 184 y ss.

que está contenido en los objetos que están en su fundamento: esencia y ser se muestran aquí en su separabilidad y a la vez en su recíproca pertenencia, la esencia se despliega en sus rasgos esenciales, revela lo que de ella misma se deriva, etc. Los estados de cosas tienen su contrapartida en un espíritu cuyo conocer se realiza en pasos de pensamientos separados, pero no hay que considerarlos como “formados” por el espíritu. “Formado” es el juicio que se adecua al estado de cosas²⁹⁰. El juzgar –como todo pensar– es “libre” en cierto sentido: depende de mí querer o no querer juzgar. Pero al juzgar, no debo proceder arbitrariamente si quiero juzgar “rectamente”. La estructura del mundo de objetos prescribe a los estados de cosas su articulación, e indica al pensamiento que avanza paso a paso su camino. Según esto el ser de los estados de cosas no es “mero ser pensado”, tiene un “fundamentum in re”; pero como tiene necesidad de un fundamento, es un *ser deducido*. Los estados de cosas no son, pues, *el* ente por el cual se acerca directamente a la “essentia”.

Santo Tomás, sin embargo, también tenía ante los ojos otro sentido del “ser” que quería excluir: el ser al que correspondían también las “privaciones” y “negaciones”. En el juicio: “este hombre es ciego”, la palabra “ciego” expresa algo que le *falta* a este hombre. En lugar [172] de la facultad de ver, existe la carencia de esta facultad. En todo caso, santo Tomás parece entenderlo así. Objetivamente se podría dudar si la “ceguera” no significa más que la carencia de la facultad de ver (por ejemplo, cuando uno piensa que “el ciego” representa un tipo muy particular de persona). Pero aquí podemos hacer abstracción de eso. Para nosotros se trata ahora de percibir el propio modo de ser de la “carencia”, y en todo caso entender un posible significado de “ceguera” como “carencia” de la “facultad de ver”. La facultad de ver es algo propio del hombre que ve, fundado en su esencia, algo *real* en él, que participa de su ser real (paso preliminar del ser real –mera “potencia”– cuantas veces y todo el tiempo en que él realmente no ve). La carencia de esta facultad no es nada real en el hombre, aunque su esencia esté determinada de manera peculiar por esta carencia. De todas maneras, a la “ceguera” le corresponde *un ser*: la palabra tiene un sentido muy determinado y a este sentido pertenece el ser que es característico de todo sentido en general. Pero la ceguera de tal hombre ¿no es algo más? Si yo pienso (en mi imaginación) en un hombre ciego, entonces la ceguera, como el hombre ente-

290* Por eso la expresión de Pfänder: que el juicio “esboza” el estado de las cosas, está fácilmente expuesto a una falsa interpretación.

ro, son “meramente pensados”. Si yo me figuro un hombre que ve, como ciego, la ceguera es solamente “reservada” en pensamiento al hombre que ve, y se encuentra además en contradicción con su propiedad constitutiva real. En contraposición a estos dos casos, tiene sentido hablar de una ceguera “real”. Ciertamente la ceguera no es tan “real” como la facultad de ver: no puede expresarse en su correspondiente obrar (por ejemplo en el ver), ni alcanzar su plenitud de ser (no es una “potencia” que pueda “actualizarse”). Pero posee un fundamento en la realidad (su *fundamentum in re*): la [173] índole real del “ciego” frente a la índole de la “sensibilidad normal”.

Las “carencias” se dan sólo en el ámbito del ser real, a saber, en el ámbito del devenir y del pasar, y no en la realidad suprema. Sólo donde hay facultades, que pueden hacerse efectivas en el obrar es posible una correspondiente “deficiencia”; lo que es perfecto e inmutable, no puede tener “carencias”. Por el contrario, las *negaciones* son posibles aun en “los objetos ideales”. “El triángulo no es equilátero”; aquí el “no ser equilátero” tiene un sentido determinado, además tiene un “*fundamentum in re*” en la determinación de facto del triángulo que excluye esta otra proposición que le es “reservada”.

El ser de los estados de cosas, el de las privaciones y el de las negaciones, es cada vez diferente y además diferente del mero ser pensado y del ser del significado como tal. Pero estos tres modos de ser (estados de cosas, privaciones y negaciones) tienen algo en común: es el “*fundamentum in re*”, la existencia de un fundamento de ser. Santo Tomás considera este ente fundamental cuando habla del ente opuesto al ente que él excluye. De ese ente dice citando a Averroes: “El ente dicho según el modo primero significa la sustancia de la cosa”²⁹¹. Pero en otro sentido, “es designado ente algo que no tiene esencia como se ve claro en el caso de las privaciones”. Estas dos proposiciones son indicaciones importantes para comprender lo que se entiende por “ente” y por “esencia”. ¿Podemos hacerlas compatibles con la “proposición fundamental de la esencia” que hemos ya mencionado y que indica que cada objeto [174] tiene su esencia?²⁹² O bien ¿no deberíamos decir, según esta ley fundamental, que las privaciones y las negaciones tienen también su esencia? Para responder a esta cuestión conviene recordar que las privaciones y las negaciones

291* Loc. cit. p. 3. [*De ente et essentia*], párrafo 3. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (I)* Madrid 2001, BAC mayor, 68) párrafo 4, p. 42].

292* Véanse pp. 679-680.

son ciertamente objetos en el sentido más amplio, sobre los que se puede decir algo, pero no son objetos en el sentido estricto, según el cual ellas mismas presupondrían objetos.

Además es necesario pensar en que la expresión “esencia” se utiliza igualmente en muchos sentidos. Si se quisiera decir: pertenece a la esencia de la privación el que no tenga nada de real en las cosas, entonces “esencia” sería solamente otra expresión para “sentido”. Y en este sentido estaría incluido que la “esencia de la privación” no puede en todo caso ser una “esencia real”. En fin, es necesario observar que el sentido *de la privación* es propio de la privación en cuanto tal; sin embargo, la privación *singular* se determina como *lo que ella es*, esto que constituye su sentido o su “esencia”, a partir de lo que en este caso falta o “está” desaparecido, es decir, a partir del ente opuesto a la privación, y esto es algo que posee su esencia propia y real.

Consideremos con santo Tomás *el* ente que, según él, posee una “esencia”, a fin de comprender lo que entiende por “esencia” (essentia):

Y puesto que, [...] el ente dicho de este modo se divide en las diez categorías, se sigue que la esencia significa algo común a todas las naturalezas por las cuales los diversos entes se clasifican en diversos géneros y especies, al modo como la humanidad es la esencia del hombre, y así en los demás casos”²⁹³.

Con esta proposición nos hemos dejado atrapar en la red de los [175] conceptos aristotélicos y no podemos continuar antes de haber obtenido una claridad suficiente a propósito de ellas. “Categorías”, “naturalezas”, “géneros” y “especies” deberán hacernos comprender lo que es necesario entender por esencia. Pero sólo llegaremos ahí si nos familiarizamos con el sentido de esas expresiones.

§ 2. INTENTO DE UNA EXPLICACIÓN DEL CONCEPTO οὐσία

1. Categorías como modos de ser y géneros del ente: “sustancia” y “accidente”.

El ente, se nos dice, se divide en diez categorías: “Se dice que son por sí mismas todas las cosas significadas por las distintas figuras de

²⁹³* Loc. cit. p. 3 [*De ente et essentia*]. [SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, 1, *Filosofía (I)* Madrid 2001, BAC mayor, 68) párrafo 4, pp. 42-43].

la predicación: en efecto, cuantas son las maneras en que ésta se expresa, tantas son las significaciones de 'ser' ²⁹⁴

Entendemos esto de la manera que a las diferentes formas de expresión corresponden diferentes modos del ser y "géneros" del ente. En la "metafísica" las "categorías" significan preferentemente modos de ser y géneros del ente. Se enumeran inmediatamente después del pasaje que acabamos de citar: τί ἐστὶ (lo *que* es algo), ποιόν (estructurado en alguna manera = "índole"), ποσόν (de cierta magnitud = "cantidad"), πρὸς τι (que pertenece a una cosa = "relación"), ποτεῖν ἢ πάσχειν ("hacer y sufrir" = "acción" y "pasión"), ποῦ (dónde = determinación espacial, en la cual conviene todavía distinguir el lugar y la posición), πότε (donde = determinación temporal). En este lugar ya no se nombran más categorías, pero importa contar entre ellas igualmente la que se trata un poco más adelante: ἔχειν (tener o comportamiento, hábito).

[176] Todo lo que es designado por estos nombres es llamado *ente*. El τί ἐστὶ, sin embargo, no se encuentra por azar a la cabeza de la lista. Se trata de una distinción frente a todo otro ente; en cuanto es presupuesto de las categorías. Porque es *lo que* es la cosa; y esto designa más especialmente lo que es, que si dijéramos que es tal, y tan grande, que está en relación con otros, que es activo o pasivo. Por eso el ente de todas las demás categorías está designado como algo *agregado* o accidente. Pero "lo que es la base" es designado con el nombre latino de *substantia*²⁹⁵. Aristóteles emplea el nombre de οὐσία. Este término es un derivado de ὄν y significa un *ente* en el *sentido eminente*. Hemos ya mencionado que Tomás traduce esta palabra por "essentia", ¿Podemos establecer la ecuación siguiente: οὐσία = sustancia = essentia = esencia? Sería ciertamente una conclusión prematura.

Tomás reclamaba como el ente al cual corresponde una esencia, *aquel* ente que está dividido en categorías; por lo tanto no solamente las "sustancias", sino también todas las especies de "accidentes". *Todos* ellos no sólo las sustancias tienen una esencia.

294* Καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσα περ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει (*Met.* Δ 7, 1017a, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 225].

295* Desde el punto de vista lingüístico, "sustancia" y οὐσία no tienen ninguna relación una con otra. Está muy cerca del griego ὑπόστασις. En lo que concierne al uso lingüístico de la escolástica y el nexo objetivo entre sustancia y subsistencia, véase GRETT, op. cit., capítulo II, p. 126 y ss., y aquí el capítulo VII, § 1. Acerca del uso del término "sustancia", véanse pp. 972ss.

2. πρώτη y δευτέρα οὐσία

Además, si nos atenemos primero a las explicaciones más sucintas y más simples de la [177] doctrina aristotélica de las categorías²⁹⁶, así el τί como la οὐσία tienen dos sentidos. El último sustrato puede ser entendido como aquello de lo que se expresa otra cosa, pero que él mismo no puede ser predicado a partir de ninguna otra cosa. Pero también significa: lo que no está en otro, en el cual, sin embargo, hay otra cosa. En el primer sentido οὐσία, es lo que *es* y como *lo que es*, es designado: a saber, la cosa singular de la cual se dice *lo que ella es*, *cómo* ella es, etc., pero que ella misma no es predicada a partir de otra cosa.

Y entendido así, οὐσία es un τόδε τι (un “esto algo de ahí”) o “esto de ahí”, que se puede mostrar nada más con el dedo para designarlo en su unicidad. Aristóteles le da el nombre πρώτη οὐσία (primer ente). Pero si se conciben las categorías como formas de expresión, entonces πρώτη οὐσία, ya que no es un enunciado, no puede ser contada entre ellas. Entonces el τι designa lo que responde a la cuestión de *qué* es esta cosa: la determinación según su género o su especie. Esto no es un τόδε τι, sino ποῖόν τι (un quid caracterizado de alguna manera). Aristóteles la llama δευτέρα οὐσία (segundo ente): “segundo”, en cuanto es predicado por otra cosa, a saber, de la πρώτη οὐσία no obstante esto, es οὐσία, ente en el sentido eminente, ya que todo lo demás es predicado a partir de él, porque no existiría en otro (“hombre” no está en “tal hombre”)²⁹⁷, no habría otras cualidades en común con la πρώτη οὐσία y que es por este hecho superior a los otros: no estaría en contraposición con nada, no admitiría ningún aumento ni ninguna disminución (podría, sin embargo, ser más o menos οὐσία – la especie sea más que el género–, pero no podría ser más o menos “hombre” o más o menos [178] “ser vivo”); tendría la característica de poder asumir cualidades opuestas (por ejemplo: llegar a ser blanco y negro, grande y pequeño).

Según estas explicaciones de la doctrina de las categorías no parece ya posible traducir de manera general οὐσία con “essentia”, ya que “essentia”, concebida como “esencia de una cosa”, no significa de ninguna manera la cosa misma (así pues, no la πρώτη οὐσία). Pero no convendría tampoco sustituir siempre οὐσία con “sustancia”,

296* Véase el capítulo III de la doctrina de las categorías.

297* Más adelante se explicará cómo debe entenderse esto (véanse pp. 749ss).

como se acostumbra en las traducciones alemanas, y hablar de “sustancias primeras” y “segundas”. Con este modo de expresión queda perdido el sentido – que todavía queda por aclarar – que en general lo relacionamos con “sustancia”. Además, el lazo esencialmente estrecho entre οὐσία y ὄν se ocultaría entonces. Por eso, de momento evitaremos absolutamente el término de “sustancia”, y, mientras no hayamos obtenido una claridad suficiente que nos autorice a dar el nombre un equívoco, continuaremos hablando de οὐσία, o bien usaremos el adecuado paráfrasis en cada caso.

3. Algunas discusiones en torno a οὐσία de la “Metafísica” de Aristóteles

El modo de expresión hecho tradicional y la simple división entre primeras y segundas sustancias se explican del hecho de su trabazón estrecha con las exposiciones sobre la doctrina de las categorías que se sirven de modo preferente con la concepción de οὐσία, entendido como sustrato último. Para construir una doctrina del ser es importante no perder de vista la conexión entre οὐσία y ὄν. Esta relación es por la que sobre todo Aristóteles en su Metafísica se ha esforzado. El leitmotiv de su obra entera nos ha parecido ser la célebre proposición siguiente: “La cuestión que se está indagando desde antiguo [179] y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, ¿qué es lo que es οὐσία?”²⁹⁸

Para esclarecer esta relación no bastan las explicaciones de la doctrina de las categorías²⁹⁹. Aristóteles se empeña constantemente de nuevo en elaborar el significado exacto de οὐσία. En la mayor parte de los pasajes distingue varios significados de la palabra, algunos excluyéndolos, mientras que otros son utilizados paralela o alternativamente:

Se llama οὐσία tanto a los cuerpos simples como la tierra, el agua, el fuego, etc., como a los cuerpos tomados en general, y aquello en cuya consistencia participan, sean los seres vivos y los seres corpóreos-espirituales³⁰⁰, así como sus partes. Todas estas cosas son llamadas οὐσία, ya que no son predicadas a partir de lo que es su sustrato

298* *Met.*, Z 1. 1028 b. [ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid, 1994, p. 281].

299* Véase p. 612.

300* δαίμόνια: este término puede referirse las divinidades de la fe popular o los astros.

(ὑποκείμενον = sujeto), sino que las otras cosas son predicadas partiendo de ellas. En un otro sentido, οὐσία se le dice a lo que habita como causa en las cosas, es decir, lo que no es sustrato, por ejemplo, el alma que habita en el ser viviente. Además, las partes inherentes a estas cosas se dicen οὐσία, con cuya eliminación se elimina el todo —las partes que limitan las cosas y las caracterizan— como un “esto aquí”, a la manera de la superficie que limita el cuerpo (según opinión de algunos), y de la línea que limita la superficie; para algunos el número en general parece ser algo parecido; pues como fuera eliminado, entonces no sería nada, y limitaría todo. En fin, será lo que era (τὸ τί ἦν εἶναι), cuyo concepto es la definición, que es llamado la οὐσία de cada uno.

[180] De aquí resulta que se hable οὐσία en un doble sentido: primero en el sentido del último sustrato, que no es predicable de otro; después, en el sentido de lo que es un “esto de aquí” y está separado (τόδε τι ὄν καὶ χωριστόν). Algo así es, sin embargo, la forma (μορφή) de cada ente o su “idea” (εἶδος)³⁰¹.

Es sorprendente encontrar en el resumen final sólo un doble sentido de οὐσία, mientras que antes las distinciones eran bastante más numerosas. Así, quiere volver sin duda a la simple distinción de la “doctrina de las categorías”. Aristóteles parece abarcar bajo el concepto de “sustrato” (ὑποκείμενον = último sujeto o substratum) todo lo que es cada *cosa singular que cae bajo los sentidos* o pertenece a ella como una parte autónoma y separable (cuerpos simples o compuestos, seres vivos, “demonios”, así como las partes obtenidas por la separación física de tales cosas). A esto se opone la *idea platónica* que está comprendida aquí como la idea de una cosa singular y aun como una cosa singular con un ser propio independiente, separado de la cosa, de la cual es idea. Si además las causas que habitan en las cosas no son ya mencionadas, quizás se podría explicar este hecho diciendo que ellas son la οὐσία verdadera en las singulares. Si ya no se mencionan las formaciones geométricas y los números, la razón podría ser que son computados entre las “ideas”³⁰². Pero sigue siendo sorprendente que aun lo que es captado en la definición de una cosa, [181] al final desaparece. ¿Debemos admitir que lo que Aristóteles designa

301* *Met.*, Δ 8, 1017 b, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 226].

302* En otro lo “matemático” es tratado separadamente de las “ideas”, como ya Platón también había dudado de si debía considerar juntas las matemáticas y las ideas o si era necesario interpretarlas como modos diferentes del ser. (Véase ARISTÓTELES, *Met.*, Z 7, 1028b, pp. 20 y ss [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 283s]).

como τὸ τί ἦν εἶναι está comprendido en las ideas? Muchos pasajes nos muestran que Aristóteles consideraba solamente *lo universal* como conceptualmente comprensible y como definible. Por el contrario, las ideas están designadas aquí expresamente como un “esto de aquí”.

Nos queda todavía la interpretación de considerar las ideas, también cuando una pluralidad de cosas singulares les pertenecen, aun entonces considerar como “esto de aquí”. (A este respecto hay que anotar que Aristóteles no desarrolla la concepción de las ideas en cuanto οὐσία como suya propia)³⁰³. Si todo lo que no es una cosa singular, pero que sin embargo está considerado como οὐσία, debe ser resumido bajo la designación de δευτέρα οὐσία, entonces en todo caso se ha recogido bajo esa designación lo que en diversos sentidos tiene que ser οὐσία. A este respecto buscamos enlaces en las ulteriores explicaciones de la “metafísica”.

Inmediatamente en conexión con la proposición indicada anteriormente sobre la cuestión del ser³⁰⁴, que coincide con la cuestión de la οὐσία, se comienza de nuevo:

“Por otra parte, parece con total evidencia que el ser entidad (οὐσία) [182] corresponde a los cuerpos (por eso decimos que son entidades (οὐσία) los animales y las plantas y sus partes, y los cuerpos naturales (φυσικὰ σώματα) como el fuego, el agua, la tierra y los demás de este tipo, y cuantas cosas son o partes de ellos o compuestos de ellos, sea de algunos o de todos ellos, por ejemplo, el firmamento y sus partes, astros, luna y sol). Ahora bien, hemos de examinar si son éstas las únicas entidades (οὐσία) o hay también otras, o si lo son sólo algunas de ellas, o también [algunas] de otras, o si ninguna de ellas, pero sí algunas otras. Los hay que opinan que son entidades (οὐσία) los límites del cuerpo como la superficie, la línea, el punto y la unidad, y que lo son en mayor grado que el cuerpo y el sólido. Además, unos no admiten que haya nada fuera de las cosas sensibles, mientras que

303* La oscuridad de este pasaje descansa ciertamente en discrepancia interna propia de la μορφή (forma) aristotélica. Por una parte, - como el εἶδος de Platón, - es el propio objeto del saber y, en cuanto tal, general, eterno e inmutable. Pero ya que Aristóteles atribuye a la forma, no como Platón un ser separado de las cosas, atribuye a cada cosa su propia μορφή y con ello sella como un individuo. (Véase a este respecto Clemens BAUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster, 1890, pp. 281 y ss). Aquí se manifiesta claramente la necesidad de distinguir entre μορφή y εἶδος, forma interna y esencia, así como esencia individual y general, como se ha analizado en el capítulo anterior y será tomado de nuevo el tema y explicado en las discusiones siguientes.

304* Véase p. 736.

otros [admiten] realidades eternas, que las hay en mayor número y que son en mayor grado: así, Platón [admite] las Ideas (εἶδη) y las Realidades Matemáticas como dos tipos de entidades (οὐσίαι), y la tercera, la entidad de los cuerpos sensibles: Espeusipo³⁰⁵, por su parte, partiendo de lo Uno, pone más entidades (οὐσίαι) y principios (ἀρχαί) de cada entidad (οὐσίαι): un principio de los números, otro de las magnitudes y a continuación, el del alma [...]. Otros, sin embargo, afirman que las Ideas y los Números poseen la misma naturaleza (φύσις) y que de ellos derivan las demás cosas, las líneas y las superficies, hasta llegar a la entidad (οὐσίαι) del firmamento y a las cosas sensibles. Tras exponer primero esquemáticamente qué es la entidad (οὐσίαι), habremos de examinar, acerca de estas doctrinas, qué afirmaciones son adecuadas o no adecuadas, y cuáles son las entidades (οὐσίαι), y si hay algunas fuera de las sensibles o no las hay, y cuál es el modo de ser de éstas, y si hay alguna entidad (οὐσίαι) separada³⁰⁶ fuera de las sensibles, y porqué y cómo, o si no hay ninguna³⁰⁷.

[183] Hasta ahora se nos han presentado diferentes doctrinas. Aristóteles ha enumerado todos los casos en los cuales se utiliza el término οὐσία, y en este punto ha sido aún más extenso que en el pasaje precedente. Es ahora cuando comienza la investigación de la cuestión. “La entidad (οὐσίαι) se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en fecto, la entidad de cada cosa parecen ser la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), el universal (τὸ καθόλου), el género (γένος) y, en cuanto lugar, el sujeto (ὑποκείμενον)”³⁰⁸.

De esta cuarta, se recuerda de nuevo lo dicho anteriormente, a saber, que no puede ser predicado de ningún otro sino más bien que otro es predicado a partir de ella.

Nos ocuparemos primero de este significado,

“El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas (οὐσίαι) sin que ello [se diga], a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia (ύλη), en otro sentido la

305 Espeusipo (405-334 a.c.d.), filósofo griego, sobrino y discípulo de Platón, y su sucesión en la dirección de la academia. Sólo se conservan fragmentos de sus escritos.

306* ωριστή οὐσία ha sido traducida por la expresión latina “substantia separata”. En la Edad Media con esta expresión hacia pensar especialmente en los espíritus puros. Pero Aristóteles tiene aquí presente las ideas platónicas.

307* *Met.*, Z 2, 1028 b. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 282-283].

308 *Ibd.*, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 283].

forma (μορφή), y en un tercer sentido el compuesto de ambas (llamo materia, por ejemplo, al bronce, forma a la configuración (σχῆμα τῆς ἰδέας), y compuesto de ambos a la estatua), de modo que si la forma (εἶδος) específica es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto”³⁰⁹.

La definición de οὐσία en cuanto el último sustrato, Aristóteles mismo la encuentra insuficiente:

“Y es que esto es, en sí mismo, oscuro y, además, la materia viene a ser entidad (οὐσία): puede serlo, ya que si se suprimen todas las demás cosas (οὐσία), no parece que quede ningún [otro] sustrato. Ciertamente, las demás cosas son acciones, afecciones [184] y potencias de los cuerpos (πάθη, ποιήματα δυνάμεις), y la longitud, la anchura y la profundidad son, por su parte, tipos de cantidad (ποσότης), pero no entidades (οὐσία), (la cantidad (ποσόν) no es, desde luego, entidad (οὐσία)): entidad (οὐσία) es más bien aquello en que primeramente se dan estas cosas. Ahora bien, si se abstraen la longitud, la anchura y la profundidad, no vemos que quede nada, excepto lo limitado por ellas, si es que es algo. De modo que a quienes adopten este punto de vista la materia les ha de parecer necesariamente la única entidad (οὐσία). Y llamo materia a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de cierta entidad, ni ninguna otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es. Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predicán (κατηγορίαι) (las demás, en efecto, se predicán de la entidad (οὐσία) y ésta, a su vez, de la materia), de modo que el [sujeto] último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni de cierta cantidad ni ninguna otra cosa. Ni tampoco es las negaciones de éstas, puesto que las negaciones se dan también accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός)³¹⁰ [en el sujeto]. A quienes parten de estas consideraciones les sucede, ciertamente, que la materia es entidad (οὐσία). Pero esto es imposible. En efecto, el ser capaz de existencia separada (χωριστόν) y el ser algo determinado (τόδε τι) parecen pertenecer en grado sumo a la entidad; por lo cual la forma específica (εἶδος) y el compuesto de ambas habría que considerarlos entidad (οὐσία) en mayor grado que la materia. Dejemos a un lado la entidad compuesta de ambas, quiero decir, la compuesta de la materia y la forma (μορφή), ya que es posterior y bien conocida. También la

309* *Met.*, Z 3, 1028 b, 1029a [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 284].

310* Es decir, no se puede decir nada afirmativo ni negativo acerca de la mera materia. En sí es totalmente indeterminada y todas las determinaciones “resultan” para ella a partir de la determinación del todo en cuya estructura que ella entra.

materia resulta, en algún modo, manifiesta. Por el contrario, investiguemos acerca de la tercera, ya que es la más aporética. Hay acuerdo general [185] en que ciertas realidades sensibles son entidades (οὐσία). Comencemos, pues, la investigación por éstas³¹¹.

4. *Significado fundamental de οὐσία. La cosa sensible como πρώτη οὐσία su composición de forma y materia*

El capítulo que acabamos de citar me parece muy importante para comprender la posición e intención de Aristóteles. Él designa con οὐσία *el ente al cual le corresponde el ser en un sentido preeminente*. Le parece ser algo comúnmente admitido y que no tiene apenas necesidad de explicación, el hecho de que las *cosas naturales*, tal como las conocemos por nuestra experiencia de los sentidos, poseen tal ser preeminente. (La “doctrina de las categorías” mostró ya en qué consiste esta preeminencia y pronto volveremos a este asunto³¹²). Pero las cosas no son simples, tienen una estructura compuesta y si son οὐσία, entonces —así parece— se lo deben a eso de lo cual están compuestas.

Lo que se dice de una cosa en los juicios es siempre algo que le “viene dado” (no es necesario que sea siempre “accidental”³¹³), por otra parte, debe existir otra cosa a la cual le sale al encuentro lo que le viene dado, y finalmente, un último fundamento que [186] no pertenece ya a ninguna otra cosa, y por esta razón no puede ser predicado de otra cosa. Se trata de ὕλη (materia). Parece que hemos llegado así en la cosa a lo que οὐσία es en el sentido más propio. Ahora bien, aquí llega el cambio sorprendente: “¡esto es imposible!”. Porque la mera materia es algo totalmente indeterminado; no se puede decir de ella *lo que* es, y por eso ella de ninguna manera es si se la toma sin ninguna determinación. La οὐσία, sin embargo, debe ser un ente en el sentido excelente, y ahora experimentamos también en qué consiste su excelencia de ser: es un χωριστόν y un τόδε τί, un *para sí*, separado de todo otro ente, y un *esto de aquí*, un individuo, a saber, un singular, al cual le es algo propio que no comparte con ningún otro.

311* *Met.*, Z 3, 1029 a. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp.284-286].

312* Véanse pp. 741ss. y 752ss.

313* Según la presentación de la doctrina de las categorías se puede dudar si esto es valedero para la δευτέρα οὐσία, lo *que* es la cosa. Ciertamente, se dice de la cosa (*esto es un hombre*). Pero sin lo *que* es, la cosa sería *nada*, - el quid no parece ser nada “añadido”. También Aristóteles ya lo consideró como “sustrato”. Por otra parte, la posibilidad de un enunciado nos muestra una separabilidad del *quid* y de lo que está “determinado” por eso. (Véase además p. 821).

Toda cosa sensible posee esta característica, se destaca como una unidad cerrada, y como algo diferente de todo el resto, a partir de la conexión de la naturaleza, conexión donde la encuentran nuestra percepción sensible y nuestra experiencia. Por eso ella es incontestablemente οὐσία y puede ser designada como πρώτη οὐσία, como un ente primero *autónomo* y *propio a sí mismo*, si partimos de lo que encontramos en primer lugar en la experiencia. Pero ya que no es un ente simple y originario, sino compuesto de diferentes partes constituyentes, por esta razón las partes constituyentes (una de ellas, o algunas o todas) deben, parece, prestarle esta preeminencia de ser.

Esto no puede ser lo que sólo *le viene dado* a la cosa (es decir, lo que es predicado de ella en la forma de las categorías accidentales); no puede ser tampoco la *materia* que está determinada por las propiedades, pero que no es *nada* sin la determinación y que no *es*. Entonces, ¿qué queda si se elimina la materia y las “determinaciones” de la materia? Parece como si no quedara [187] nada; pero es, sin embargo, necesario que algo diferente participe en la composición de la cosa, y este “tercero” debe ser lo que le da su solidez y su fundamento y hace de ella el ente excelente, que ella es. Aristóteles la llama μορφή (forma) o εἶδος (figura, arquetipo). Hasta ahora se sirvió de los dos nombres como si significaran lo mismo. Pero de hecho a estos dos términos se une la gran pregunta que preocupaba siempre a Aristóteles en la “Metafísica” y que se convirtió en objeto de discusión entre él y Platón. Εἶδος es el nombre de la idea platónica³¹⁴ y en las “Ideas” –según la exposición de la “Metafísica”– los platónicos vieron las πρώται οὐσίαι, el ente primero, autónomo y propio a sí mismo. Pero justamente aquí Aristóteles encuentra dificultades insolubles. La cosa debe tener una *forma*, algo diferente de la materia y de todo lo que le viene de fuera y que determina su ser. Pero, ¿esto puede ser algo separado de ella? ¿No debe quizás encontrarse más bien en ella misma como su *forma intrínseca*, su μορφή?

Así el desarrollo de la investigación ha mostrado cómo la cuestión sobre el ente nos conduce inevitablemente a una confrontación con la doctrina de las ideas. La investigación debería realizarse con las cosas sensibles, puesto que ellas son reconocidas como οὐσία, y porque son para nosotros lo más conocido³¹⁵. Pero ahora no sigue inmediatamen-

314* εἶδος; e ἰδέα pertenecen ambos a la raíz etimológica que se encuentra en la palabra latina *videre* (ver). Las ideas son para Platón algo que se ve. El término latino, conformado lingüísticamente de εἶδος sería *species* (de *spicere*: divisar).

315* *Met.*, Z 3, 1029 b, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 287s].

te una exposición de lo que se debe entender por la forma de la cosa sensible. Más bien, Aristóteles vuelve a tomar los cuatro significados de οὐσία, de donde [188] partió³¹⁶. De estos cuatro significados, sólo aquel del “sustrato” ha sido tratado hasta el presente. En el sentido del todo –constituido de forma y de materia– ese sustrato ha sido reconocido como οὐσία, la sustancia sola ha sido excluida. La forma era la que era considerada como objeto de la investigación. La exposición se dirige ahora hacia lo que se mencionó como el primer significado de la οὐσία, a saber, el τὸ τί ᾗν εἶναι (ser lo que era); evidentemente para de este modo acercamos a la comprensión de la forma.

5. τὸ τί ᾗν εἶναι y esencia

Desde el punto de vista lógico “(τὸ τί ᾗν εἶναι) es para cada cosa aquello con lo que ella es designada en sí. Pues tu ser-tú no es tu ser-formado; tú no eres formado como tú mismo”³¹⁷. Que el hombre sea culto (μουσικός) es algo “añadido”, pero antes que el hombre fuera culto, era ya algo que no le fue “añadido” y *algo que será siempre*, mientras que siga siendo “él mismo”. Estaremos inclinados a considerar *lo que* hace de una cosa *lo que* es, lo que es ella *misma* y lo es *permanentemente*, como su *esencia*³¹⁸. De aquí se hace comprensible la traducción de οὐσία con “essentia”. Se hace inmediatamente evidente que esto sería un sentido completamente diferente de οὐσία que del designado con “sustancia”. Una esencia –en el sentido de una determinación permanente de su quid– posee ese algo, no sólo la cosa sino también sus propiedades y todo lo demás que puede ser predicado en relación con él. Sin embargo, la esencia de la *cosa* debe distinguirse de todo lo que es [189] “añadido”, puesto que en ella debe estar fundada la particular preeminencia de ser y lo especial de la cosa. Ahora bien, lo que distingue la cosa en cuanto tal de todo lo que no tiene la modalidad de cosa –el ser-cosa– debe encontrarse en toda cosa como inalienablemente propia a ella misma. Puesto que es algo que se encuentra en *cada uno*, puede expresarse por *conceptos univer-*

316* Véase p. 739.

317* *Met.*, Z 4, 1029 b. [Aquí respetamos la traducción alemana que tenía Edith, pues es algo diferente a la castellana que tenemos: ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 287: “la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice [que es] por sí misma. Desde luego, aquello que consiste lo que tú eres no es aquello en que consiste ‘ser músico’ ya que no eres, por ti mismo, músico. Así pues, [tu esencia es] lo que, por ti mismo, eres”].

318* En efecto, HERING ha designado la esencia como τὸ τί ᾗν εἶναι (op. cit., p. 496).

sales y encontrarse en la *definición* de toda cosa. Aristóteles considera τὸ τί ἦν εἶναι precisamente como lo que viene expresado en la definición³¹⁹. Por otra parte, a cada cosa debe ser propio su ser cosa, de otra manera no podría llegar a ser una *cosa*, es decir, una οὐσία en el sentido de un ser autónomo y propio a sí mismo. Además, el ser-cosa no puede constituir toda su esencia, pues mediante su esencia no se debe definir sólo lo que tiene en común con otras cosas sino también lo que le es especialmente *propio*. El ser-cosa es, pues, sólo *un rasgo esencial*, aunque ciertamente fundamental. Así llegamos de nuevo a la estructura característica de la esencia que ya conocemos: es la *configuración compuesta* en la que una serie de rasgos esenciales son añadidos a un todo; y si se trata de una esencia "con núcleo", entonces la estructura obedece a una determinada ley estructural. (El ser-cosa es el rasgo fundamental de todas las esencias cósmicas). Es *universalmente comprensible* (*esencia general*), —por lo menos según una parte de su consistencia— y, sin embargo, es la esencia de *esta* cosa y, en cuanto tal ella misma es un "esto de aquí" (*esencia individual*). Es, por fin, esencia de *esta* cosa y, en cuanto tal, *no-autónoma*. Si por τὸ τί ἦν εἶναι se pudiera entender sólo lo que generalmente es comprensible (por ejemplo, [190] el *ser-hombre* de Sócrates, pero no su *ser-Sócrates*³²⁰), entonces no coincidiría ciertamente con la esencia individual. Tal vez se encontraría allí una diferencia entre el τὸ τί ἦν εἶναι y μορφή³²¹. Sin embargo, no queremos proseguir ahora la cuestión de la relación entre estas dos expresiones, sino dirigir nuestra atención hacia otra dificultad objetiva. Conviene buscar en la cosa aquello a lo cual ella debe su preeminencia de ser en cuanto οὐσία, y esta preeminencia es buscada por el hecho de ser autónomo y propio a sí mismo. ¿Esta preeminencia puede provenir de algo que a ella misma no le posee? ¿La cosa puede ser οὐσία sobre la base de algo que no es οὐσία en el mismo sentido? Con esto se pone en duda todo el planteamiento de la cuestión.

6. *Materia, forma y cosa singular* ὕλη, μορφή y τόδε τί)

Volvemos una vez más al pasaje en el cual Aristóteles distingue los diferentes significados de οὐσία³²². Después de haber enumerado pri-

319* Naturalmente la definición debe ser entendida como la aprehensión conceptual de la esencia y no como cualquier "determinación unívoca", que es apropiada para delimitar la cosa en relación con otras.

320* Ésta es, sin duda, la opinión de Aristóteles.

321* Véase p. 746.

322* Véase p. 739.

mero sólo diversas cosas llamadas ordinariamente οὐσία, conviene explicar los significados de este término. El cuarto de estos significados —el ὑποκείμενον— está evidentemente en contraposición con los otros. La palabra *misa* significa tres cosas: la ὕλη (materia), la μορφή (forma), y el compuesto de los dos: el τόδε τί (cosa singular). Materia, forma y cosa entera tienen evidentemente una cosa en común que está en relación con el significado δεοὐσία = ente autónomo y propio a sí mismo. Ciertamente no son autónomas (χωριστόν) [191] ni la materia ni la forma, sino solamente la cosa entera. Ahora bien, un τόδε τί (un esto de aquí), un irrepetible es también una materia o una forma: no la materia en general, ni la forma en general sino la materia y la forma de esa cosa. Por eso uno puede llegar a pensar en reducir la preeminencia de ser de la cosa que le vale el nombre de οὐσία a las partes que la componen. Los otros tres significados de οὐσία, al contrario, deberían —por lo visto— ser realmente *diferentes*, aunque ellos también designan un ente que posee una perfección de ser; entonces esta preeminencia no debe consistir en ser χωριστόν ni τόδε τί. Así llegaremos tal vez a comprender πρώτη y la δευτέρα como dos especies de ente, cada una de las cuales se distingue por otra preeminencia.

7. Esencia, universal y género τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος)

Se trata ahora de comprender lo que quieren decir τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ καθόλου y γένος, de saber si cada uno de ellos significa algo diferente y ver también si tal vez hay entre ellos un lazo semejante al que existe entre ὕλη, μορφή y τόδε τί.

El τὸ τί ἦν εἶναι nos parecía designar la esencia de la cosa, pero no la esencia individual sino la esencia universal: por ejemplo, el ser-hombre de este hombre³²³. El sentido lingüístico de la formación extraña y muy discutida de τὸ τί ἦν podría igualmente contribuir a la comprensión del problema. Con τὸ ἀγαθὸν εἶναι Aristóteles designa la bondad³²⁴ en contraposición a τὸ ἀγαθόν, es decir, [192] lo bueno o lo que es bueno. Es lo que hace bueno todo lo que es bueno. Según el lenguaje de Platón se diría: la idea de la bondad. Pero esto no podemos decir aquí, porque para Aristóteles lo que hace bueno, no

323* La "esencia" universal no es aquí un modo de expresión muy estricto: cada hombre tiene *su* ser-hombre, pero *en cuanto* hombre tiene él "otro semejante a él" y el «semejante» puede ser señalado en cuanto "universal".

324* Según UEBERWEG-HEINZE, *Geschichte der Philosophie*, tomo I, § 49, p. 251.

está separado de él, sino en él mismo. Por eso el nombre de "bondad", si se entiende como la esencialidad³²⁵, no es apropiado. En el εἶναι nos parece expresado el *ser-bueno*, que pertenece a lo bueno: el *ser-propio* encuentra su expresión en el dativo ἄγαθῷ. Si pensamos como el ἄγαθόν una determinada acción, entonces el ἄγαθόν εἶναι no significa ni simplemente el ser de esta acción, ni simplemente el ser de la bondad, sino el ser-bueno de la acción o su bondad esencial. Con esto no se expresa toda la esencia, sino un rasgo de la esencia. En el τὸ τί ἦν εἶναι, corresponde al ἄγαθῷ la expresión universal τί ἦν. Para toda cosa singular conviene dar la respuesta a la pregunta: ἐστὶ (¿qué es?). Entonces por τὸ τί ἦν εἶναι habría que comprender lo que hace de él lo que es: su *ser quid* o su *esencia*; pero la esencia en cuanto que es generalmente comprensible y en cuanto que se encuentra en todas las cosas singulares de la misma especie. (En esto vemos, como hemos dicho, una diferencia con relación a la μορφή, que sólo es propia de la cosa singular: según Aristóteles debemos decir que el τὸ τί ἦν εἶναι y la μορφή coinciden objetivamente en las "formas puras"; pero, por una de estas expresiones se designa la esencia, en cuanto que en general es comprensible, por la otra expresión se designa lo que le es propio a la cosa singular. Y en la cosa singular *lo que* ella es no coincide con la forma en cuanto que ella está compuesta de materia y de forma)³²⁶.

[193] Se presentan otras dificultades con la pregunta: ¿por qué se dice τί ἦν (lo que *era*) y no τί ἐστὶ (lo que *es*)? Sobre este punto también han sido dadas diversas interpretaciones. Yo quisiera entender en el sentido en el que antes nos ha hecho separar el "quid pleno" y el "quid esencial"³²⁷. Bajo *lo que* es una cosa hay algo que lo es sólo de paso y casualmente, lo que está sometido al cambio. Frente a esto, la esencia es el *ser-quid duradero*, lo que pertenece a la cosa desde el interior —no en razón de influencias exteriores— es propio y permanece bajo influencias cambiantes. Y esto se encontraría expresado en ἦν³²⁸. La cosa "es" lo que "era", ya que su esencia está sustraída al flujo del tiempo.

325* En el sentido como hemos desarrollado el concepto en el capítulo III, § 2 y § 3.

326* Véase p. 852.

327* Véase el capítulo III, § 3.

328* Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, p. 231) explica el τὸ τί ἦν εἶναι como "lo que ya era siempre" y allí encuentra "el momento de la presencia constante", igual como también considera οὐσία como "presencia" (*Sein und Zeit*, p. 25). En ambos ve "un espontáneo y natural entender del ser a partir

Por nuestra breve discusión lingüística, creemos haber encontrado una confirmación de la necesidad de comprender por τὸ τί ἦν εἶναι, la esencia universal. En lo que sigue, emplearemos este significado. Desde este punto de partida podremos tal vez acercarnos a la relación entre τὸ τί ἦν εἶναι y καθόλου).

“Se dice que es ‘un todo’, ‘entero’ (ὅλον) aquello a lo que no le falta parte alguna de las que se dice que un todo está naturalmente constituido, y también lo que contiene una pluralidad de cosas de modo tal que éstas constituyen una unidad, lo cual puede entenderse de dos maneras: o que cada cosa es una unidad o que la unidad resulta de ella. En efecto, el universal — es decir, aquello que se predica totalmente [194] (καθόλου) como siendo un todo — es universal (καθόλου), en el sentido de que abarca muchas cosas, porque se predica de cada una de ellas, y cada una de todas ellas constituye una unidad: por ejemplo, ‘hombre’, ‘caballo’, ‘dios’, ya que todos ellos son animales”³²⁹.

Καθόλου es, pues, el *concepto* que abarca lo que pertenece a su “extensión” y además lo cósmico que es aprehendido por el concepto universal. En el ejemplo se indica ya algo que abarca de nuevo unidades “universales”, y ante todo por su medio una “extensión” de cosas singulares. No importa si tomamos en consideración lo “universal” más extenso o lo menos extenso, en cada caso es clara la diferencia con relación al τὸ τί ἦν εἶναι. “Hombre”, “ser viviente”, es diferente de “ser hombre”, “ser un ser viviente”. Sólo lo segundo pertenece a este hombre (tanto el ser hombre como el ser un ser viviente) y permite constituirse a sí mismo el τόδε τί. El “concepto de hombre” no es una parte del hombre.

Ahora formulemos la cuestión del γένος (género). Aristóteles distingue un triple significado de la palabra³³⁰. Primero tiene el sentido de *generación* continua de seres vivientes de la misma especie (γένεσις, generatio); significa también todo la *estirpe* que proviene de un procreador. Finalmente, se necesita de tal manera como la

del tiempo”. Nosotros por el contrario consideramos la comprensión del ser como fundamento para entender el tiempo (véase el capítulo II, § 3 y el capítulo III, § 1), y no podemos encontrar en los textos aristotélicos ningún punto de apoyo para probar lo contrario.

329* *Met.*, Δ 26, 1023 b. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 222-256].

330* *Met.*, Δ 28, 1024 a, 29 y ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 258-259].

superficie se llama el género de las formaciones planas, y el cuerpo el género de las formaciones corpóreas. Pues cada figura espacial es una superficie de este y otro modo determinada o un cuerpo de este u otro modo determinado; pero superficies y cuerpos son lo que es el sustrato de las diferencias (τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς). En fin, así como en los conceptos el primer contenido es el género, —lo que se indica como aquello en que algo consiste (ὃ λέγεται ἐν τῷ [195] τί ἐστὶ)— y las cualidades (ποιότα) son designadas como sus diferencias del género (διαφορά)³³¹. En este último sentido el género es llamado igualmente “materia” (ὕλη). “En efecto, aquello a lo que corresponde la diferencia y la cualidad es el sujeto (ὑποκείμενον) que nosotros denominamos materia”³³².

Es evidente que sólo los dos últimos significados de γένος pueden ser asociadas con καθόλου y τὸ τί ἦν εἶναι; el *concepto universal*, señadado por “*características*” y el ente que es percibido con el pensamiento en conceptos universales y por sus particularidades. En este doble sentido, es necesario igualmente relacionar al género con lo que se ha dicho de las diferencias según el género.

“*Heterogéneas* se llaman aquellas cosas cuyo sujeto primero es otro, y no se resuelven la una en la otra, ni tampoco ambas en la misma: así, la forma (εἶδος) y la materia (ὕλη) son heterogéneas, y también lo son los predicados que corresponden a diversas figuras de la predicación (σχῆμα κατηγορίας)³³³ de ‘lo que es’, unos, en efecto, significan qué es (τί ἐστὶ); otros, que es de cierta cualidad (ποιόν τι) y otros según las distinciones expuestas con anterioridad). Y es que estos predicados no se resuelven, ni los unos en los otros, ni [todos ellos] en algo que sea uno”³³⁴.

Si la expresión de “*materia*” que hemos ya encontrado en nuestro estudio sobre los objetos sensibles, se presenta de nuevo aquí, es evidentemente empleada en otro sentido que allí el sentido parabólico.

Los conceptos y lo *universal*, que es captado en ellos, no están constituidos de una [196] materia como objeto corpóreo³³⁵. Lo común es solamente la indeterminación, que tiene necesidad y es

331* *Met.*, Δ 28, 1024 b, 1s. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 259].

332* *Ibd.*, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 259].

333* “Forma” está empleado aquí en el sentido de la “forma vacía”, véase p. 809.

334* [*Met.*, Δ 28, 1024 b,] 10ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 259-260].

335* Baeumker habla aquí de materia conceptual (op. cit., p. 293).

capaz de una determinación. Para los géneros, sin embargo, no hay indeterminación total: como diferenciados estrictamente (los unos de los otros) son también determinados, pero su determinación deja lugar a una determinación más precisa.

Las "categorías" son llamadas aquí como géneros del ente, pero son citadas sólo como ejemplo, luego no son los únicos géneros del ente. En general se puede decir: los géneros son *estructuraciones fundamentales del ente*, que no son reductibles las unas a las otras, y tampoco deducibles las unas de las otras; además reductibles a un tercer elemento común. De esta concepción se concluye que existen también configuraciones del ente que no permiten tal reducción o tal deducción. Son las *especies* (εἶδη), llamadas por Aristóteles "parte del género"³³⁶. Por otra parte, "el género es, a su vez, parte de la especie"³³⁷, puesto que el concepto de la especie contiene el concepto del género.

"Se llaman 'contrarios': aquellas cosas que, siendo diferentes en cuanto al género, no pueden estar presentes a la vez en lo mismo; también las que, perteneciendo al mismo género, difieren en grado sumo, y las que, dándose en el mismo sujeto receptor, difieren en grado sumo, y las que cayendo bajo la misma potencia, difieren en grado sumo, y aquellas cuya diferencia es máxima, bien absolutamente, bien en cuanto al género, bien en cuanto a la especie"³³⁸.

Finalmente, lo que pertenece a la última especie de un género y que es conceptualmente diferente: hombre y caballo, son indivisibles según el género, pero tienen conceptos diferentes; igualmente lo que pertenece a la [197] misma οὐσία y tiene una diferencia³³⁹. El hombre y los animales son ejemplos de aquello que, en el interior del mismo género, —a saber, del ser viviente,— no están subordinados el uno al otro y presentan una diferencia, es decir, dotado de razón uno, no dotado de razón el otro. Podemos emplear aquí para οὐσία el término "cosa". En el interior de la cosa hay diferentes colores (contrapuestos unos a otros) que ella no puede poseer al mismo tiempo. El color y la forma son, por ejemplo, diferentes pero no opuestos, no se

336* *Met.*, Δ 25, 1023 b, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 255].

337* *Ibd* [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 255].

338* Lo "contrario" fue antes definido como lo que, dentro de un género más se distingue o lo que es distinto de tal manera que no puede pertenecer al mismo género simultáneamente. (*Met.*, Δ 10, 1018a, 28ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 229-230]).

339* *Met.*, Δ 10, 1018 b, [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 230].

excluyen entre sí. El hombre y el caballo son designados como especies últimas conceptualmente diversas. Esto indica grados de universalidad en el ámbito de un género, así como la posibilidad de una superposición y de una subordinación.

Los géneros se “dividen” en especies; es decir, cada estructura fundamental del ente se divide en estructuras que le son subordinadas: la cosa en especies-de-cosas, la propiedad de las cosas en especies de propiedades. La subdivisión progresa hasta las últimas especies que no tienen especies inferiores por debajo de ellas; pero tienen igualmente todavía algo “por debajo” o “abarcan” todavía algo: a saber, el *ente singular* de esta especie, la cosa singular o la propiedad particular de una cosa: *este* hombre, o el color castaño de los cabellos de este hombre. En este momento podemos ya comprender la relación entre καθόλου y γένος. Los dos designan un universal, a saber, en el doble significado de lo conceptualmente universal y del ente concebido conceptualmente.

Pero καθόλου es más universal; significa *todo* lo que “abarca”, por lo tanto también las especies de todos los grados y las diferencias de las especies; mientras que γένος significa solamente las estructuras fundamentales supremas y más universales.

Ahora nos queda abierto el camino para definir las relaciones de las dos especies de universalidades con el τὸ τί ἦν εἶναι. Aristóteles [198] lo ha considerado como lo que se expresa en las definiciones. Una definición no es un concepto cualquiera, sino solamente

“[...] cuando [el enunciado] lo es de algo primero. Y primeras son aquellas cosas que se expresan sin predicar algo de algo. Así pues, no habrá esencia de las cosas que no sean *especies de un género*³⁴⁰, sino solamente de éstas (parece, en efecto, que éstas no se expresan ni por participación y afección, ni tampoco como algo accidental, συμβεβηκός)”³⁴¹...

Para todo esto existe un concepto, pero no definición y tampoco ningún τὸ τί ἦν εἶναι.

“¿O acaso también la definición, así como el qué-es (τὸ τί ἐστὶ), se dicen en muchos sentidos? También, en efecto, el qué-es se refiere, en un sentido, a la entidad y a algo determinado (οὐσίᾳ y τὸδε τι), y

340* Subrayado por la autora.

341* *Met.*, Z 4, 1030 a, 10-14 [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 290].

en otro sentido a las demás categorías, cantidad, cualidad y todas las otras de este tipo. Y al igual que el 'es' se da en todas las categorías, pero no del mismo modo, sino que en una se da de modo primario y en las demás de modo derivado, así también el 'qué-es' se da de modo absoluto en la entidad (οὐσία), y en las demás en cierta manera. Y es que cabe preguntarnos qué es la cualidad y, por tanto, la cualidad es de las cosas a que se corresponde el qué-es, pero no absolutamente"³⁴²...

Así pues, el τὸ τί ἦν εἶναι simple y originario sólo es atribuido a la οὐσία, es atribuido a los otros por deducción y con una cierta variación. Esto no es una mera dualidad de nombres, sino los diferentes significados que tienen entre sí en relación íntima³⁴³.

[199] Habíamos deducido del hecho de que el τὸ τί ἦν εἶναι sea lo que es percibido en una definición, que debía ser un *universal* y que no era el concepto sino el ente "concebido". Ahora podemos agregar que esta expresión es menos extensa que καθόλου, que designa todo lo universal; abarca las especies y, de nuevo, no todas las especies del ente, sino las especies particulares del género *cosa* (=οὐσία, en el significado ya aclarado del ente autónomo y propio a sí mismo, la "sustancia"). No es la cosa misma ni aun la πρώτη οὐσία, sino lo que determina a la cosa según su especie. Tampoco los géneros de cosas no derivables los unos de los otros, indican lo que es la cosa. Con τὸ τί ἦν εἶναι se expresa la determinación específica de grado más bajo, que no se divide ya en especies, sino que solamente se "individualiza". Es lo último que todavía conceptualmente se deja captar y por lo que se deja captar cada cosa singular.

El τὸ τί ἦν εἶναι por el que la cosa, en cuanto lo *que es*, encuentra su definición conceptual, no es la cosa misma, ni πρώτη οὐσία. Frente a la cosa, por medio de su universalidad y su no ser autónomo se distingue ontológicamente. Por medio de estas dos características está unido a καθόλου y γένος. Si el término de ovala corresponde a todo esto, entonces debe ser usado —lo que ya hemos dicho anteriormente— en otro sentido diferente, al de οὐσία dado a la cosa singular. Por eso hay que distinguir de la πρώτη οὐσία como δευτέρα οὐσία. La característica preeminente de ser de δευτέρα οὐσία debe justamente consistir en lo que distingue de la πρώτη οὐσία: que es un

342* *Met.*, Z 4, 1030 a, 17ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 290].

343* Así se designa como "sano" tanto al hombre que se encuentra en ese estado, como a los medios que provocan este estado y los signos que ayudan a reconocerlo. (Es un ejemplo de un contenido de sentido en diferentes interpretaciones de la misma palabra, que se presenta a menudo en Aristóteles y Tomás).

universal, es decir, *comunicable* y un *envolvente*. [200] El género es comunicable a las especies que “forman parte” de él y por medio de las especies en las cosas singulares que participan de la especie. El comunicable abarca todo aquello en lo cual entra en cuanto “comunicado”; por otra parte es —en otro sentido— “abarcado” por aquello en lo que entra, en cuanto entra allí realmente y participa en su estructura”³⁴⁴.

8. *Diversos significados de οὐσία y su común consistencia de sentido: (existencia, realidad cósmica, determinación del quid y ser esencial, en cuanto diversas “preeminencias de ser”)*

Ahora es necesario aplicar a la δευτέρα οὐσία y a la πρώτη οὐσία lo que se ha dicho anteriormente sobre la duplicidad de significado y sobre su relación de significado³⁴⁵: πρώτη y δευτέρα οὐσία tendrán ciertamente algo en común que permita llamarlas οὐσία a las dos. Hemos tratado de expresar esta común consistencia de sentido diciendo que entendíamos por οὐσία, en los dos casos, un ente que tiene una preeminencia de ser. ¿No podría ser ésta una preeminencia de ser que las distinguiera a las dos de algo que les es diferente?

Todavía hay que considerar muchos factores en este tema. Si distinguimos del concepto el *ente*, que es abarcado por el concepto, entonces el ente ya estaba tomado en un sentido de excelencia, porque a los conceptos también les corresponde un cierto ser. Pero el ser de los conceptos es un ser “de segunda mano”, que no es originario, sino solamente deducido. [201] Los conceptos son formados, es decir, formados según un ente cuyo ser es independiente de ellos. Su ser está ligado a la contraposición de un mundo de objetos y de espíritus conocedores, que se apropian espiritualmente de este mundo mediante un pensamiento que avanza paso a paso; es, pues, un ser doblemente condicionado y dependiente. Frente a este acondicionamiento y dependencia, tiene el ente, según el cual los conceptos son “formados” o “acomodados”, la preeminencia de ser de la *originariedad* y de la *independencia*. Uno estaría tentado a decir: los conceptos son “irreales”, pero el ente, comprendido en ellos, *es real*. No obstante, según lo que hemos dicho ya en relación al ser “esencial” y al ser “real”, la

344* Son “relaciones del ser” entre lo “universal” y lo “particular”, que corresponden a las relaciones *lógicas* del concepto con aquello que engloba su “extensión” y aquello que estructura su “contenido”.

345* Véase p. 750.

expresión de ser "real" debe ser reservada para un sector especial del ser originario e independiente: a saber, para el mundo en que existe acción y eficiencia. Los números, las formas puras, los colores puros y los sonidos puros no son conceptos, sino lo originario sobre el cual están formados los conceptos del número, de la figura, etc. Sin embargo, no son "reales" como el mundo de las cosas que se mueven y que cambian, que surgen y pasan y que causan ellas también tal devenir. No quisiera tampoco introducir la expresión *ser-ahí* para el ser originario. Recientemente este término ha sido empleado en otro sentido. Martin *Heidegger* lo ha empleado exclusivamente para designar el ser del yo³⁴⁶; *Conrad-Martius* lo emplea para el ser real (donde está incluido el ser del yo)³⁴⁷. Y se ve claramente que el mundo real [202] (el yo todavía en manera particular) son llamados "el existente", con más razón que esas hechuras que no se imponen incontestablemente, sino que deben ser primero buscadas y sacadas de un cierto ocultamiento. Sin embargo, los términos "originario" e "independiente", con los cuales queríamos caracterizar al ser en el cual pensamos, no son acertados como términos definitivos, ya que el ser, aunque sea originario e independiente con relación a los conceptos, no lo es simplemente, como lo demostraremos pronto. El término más apropiado podría ser "existencia", ya que corresponde al uso lingüístico de considerarlo, que es "meramente pensado" como "no-inexistente"; por otra parte no atribuimos solamente la existencia a lo real, sino que hablamos también, por ejemplo, de "existencia matemática".

Llamamos, pues, existencia al modo de ser que, frente a ser pensado, se designa como el ente más originario y poseemos en lo *existente* un sentido de οὐσία, contenido en la πρώτη y en la δευτέρα οὐσία como núcleo noético común. Lo existente es aquello al que cual son "adecuados" los conceptos y en el que ellos toman su "medida".

Ahora bien, en el ámbito del existente hay diferencias del ser y diferencias correspondientes del ente. El doble sentido de las "categorías" —el hecho de que representan al mismo tiempo formas de expresión y formas de ser— corresponde a la limitación del ser pensado (lógico) y de la existencia. En cuanto "formas ontológicas" clasifican las configuraciones pensadas como "formas ontológicas" lo existente.

346* *Sein und Zeit*, Halle, 1927, p. 7.

347* "Existencia, sustancialidad, alma". (El tratado ha aparecido solamente en una traducción francesa en "Recherches Philosophiques". París. 1932-1933, pero dispongo del manuscrito en alemán y sacaré de él los pasajes que voy a citar más adelante). (Véase p. 872).

El corte más neto en cada uno de estos campos, es el que hay entre lo que *corresponde* a un ente (o que es “predicado” de un “objeto”) y el ente, al cual le conviene lo que le corresponde, o lo que “es su sustrato” (el objeto, del que es “predicado” algo). [203] Con relación al sustrato, lo añadido es dependiente y no autónomo, aquel es el sustrato originario y autónomo en un nuevo sentido. Lo añadido (la figura, el color, el tamaño de la cosa, etc.) *existe*; pero existe no en sí, sino en un otro, —precisamente en este sustrato— y tiene su ser por él o tiene “parte” en él. Por eso Aristóteles dice que el ποτόν, ποσόν, etc., existe “en cierto modo”, pero no “simplemente”, y posee ciertamente también “lo que es”, pero no en el mismo modo que el sustrato. Al sustrato, que existe en sí y simplemente, y que posee su “quid”, se le llama τόδε τί, la cosa singular.

Para la cosa singular se usa el término πρώτη οὐσία. A diferencia del τόδε τί, el τί ἐστὶ significaba “lo que es algo”: no la cosa misma, sino su quid. Éste, sin embargo, puede ser múltiple: el género, la especie hasta la última diferenciación generalmente perceptible, que determina el τὸ τί ἦν εἶναι. Así comprendido, el τί no designa ya a la πρώτη sino a la δευτέρα οὐσία. Sin embargo, es necesario considerar como una δευτέρα οὐσία *todo* lo que se deja comprender como “determinación del quid”, y corresponde a todos una preeminencia de ser en el ámbito de lo existente, es decir, una preeminencia de ser frente a lo que le es dado?

La πρώτη οὐσία había sido caracterizada como el último sustrato, puesto que se pueden predicar otras cosas *a* partir de ella, mientras que ella misma no puede ser predicada a partir de ninguna otra cosa. *Lo que* es una cosa no es un último sustrato en este sentido³⁴⁸. De Sócrates se puede decir que es “un hombre” y que es un “ser viviente”. Podemos decir igualmente que es “hombre” o “ser viviente”. Las dos expresiones tienen un [204] sentido diferente, pero en ambos casos se predica la determinación de género o de especie de cada cosa singular. ¿Nos encontramos entonces ante una cosa diferente del caso en el que es predicado lo que “le viene dado”, como por ejemplo, cuando se dice Sócrates que es “grande” o sabio y que vivió en Atenas? Si decimos de Sócrates que es “un hombre”, lo incluimos en la comunidad de los que son “hombres”. La “especie” es entonces

348* Para las siguientes explicaciones véase las concerniente a los universales (capítulo III, § 10).

pensada como un “todo” cuyas “partes” son las cosas singulares que le pertenecen.

Igualmente el género seres vivientes puede ser comprendido como el todo compuesto de todas las especies de seres vivos, y por consiguiente de todos los seres vivos singulares. Así entendido, la especie y el género son un “algo universal que abarca un todo”. Sin embargo, Sócrates —y cada hombre— es “un hombre” puesto que es “hombre”, es decir, porque el hecho de ser “hombre” es lo que él es; ahora bien, en ser hombre se encuentra incluido el hecho de ser un ser viviente, y es una “parte” de lo que él es.

Por ahora no abordaremos todavía la cuestión sobre si con el ser-hombre, —en el cual Aristóteles ve el τὸ τί ἦν εἶναι del hombre singular,— se agota lo que es el hombre singular, si más bien en el ser Sócrates no se halla la determinación última de la esencia. En primer lugar vamos a explicitar más la diferencia entre “ser-hombre” y “ser-un-hombre”. El hombre singular es “un hombre”, ya que el ser hombre *pertenece* a su esencia³⁴⁹. No pertenece a su esencia, pero *está fundada* en su esencia o de ahí se sigue, el hecho de que es “un hombre”. La existencia del “género hombre” como el “todo”, cuyas “partes” son los hombres singulares, se desprende del hecho de que “hombre” es una cosa “universal” en el sentido de lo “comunicable”: de esta comunicabilidad de lo que significa “hombre” resulta la posibilidad de una pluralidad [205] de cosas singulares que “son hombres” y, por consiguiente, de una totalidad de “todo lo que es hombre”.

Anteriormente hemos designado hechuras o formaciones tales como “hombre”, “ser viviente”, etc., como “quid esencial” o como “unidades de sentido” y a su ser como *ser esencial*³⁵⁰.

Este ser en el fondo *no es todavía universal*, sino es lo que *hace posibles al ser universal y al ser singular*; es al mismo tiempo lo que *hace posible al ser pensado como existencia* (y comprendido en ella el *ser real*). Así llegamos a algo que no sólo es más originario que el ser pensado, sino también más que la existencia y lo existente³⁵¹.

Suponemos que precisamente era esto, a donde se dirigía el εἶδος platónico, y ahora comprendemos por qué los platónicos hacían deri-

349* Si no digo: su esencia *es*, entonces se indica de antemano que no veo en el ser-hombre *toda* la esencia del hombre particular, sino solamente una “parte” de su esencia.

350* Véase el capítulo III, § 6 y § 8.

351* Véase a este respecto lo dicho en el capítulo III, § 12, acerca de la relación entre las “ideas” y el “logos”.

var la preeminencia de ser de la πρώτη οὐσία, no para las cosas reales, sino para las “ideas”. En el sentido aristotélico las “ideas” no pueden ser reconocidas ni como πρώται ni como δευτέρα οὐσία; son el hecho, como lo ha señalado Aristóteles, un “tercero”, para llevarlas a lo absurdo. Pero esto “tercero” es, como hemos visto, el fundamento del “primero” y del “segundo”. Pero, por el momento el “segundo” tiene necesidad todavía de ser aclarado.

9. Género, especie y determinación esencial

Gracias a las últimas explicaciones, los términos “género” y “especie” han adquirido para nosotros un sentido múltiple. Exclusivamente nos referimos a los [206] *conceptos de género y especie*, a lo cuales no corresponde la preeminencia de ser de la “existencia”. Al lado se encuentran los géneros y las especies como un *todo*, cuyas “partes” son las cosas singulares que les corresponden. Hay que atribuirles la existencia y aun la existencia real, según existen sus “ejemplares”, es decir, si son reales o no. Porque su alcance debe extenderse a “todos los ejemplares reales y posibles”, donde esta distinción tiene un sentido (sólo en el campo del devenir y del pasar, es decir, del ser real y temporal; esa diferencia, por ejemplo, no existe en el campo de las matemáticas; aquí todo lo que es posible, existe). Después, conviene reflexionar sobre lo que hace que las cosas singulares lleguen a ser “ejemplares” de la especie o del género. Decíamos que cada hombre singular sea “un hombre”, esto está fundado en su “ser hombre”. Lo que hace que la cosa singular llegue a ser un ejemplar de una especie o de un género, podemos designarlo como su *determinación de género o de especie*. Esto pertenece a la cosa misma³⁵². La última determinación de la especie es su τὸ τί ἦν εἶναι. Las determinaciones “más universales” están comprendidas en esta última, en cuanto la constituyen. Pero en sentido riguroso no es correcto hablar de “universalidad” con respecto a todo lo que es propio a la cosa misma. Es necesario “extraer” de las determinaciones de género y de especie de las cosas, se puede “sacar” el “sentido”, que es el mismo en todos los ejemplares de una especie y de un género. El significado es lo “comunicable” que puede “darse” en una pluralidad

352* Cuando Aristóteles dice que la δευτέρα οὐσία (entendida como género y especie) no es cosa particular, entonces se refiere ciertamente al *concepto* de género y de especie, además al género y a la especie como un todo omnicomprendivo, pero no a la *determinación* de género y especie.

de ejemplares. Pero lo *comunicado*, en cuanto asumido en la cosa singular, ya no es “universal”. Pertenece a la esencia propia de esta cosa y puede ciertamente tener “semejante suyo” en otras cosas, pero no como “lo mismo” [207] puede estar acá y allá. Conviene ahora preguntarse cuál es la relación que existe entre la determinación de género y de especie y la esencia individual. Pero primero debe ser explicado cómo la determinación de género y especie, que de respuesta al ser del quid, se relaciona con aquellas determinaciones designadas como “categorías accidentales”. Se trataba de establecer si al τί (εἶναι) le corresponde una preeminencia de ser respecto a ποῖόν (εἶναι), ποσόν (εἶναι), etc. Ahora nos contentaremos con examinar la relación entre τί εἶναι y ποῖόν εἶναι³⁵³.

10. τί εἶναι y ποῖόν εἶναι (*determinación del quid y del así*)

“Esta cosa es una rosa”. “Ella es roja”. Son dos enunciados referentes a la misma cosa singular. Uno afirma algo de su τί εἶναι, el otro algo de su ποῖόν εἶναι. Recordamos ahora que Hering³⁵⁴, en su tratado, había designado a la esencia de la cosa como τὸ τί ἦν εἶναι y ποῖόν εἶναι. Son diferentes expresiones que, aunque significan la misma cosa, sin embargo no tienen el mismo significado y que, por la diferencia de su significado, pueden informarnos sobre la estructura de lo que indican. *Lo que* es la cosa y *cómo* es, no lo es independientemente el uno del otro. Del ser-rosa forman parte: el ser-rojo (o amarillo o blanco), el ser-formado-así o así, el ser oloroso, [208] etc; (pero en este caso, el distinto “así o así” indica posibilidades diferentes y limitadas). Al suprimir todo el ποῖόν ya no queda ningún τί. Pero el τί es más que una “suma de índoles”, y por eso el τί εἶναι nos informa más sobre la esencia de una cosa que el ποῖόν εἶναι. El ser-rojo es un rasgo esencial singular de la rosa. El ser-rosa es una estructura en la que se insertan los rasgos individuales según determinadas leyes constitutivas. τί εἶναι y ποῖόν εἶναι vienen a coincidir cuando entendemos por ποῖόν εἶναι la totalidad de los rasgos esenciales, que les está prescrito por el τί.

353* La diferencia entre τί y τί εἶναι -quid y esencia- es digna de notarse. Corresponde a la distinción llevada a cabo entre género y especie como “sentido” universal por una parte, y la *determinación* de género y especie por otra. Véase el p. 756.

354* Op. cit., pp. 496 y ss., y pp. 504 y ss.

Entre las índoles de la cosa hay algunas que no pertenecen a su esencia, si entendemos por "esencia" la consistencia fija y permanente de su ser-quid y de su ser-así (por ejemplo, el ser-de-la-rosa-cubierta-de-rocío). Pero contribuyen a su "quid pleno", bajo lo cual entendemos la totalidad de la consistencia a la vez fijo y mutable³⁵⁵. Las cualificaciones cambiantes como las que son permanentes poseen el modo de ser característico de "ser-en-algo", que es indicativo para todos los "accidentes". Igualmente las determinaciones de género y de especie son algo "que le viene dado" a la cosa; también su "ser-quid" está "en" la cosa y no es la cosa misma. Pero este "ser en" es diferente a aquél; con relación al ser-quid es fundamental: el "ser-quid" asume en sí el "ser-así"; cada "así" singular encuentra en el "quid" y cada "ser-así" encuentra en el ser-quid su lugar predestinado. Así resulta por el τί εἶναι una preeminencia de ser respecto a ποῶν εἶναι, no sólo en el sentido de la determinación última de especie, sino de toda la determinación de género y especie, preeminencia que hace aparecer justificado el considerar todo esto como δευτέρα οὐσία, aunque el τὸ τί ἦν εἶναι lo sea en sentido eminente.

[209]

11. *Sumario sobre los diferentes significados de οὐσία y de ὄν*

Conforme a todas las constataciones precedentes, hemos llegado ya a una mayor diversidad de formas del ser y del ente, que no se podía suponer con la simple división entre la πρώτη y la δευτέρα οὐσία. Tratemos ahora de dar un sumario provisional.

ὄν = ente

III. οὐσία = existente.

1. πρώτη οὐσία = τόδε τί (cosa singular).
2. δευτέρα οὐσία = determinación de esencia en cuanto determinación del quid (determinación de género y de especie hasta la última determinación) = τί εἶναι³⁵⁶.

355* Véase el capítulo III, § 4.

356* Según la expresión aristotélica es necesario entender por δευτέρα οὐσία no sólo el τί εἶναι (ser-quid), sino también -y tal vez más especialmente- el simple quid (τί).

2a. δευτέρα οὐσία (πως) = determinación de la esencia en cuanto determinación dada por el así = ποιὸν εἶναι.

III. Λόγος νοητός; = ente noético.

III. Ὅντως ὄν = εἶδος (ente esencial como fundamento del ser y como fundamento de la esencia para I y II).

1. Esencialidades = elementos del ser.

2. Quididades (quid esencial) = formaciones de sentido compuestas.

Πρῶτον ὄν = Πρώτη οὐσία = Λόγος

Primer ente = esencia-ser = sentido.

Sin embargo muchos puntos necesitan todavía de una aclaración.

[210]

§ 3. FORMA Y MATERIA

1. τί y ποιὸν τί εἶναι y ποιὸν εἶναι.

La relación entre τί y ποιόν podría haber quedado clara. Pero la distinción τί εἶναι y ποιὸν εἶναι (ser-quid y ser así), de τί y ποιόν (quid y así) podría todavía crear dificultades. Hering declaró que el τί εἶναι (y el ποιὸν εἶναι, en el sentido en que coincide con el τί εἶναι) es la esencia de la cosa: por lo tanto por ejemplo: el *ser-rosa*. Tomado en su sentido muy estricto, esto debe conducir a un nexo profundo entre la esencia y el ser de la cosa. Por el τί “rosa” hemos comprendido primero el “quid esencial” o el “sentido”, lo que no es ni una rosa singular ni la esencia de una rosa singular, pero que está realizado en cada rosa singular; luego el *ser-quid* de la rosa singular, su propia determinación de especie que le es inherente y que, aun no siendo todavía la última determinación de esencia, sin embargo, le pertenece. El último elemento es sólo el quid de *esta* rosa que la distingue de todas las demás (en todo caso de todas las demás que no son “completamente iguales” a ella, si consideramos la posibilidad de que puedan existir rosas “completamente iguales” a ella).

En esta última determinación, ¿hay que distinguir todavía el quid del ser quid? Y si hay que hacer la distinción, en este caso ¿puede entonces hablarse del último quid determinado o del ser-quid en

cuanto esencia (individual)? Hering hizo una diferencia rigurosa entre el ποῖόν de una cosa, su “índole en el sentido más amplio”, y su ποῖόν εἶναι: “Al ποῖόν de este caballo pertenece, por ejemplo, el color pardo de sus pelos, del cual yo puedo decir que es más claro que el color pardo del vestido del jinete. El *ser* pardo del caballo no puede ser más claro que el *ser* pardo del vestido”³⁵⁷.

Él admite solamente *ser*-pardo como un rasgo de la esencia. Si esto es exacto para un rasgo esencial, [211] debe ser también exacto para toda la esencia. Es evidente que el *ser* pardo, y no el color pardo, forma parte de la esencia de este caballo. Pero también el *ser* caballo pertenece a su esencia como lo que hemos llamado su determinación de especie. Puesto que en el hombre la última determinación de esencia es más evidente, tomemos otro ejemplo³⁵⁸. ¿El *ser*-Sócrates, y no “Sócrates”, es la esencia de este hombre? Y si esto es así, ¿“Sócrates” es todavía una cosa diferente a este hombre y *ser*-Sócrates es algo diferente de la existencia, el *ser* real de este hombre? De otra manera se llegaría a hacer coincidir la existencia y la esencia en el hombre singular: las dos coincidirían en la “esencia real” que es la πρώτη οὐσία. Las designaciones de “*ser-viviente*”, “*ser dotado de alma*”, empleadas para las formaciones singulares, no serían entonces impropias, sino al contrario completamente apropiadas objetivamente. Sin embargo, esto significaría la negación de todo lo que se ha dicho hasta el presente a propósito de la esencia y del *ser*: si la esencia y el objeto fuesen lo mismo, entonces caería por tierra el “principio de la esencia”: según el cual cada objeto *tiene* su esencia y cada esencia es la esencia de *un objeto*. No sería posible concebir —con santo Tomás— la esencia como posibilidad, como potencia, y el *ser* como acto. Para la cosa singular sería eliminada la posibilidad del no-ser: la contraposición entre el *ser* finito y el *ser* eterno quedaría anulada. Este aspecto no puede ser exacto. “Sócrates” en cuanto designa la última determinación de esencia significa algo diferente del hombre Sócrates mismo y el [212] *ser*-Sócrates de este hombre debe ser algo diferente de su existencia.

357* Loc. cit., p. 496.

358* No abordaremos aquí la cuestión de si no existe ninguna tal última determinación esencial para las formaciones infrahumanas o para el hombre; es decir, ninguna determinación que vaya más allá de la determinación específica. (Véase a este respecto el capítulo VIII, § 2).

2. *Forma pura y forma esencial* (εἶδος y μορφή); *esencia individual; esencia real; esencia, potencia y acto*; πρώτη οὐσία en cuanto cosa originaria.

“Sócrates” significa *lo que es Sócrates* y este quid —así como “hombre” y “ser viviente”— puede ser separado de la determinación del quid de este hombre y ser percibido como “quid esencial”³⁵⁹. “Ser-Sócrates” significa tener a “Sócrates” por quid o estar “en esta forma”. Ahora bien ¿qué significa “en esta forma”? Con “forma” se suele traducir el término aristotélico μορφή. Aristóteles lo emplea alternándolo con εἶδος, pero ya hemos visto que esto sólo es cuando εἶδος no es empleado en el sentido de la idea platónica; ya que μορφή no significa algo separado de la cosa, sino algo perteneciente a la cosa. Para esto hoy se dice también la expresión “*forma de esencia*”³⁶⁰, ya que “forma” ha tomado un sentido completamente diferente en la filosofía moderna³⁶¹. En ningún caso μορφή significa un recipiente vacío en el que podría verse cualquier “contenido”. Aristóteles pone frente al concepto de μορφή, como aparentemente necesario complemento al de materia, la ὕλη. Ya hemos citado el ejemplo³⁶² por el que Aristóteles mismo explica lo que quiere decir: la materia es para él el bronce, la forma es la figura de la estatua, y la estatua entera como compuesta de las dos.

[213] Esta relación materia-forma se ha establecido como norma para la concepción del mundo creado y determinado todo el pensamiento de la Edad Media. Hemos mencionado ya ocasionalmente la viva discusión que estalló a propósito de los “espíritus puros” como constituidos de forma y de materia. Si se concibieran forma y materia solamente como conceptos alternantes, entonces sería necesario admitir este postulado. Pero sabemos que santo Tomás insistió siempre en la “pureza” de los “espíritus puros” que él designa como “formae separatae”, como formas “separadas” y desprovistas de toda “materia”. Si tal concepción es posible, entonces el sentido de la “forma” no ha sido agotado por la contraposición y la relación de complemento con la materia; y por lo tanto, no se puede determinar o definir sólo desde este punto de vista.

359* Con esto no se quiere decir que puede también ser aprehendido conceptualmente.

360* Según la edición alemana de la *Summa*, de la Asociación Académica Católica.

361* Véase p. 811.

362* Véase p. 738.

Ser-formado o ser en una forma debe tener otro sentido que el de estar formado como una figura de las "artes plásticas". "Ser Sócrates" significa que todo el quid y el quomodo de este hombre, también todo su hacer y padecer, en pocas palabras: todo lo que le pertenece a su ser es como si saliera de una raíz homogénea³⁶³.

Por eso el ejemplo del devenir y del crecer orgánicos, empleado junto al ejemplo de las figuras artísticas para ilustrar la *μορφή* es más adecuado; pues no es una simple imagen, sino que nos pone ante los ojos el asunto. La planta se desarrolla de la semilla conforme a una ley homogénea de formación. Raíz y tallo, hojas y flores, su manera de mantenerse [214] y de moverse y hasta la particularidad de su devenir y madurarse y marchitarse convergen en cuanto "exteriorización" múltiple de una "*esencia*". Sócrates camina y Sócrates habla, platica con un artesano, o refuta a un sofista célebre: todo esto son "exteriorizaciones de su esencia". Caminar, hablar, platicar, estas acciones tienen un sentido universal que se realiza dondequiera que un hombre hace algo semejante. Pero *así* como actúa Sócrates, no se halla en ninguno sitio. Todo su hacer y dejar de hacer es *así* como "él mismo" es. Por eso se podría también decir que se trata de una exteriorización de su *ser-así*.

Pero *este* ser *así* posee otro sentido diferente al de algún rasgo esencial o del conjunto de sus rasgos esenciales. Es algo simple que vuelve en cada rasgo esencial, algo que hace de toda la esencia y de todo rasgo esencial algo único, de manera que la amabilidad y la bondad de Sócrates son diferentes a las de otro hombre —no son sólo otra— aunque se realice *la misma* esencialidad en los dos casos. El todo, que es *así*, se desarrolla en los rasgos singulares y en la vida de este hombre. Es una *esencia individual*.

Pero, ¿en qué sentido es su *ser*? Ante el problema: Sócrates "en realidad" fue tal como nos lo ha descrito Platón o Jenofonte³⁶⁴, entonces aparece la diferencia entre ser real y esencial, entre existencia y ser-quid o ser-así. Es posible que el "Sócrates real" haya sido diferen-

363* El "todo" hay que entender "cum grano salis". Una investigación de la esencia humana tendrá que examinar hasta qué punto lo que le pertenece al hombre corresponde realmente "a la esencia". Pero por el momento se trata solamente de dilucidar tomando como ejemplo al hombre, lo que hay que entender por "forma", y para esto se puede subrayar lo que es esencial en su unidad de una manera unilateral.

364 Jenofonte (c. 430-355 a.d.C.), discípulo de Sócrates; nos dejó varios escritos sobre el mensaje de Sócrates: *Dichos memorables de Sócrates*; *Apología de Sócrates*, etc.

te de la imagen esbozada por Platón. Pero la "imagen de Sócrates" transmitido por Platón nos muestra con viveza un hombre con una "impronta" muy especial. Tenemos delante de nosotros su "esencia individual"; pero este hombre (aceptando que esa posibilidad le corresponde) no es el "Sócrates real"; su esencia individual no es la "esencia real" de Sócrates.

[215] El "Sócrates platónico" en este caso sería como una "figura poética". Ahora bien, es necesario considerar los dos aspectos: 1) La figura poética con su esencia individual, ¿es algo "meramente pensado"? 2) ¿Cómo se distingue *en cuanto* real la esencia de "Sócrates real" de la de la esencia de la figura poética de "Sócrates"?

En lo que concierne a la primera pregunta, existen figuras poéticas de las que decimos que unas son "realistas" y otras "falsas", "desdibujadas" o "imposibles". Esta "realidad viva" o verdad viva no significa que las figuras tienen que corresponder a la vida real. El verdadero poeta tiene el don de "crear" figuras "vivas y verdaderas"; esta creación es, sin embargo, *sui generis*: de ninguna manera es "libre" en el sentido de una creación arbitraria. Mientras más auténtico y grande es el arte, más se parecerá a un concibir y alumbrar y menos se parecerá a un trabajo de ensamblaje de artesano. La "hechura" creada tiene su propia íntima ley constitutiva a la cual debe plegarse el "maestro" si quiere hacer una obra de arte y no una "cosa artificial". Las figuras tienen su propia esencia, que se despliegan ante sus ojos. El artista debe observarlas para ver cómo se "comportan" en tal o cual situación, no tiene que imponerles. Existen, pues, para el artista tipos originarios, de los que debe apropiarse; su ser es independiente de su trabajo, y por lo tanto es presupuesto. Aquí tenemos "formas puras" delante de nosotros y se debe comprender qué significa "forma", independientemente de su relación con una materia. La esencia de Aquiles en Homero implica que se venga cruelmente de la muerte del amigo amado, que lleve el luto por él y le llore como una muchacha enamorada, que encuentre con una piedad filial y tierna al viejo padre del enemigo vencido, y que mire su propio destino [216] con ánimo tranquilo³⁶⁵.

He aquí cómo "despliega" su *quid* y su esencia. A este "desplegarse" le corresponde un significado especial. La esencia es una figura que se despliega: se despliega en sus rasgos singulares incluidos en

365* Véase HOMERO, *Iliada*, cantos 16, 19 y 21.

ella y se manifiesta plenamente (se hace actual) en el obrar y en el padecer³⁶⁶.

Lo característico de la "figura" es la de ser un diverso unitario: unido como un todo y al mismo tiempo desplegado en una diversidad de rasgos singulares: tal es el sentido de la *forma pura* tal como puede percibirse sin relación a una materia formada por ella, o para ser formada por ella.

El ser perteneciente al quid mismo de la esencia se encuentra en el desplegarse de lo que está encerrado (lo que no suprime el lazo de unión) y en el ser encerrado de lo que está desplegado. Si se trata de una figura espacial, entonces el despliegue de la esencia se realiza en una extensión espacial. Si se trata de una "figura temporal" (por ejemplo, una melodía o una unidad de vivencia), entonces al desplegarse de la esencia corresponde un devenir o hacerse real sucesivamente: espacio y tiempo pertenecen a estos modos característicos de ser.

Para volver a nuestra cuestión diremos que las figuras poéticas *auténticas* no son sólo pensadas, sino que son formaciones esenciales. Están bajo la ley de una forma cuyo despliegue ellas reproducen. Ellas mismas se despliegan según esta forma. (No *son* una "forma pura", ya que algo "material" pertenece a su estructura; así tratan de retener la forma y hacerla accesible para los otros: en el caso de la poesía la materia es el lenguaje, si no él sólo, por lo menos de manera eminente. Si no se trata [217] de obras maestras perfectas, las figuras poéticas se desviarán más o menos del modelo originario).

Así no sólo en el Sócrates real, sino aun en el Sócrates de Platón (suponiendo siempre que ese Sócrates no sea el real sino una figura poética) podemos distinguir el ser-Sócrates de él mismo. Ser-Sócrates quiere decir —decíamos— estar desarrollado en la forma "Sócrates"; podemos decir ahora: desarrollado según la forma "Sócrates". En la forma pura el quid, la esencia y el ser son inseparables. Ella es el quid que se despliega; en el desarrollarse del quid está su esencia: "esencia" y "ser" coinciden en el "ser esencial". Aquí tampoco la esencia puede distinguirse de su objeto. El Sócrates de Platón, por el contrario, "tiene" una esencia; esencia y objeto aquí no coinciden. La esencia de Sócrates le prescribe cómo desarrollarse según la forma pura.

366* "Separarse" y "abrirse plenamente" son expresiones para dos significados diferentes de "despliegue" o desarrollo que juegan aquí un papel (véase a este respecto las páginas siguientes). A esto se añade como tercero todavía la expresión "ser-desplegado". (Véanse pp. 766-767).

El quid y la esencia son todavía en él susceptibles de distinción; la esencia es el ser-quid del objeto; el “desplegarse” pertenece al quid como su ser y condiciona el despliegue respectivo del objeto.

Nos hace falta completar lo que ya hemos dicho para poder responder a la segunda pregunta: ¿cómo se distingue *en cuanto* real la esencia de la figura poética “Sócrates” de la esencia del “Sócrates real”? Hemos dado al concepto de la “forma pura” o “figura” tal extensión, que las figuras del espacio, del tiempo y las figuras de objetos y de personas (y tal vez otras cosas también) han sido comprendidas en ella, pero hemos visto que diferentes modos de figuras corresponden a los diferentes modos de desarrollarse. Un triángulo se despliega de una manera diferente a una melodía. Sin embargo, esos diferentes modos de despliegue poseen aún algo común [218] frente al despliegue completamente diferente que pertenece a las formas de “objetos reales”. Para el triángulo con determinada longitud de lados y amplitud de ángulo el modo de su desarrollo está fijado.

Pero hay todavía *una* circunstancia que permite diversas posibilidades: a saber, la de la *posición*. Sin embargo, esta circunstancia no cambia para nada el triángulo mismo. Ciertamente pertenece al triángulo el que tenga que desplegarse en un determinado lugar y en una determinada posición, pero esta fijación exterior no agrega nada a lo que es en sí. Algo parecido pasa con el desarrollo de una melodía como una secuencia precisa de sonidos. Tales formaciones se despliegan al mismo tiempo solamente sobre un plano, no hay contraposición de superficie y profundidad, de su primer plano y de su fondo³⁶⁷.

Los objetos “reales” tienen una estructura mucho más complicada y mucho más profunda, y a ella corresponde la particularidad del despliegue de su esencia. Decíamos del hombre Sócrates que su esencia “se articula” en sus rasgos esenciales, y “se abre enteramente” en su obrar y dejar de obrar. Éstos son evidentemente modos diferentes de desplegarse. La fidelidad de amigo de Aquiles, la crueldad contra su enemigo, la ternura y su bondad, éstos son los diversos rasgos esenciales. Pero cuando persigue a Héctor en su huida alrededor de las murallas de la ciudad, y luego profana el cadáver de la víctima, entonces no se ve nada de ternura ni de bondad. Y cuando está sentado junto a su madre en la playa llorando su dolor y dejándose consolar, no se sospe-

367* Aquí pensamos solamente en las puras figuras espaciales y en las secuencias de sonidos sin tener en cuenta “los valores simbólicos” que podrían corresponderles.

charía tal crueldad. En su conducta aparece a veces un rasgo esencial, a veces otro. Lo que no se “exterioriza” en un comportamiento vivo queda escondido, y [219] no solamente velado al conocimiento, si, cerrado ontológicamente, como un capullo que no ha abierto³⁶⁸.

Con toda evidencia encontramos aquí nuevamente la contraposición entre *acto* y *potencia*. “Acto” es el “comportamiento vivo” del hombre, su “hacer y dejar de hacer” (estamos cerca de lo que la filosofía y la psicología modernas entienden por “acto”). “Potencia” es *capacidad* de un correspondiente comportamiento vivo: en relación a esto es un grado preliminar, es un poder-ser; por otra parte es también su fundamento, y se caracteriza por una gran estabilidad³⁶⁹ frente a la fugacidad de la conducta cambiante; es algo que yace bajo la “superficie”. Las capacidades o las facultades son los rasgos esenciales en que se articula la esencia. Se abre en cuanto mi “poder” pasa al correspondiente hacer. La esencia es lo más profundo en la entera formación, es el “fundamento”, pero no un fundamento que queda fijo en profundidad, como separado por la capacidad como por una capa intermedia de la “superficie” del comportamiento vivo, sino un fundamento, que va hasta la superficie, una raíz que sube y se levanta como un tronco y se desarrolla hasta las ramificaciones más finas. Y así el comportamiento vivo no es una “mera superficie”, sino que está enraizada en la profundidad de la esencia.

Pero ahora aparecen nuevas dudas: la contraposición entre acto y potencia. ¿no estaba ligada a la esfera del ser real, del [220] devenir, ¿pasar? Entonces podríamos comprender fácilmente que el despliegue de la esencia para “hombres reales” se lleve a cabo por el paso del comportamiento posible al real. ¿Pero esta contraposición debería tener lugar también en las figuras poéticas que, sin embargo, no son reales, o incluso en las “formas puras”? El profundizar estas reflexiones nos debe llevar a la respuesta de la cuestión sobre la relación entre la “esencia real” y la esencia de la figura poética. Nos hace pensar el hecho de haber llegado al contraste entre acto y potencia, especialmente en el curso de la consideración de una figura poética. La diferencia entre la crueldad como rasgo permanente de Aquiles y la

368* Estos dos aspectos pueden ser separados: es posible que un rasgo esencial sea visible en un tiempo en el que no se ha abierto en un comportamiento vivo: por ejemplo, la crueldad impresa en un rasgo del rostro.

369* Conforme a lo dicho anteriormente, está claro que no es de pensar en “estar en el tiempo”, sino un “ser conservado” de modo especial. (Véase el capítulo 2, § 3).

“actuación” de este rasgo en el modo de tratar de Héctor era clara. Pero si Aquiles entero nunca vivió, si es algo totalmente irreal, ¿qué sentido tendría hablar de un contraste entre un comportamiento posible y otro real? Aquí interviene la peculiaridad de lo que llamamos un “mundo poético”, genéricamente, un “mundo de fantasía”. Pero ya que tanto las figuras reales como las poéticas tienen su modelo originario en las “formas puras” y se despliegan según éstas, será bueno recordar una vez más en qué sentido conviene hablar del despliegue con respecto a las formas puras mismas.

Supongamos que el Aquiles de Homero se ha formado rasgo por rasgo siguiendo el modelo originario de las formas puras, y que de ninguna manera ha sido alterado; en este caso podemos decir que en este modelo originario están incluidos todos los rasgos singulares y todos los modos de comportamiento *posibles*. Podremos decir igualmente: la forma se despliega en los rasgos singulares y los comportamientos posibles que le pertenecen, pero por “despliegue” no debe entenderse un suceso temporal. La forma no es [221] propiamente una figura que “se despliega”, sino una figura “desplegada”; para ella no hay devenir, no hay cambio ni transformación, puesto que no hay tampoco paso de posibilidad a realidad. Por eso hemos subrayado: “comportamientos *posibles*”. La forma pura “Aquiles” de hecho no se “comporta”. Pero en ella se esbozan de antemano todos los comportamientos posibles de un hombre que la “tiene como forma”. En ninguna vida humana se realiza todo lo que es posible al hombre según su esencia. Incluso un poema no puede más que escoger entre las posibilidades de esencia sin agotarlas. Sus figuras son “verdaderas” o “auténticas” siempre y cuando se mantengan dentro de los límites de las posibilidades de esencia.

En la vida humana real el desenvolvimiento de la esencia es un suceso temporal. Ahora no queremos examinar hasta qué punto se atiende esto para la “articulación” en rasgos esenciales. Porque para esto sería necesario una exposición más profunda de la estructura del alma, como si por el momento fuera obligado o fuera conveniente en este lugar. Nos bastará para ahora si se muestra el hecho de la “apertura de sí mismo” en el comportamiento vivo. Las “unidades de vivencia” nos habían hecho comprender primero la aparición entre el ser potencial y el ser actual, como todavía no ser vivo y vivo en el presente; y el paso del uno al otro como el modo peculiar de ser de la “vida del yo”: un ser que es continuamente un devenir³⁷⁰ y un pasar.

370* Véase el capítulo II, § 2 y § 3.

La estructura de las unidades de vivencia nos ha conducido a examinar su relación con el ser esencial y el ser real, y el estudio de esta relación nos ha obligado a superar nuestro campo de la observación inicial, en parte por razones objetivas —ya que esa oposición va mucho más allá— y en parte por habernos acercado a [222] Aristóteles, para quien la realidad natural era lo “más cercano” de donde él había partido. Partiendo de la “realidad natural” del hombre, hemos vuelto a las unidades de vivencia. Pero ahora han tomado otro aspecto. Lo que llamábamos antes “vida-del-yo”, la encontramos ahora bajo la forma del “comportamiento vivo” del hombre. Mientras la primera nos parecía como un conjunto de unidades de vivencia que se suceden las unas a las otras, es la segunda como un emerger “desde la profundidad”.

La relación entre el “yo puro” y el “yo hombre”, entre “experiencias de vivencia puras y “comportamientos humanos” será el objeto ulterior de nuestra investigación³⁷¹. Ya se han hecho algunas consideraciones sobre este tema en las exposiciones del capítulo segundo. En este momento tales discusiones romperían la relación contextual. Debemos aceptar provisionalmente el hecho de que las unidades de vivencia en cuanto tales no cambian su estructura si se consideran como modos de comportamiento de un hombre. Por eso debemos utilizar lo que se ha dicho antes a este respecto.

La emoción de Bismarck durante las negociaciones de paz en Nikolsburg³⁷² es una vivencia de cierta duración. El desarrollo nos es conocido de una manera bastante precisa gracias a la descripción dada en sus “Gedanken und Erinnerungen” [“Pensamientos y recuerdos”]³⁷³. El viejo emperador Guillermo (todavía rey en ese tiempo), que se dejaba generalmente guiar por su gran canciller, no estaba de acuerdo con las condiciones de paz tan indulgentes propuestas por Bismarck para Austria. Todos los esfuerzos de convencerle de la importancia de los motivos para ello fueron inútiles. El canciller abandonó por fin la lucha, vana ya, según parecía, y se retiró [223] a la pieza contigua. Entonces su gran tensión nerviosa provocó en él una crisis de lágrimas. Al día siguiente, después de un nuevo intento, vano también, llegó al punto en el que “afloró el pensamiento de que si no sería preferible para él caer de la ventana abierta del cuarto piso”³⁷⁴.

371* Véase el capítulo VII, § 3.

372 Se trata de las complicadas negociaciones para una paz entre Austria y Prusia (26-VII-1866) después de la derrota de Austria en Königgrätz (3-VII-1866); conversaciones que llevaron a desligar a Austria del reino alemán.

373* Volksausgabe [edición popular], Stuttgart, 1913, II, pp. 62 y ss.

374* Ibid., p. 67.

Pero alguien le tocó la espalda. Era el príncipe heredero —más tarde emperador Federico—, que generalmente era un adversario de la política de Bismarck. Esta vez se ofreció como mediador favorable con su padre; tuvo más suerte que Bismarck, y Guillermo dejó de resistirse. En este arranque de excitación ¿no se manifestó una profundidad escondida? Una descripción breve y simple nos hace ver la secuencia de las vivencias: la violenta tensión de una voluntad de hierro que tiende siempre hacia un fin reconocido como justo, el esfuerzo del intelecto a fin de elaborar las razones de manera convincente, el combatir una voluntad opuesta y terca, el abandono en presencia de una lucha aparentemente sin esperanza, y luego el relajamiento de las fuerzas después del cansancio excesivo.

Todo esto proviene de la profundidad de una “naturaleza” que se ha “exteriorizado” de esta manera. Se trata de un hombre que vive y muere por su deber, que se compromete con él con pasión hasta el fin, y que no puede abandonarlo interiormente aun cuando esté constreñido a romper exteriormente. La esencia se abre, se hace visible con los rasgos que le son inherentes y en cuanto se manifiesta en el “comportamiento vivo” a la altura del ser que le es accesible. Aquí es evidente que, a la vez, el “acto” en cuanto “ser” y el “acto” en cuanto “hacer”, están objetivamente ligados y que uno se complementa con el otro³⁷⁵. En este caso lo “real” se muestra [224] igualmente como “eficiente”; en efecto, la esencia sufre impresiones y, sacudida por éstas, “produce” en su profundidad “modos de comportamiento”, que se manifiestan también al exterior. Ahí está un *despliegue de esencia en un suceso real*. La diferencia respecto la esencia y el ser desplegado de una forma pura se hace clara.

Ahora bien, se presenta un problema: ¿cómo tal procedimiento es posible en la poesía donde, sin embargo, no tiene lugar ningún suceso real? También la cólera de Aquiles es una unidad de vivencia de determinada duración: continúa durante todo el tiempo en el que se desarrollan los acontecimientos narrados en la “Ilíada”. En los versos de la introducción se muestra igualmente esta cólera como el tema del poema. Vivimos la provocación en razón de la conducta arrogante del rey Agamenón³⁷⁶; vemos cómo se mantiene con terquedad contra toda tentativa de aplacamiento³⁷⁷ y cómo en fin se libera bajo el efecto de

375* Si y en cuanto se realiza la esencia en el tiempo, alcanza en el ser activo la cima del ser.

376* Ilíada, canto I.

377* Ibid., canto 8.

un dolor todavía más profundo y bajo la influencia de fuerzas superiores³⁷⁸. En este caso el “comportamiento” se manifiesta también como si ascendiera desde las profundidades y como si se revelara la esencia. Y la “eficacia” trasciende los límites de la vida de este hombre solo, ya que se determina el destino de dos pueblos. Pero, ¿qué significa la “eficacia” de algo “no-real”? En el “mundo de Homero” pasa como en el mundo real. Sus hombres se comportan como hombres reales y están “formados” como hombres reales: tienen una esencia y su vida es el despliegue de esa esencia. Sin embargo, todo este mundo de Homero no es real, sino [225] un “mundo de ilusión”.

Es un producto de la *imaginación*: el espíritu puede producir fuera de sí algo que se parece al mundo real, puesto que lo produce según los modelos originarios de lo real, pero es sólo *aparentemente* real. La ira de Aquiles no es una ira real, no brota realmente de la profundidad de la esencia y no es una esencia real la que allí se despliega. Aquiles no es ni una *πρώτη οὐσία*, no es algo existente en una realidad propia y autónoma. De igual manera que el “mundo” entero en el cual está colocado, es llevado por el espíritu del poeta (o del lector comprensivo). No “posee” su esencia, sino que le es “prestada”. Y a la esencia prestada le corresponden los modos de comportamiento que le son de hecho “atribuidos” en la poesía o que le pueden ser atribuidos.

Dicho esto, la contraposición entre el mundo real y el mundo ficticio deberá ayudarnos a comprender lo que es realidad y ente real, y a resolver las cuestiones que se relacionan con él. Lo *real posee su esencia y la despliega en un suceso temporal*. Es la *cosa originaria* de este suceso, y el suceso, por su parte, es real y eficaz —por la fuerza de la causa—, a saber: produce otro hecho. Aquí la *esencia* es una *esencia individual y real*; —es propia de *este* objeto y de ningún otro— y es la *realización de una “forma pura”*, el “ser en esta forma” del objeto. En esta esencia se encuentran incluidos todo ser-quid y el ser-así del objeto: toda determinación de género y especie, también todo ser cualitativo, todo hacer y sufrir, todo el estar en relación como algo que “viene dado” como necesario o posible. Si suprimimos todas estas “determinaciones”, no subsiste [226] ya ni esencia ni objeto. Es también comprensible que sin ellas no sea posible ninguna *πρώτη οὐσία*, aunque estas determinaciones mismas no son *πρώτη οὐσία*.

Si entendemos por la esencia el *τὸ τί ἦν εἶναι*, entonces existe una diferencia con Aristóteles, porque nosotros consideramos esta

378* Ibid., canto 17.

expresión como una determinación individual y no como una determinación de especie. En el ejemplo del hombre-Sócrates, hemos visto que su ser-Sócrates es diferente de su ser-hombre, y está incluido en sí. En este ejemplo el hombre-Sócrates es la πρώτη οὐσία = la cosa originaria. Estamos, sin embargo, de acuerdo con Aristóteles en cuanto que él también considera el ser-hombre (que para él es el τὸ τί ἦν εἶναι de este hombre) como propio de este hombre, aunque se podría captar también como un concepto universal.

¿Hasta qué punto es necesario mantener la diferencia entre la esencia individual y la última determinación de especie en los infrahumanos? Éste será el tema de nuestra investigación especial sobre la esencia del hombre y de las cosas.

El concepto de la “cosa” puede ser tomado en una extensión que comprende todas las cosas originarias: hombre, seres vivientes infrahumanos y cosas “inanimadas”. (De ordinario el lenguaje emplea, sin embargo, la palabra “cosa” en un sentido limitado; sea para las cosas “inanimadas” en contraposición a lo que es vivo, sea para designar lo impersonal en contraposición a la “persona”).

Los objetos singulares que no son reales, —por ejemplo un triángulo singular con lados, ángulos y una posición definidos,— son un esto de aquí (τόδε τί), pero no una cosa originaria (πρώτη οὐσία). Su despliegue no es un suceso temporal, real y eficiente, ni un emerger desde el fondo de la esencia, no hay en ellos verdadera “posesión de la esencia”.

[227]

3. El concepto de forma según Aristóteles (primer ensayo)

Tiene que ser aclarado ahora cómo lo que Aristóteles llama “forma” (μορφή) se halla en relación a la “esencia” (τὸ τί ἦν εἶναι) como última determinación de la cosa y en relación a la “forma pura” (εἶδος modelo originario de la cosa). Para esto, es necesario primero precisar más lo que Aristóteles entiende por μορφή.

Él investiga la forma en el campo del *devenir*.

“De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente, pero todas las cosas que se generan son generadas bajo la acción de algo, provienen de algo y lle-

gan a ser algo. Este 'algo' lo refieren a cada una de las categorías, ya que [llegarán a ser] o esto, o de cierta cantidad, o con cierta cualidad, o en algún lugar. Las generaciones naturales son las que de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza: aquello de lo que provienen es lo que llamamos materia, aquello bajo cuya acción se generan es alguna de las cosas que son por naturaleza (τῶν φύσει τί ὄντων), y aquello que llegan a ser es 'hombre' o 'planta' o alguna otra de las cosas de este tipo, las cuales decimos que son entidades (οὐσίαι) en sumo grado. Por lo demás, todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa. De modo general, digamos que aquello de que provienen es naturaleza, y naturaleza es aquello según lo cual [llegan a ser] (lo generado tiene, en efecto, naturaleza: es, por ejemplo, planta o animal), y aquello bajo cuya acción [se generan] es la naturaleza entendida como forma de la misma especie (εἶδος) (si bien ésta se da en otro): en efecto, un hombre engendra a un hombre³⁷⁹.

"Del arte se generan todas aquellas cosas cuya forma (εἶδος) está en el alma. (Y llamo a la forma (εἶδος) a la esencia de cada cosa (τὸ τί ἦν εἶναι), es decir, a su entidad primera, πρώτη οὐσία)³⁸⁰.

Εἶδος posee aquí, evidentemente, un doble sentido: es a veces la esencia [228] del devenido, y así entendido viene a equivaler a la forma (μορφή), que le es inherente. Otras veces es el "arquetipo" que precede al devenir y al devenido y que es el punto de partida del movimiento, por el que llega a ser el que está deveniendo. El movimiento mismo es un movimiento del pensamiento, después es actividad externa que obra.

Sin embargo, tampoco el arquetipo es una "forma pura", sino que tiene su ser en un "esto de aquí": en la obra artística, por ejemplo, está en el espíritu del artista³⁸¹, en el devenir natural, por ejemplo, en el engendramiento de seres vivientes, es la esencia (y esto aquí significa determinación de la especie del procreador. En consideración de este doble sentido se puede decir

379* *Met.*, Z 7, 1032 a, 12-25 [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 298-300].

380* *Met.*, Z 7, 1032 a 31 - 1032 b, 1-2. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 300]. Recordamos que Aristóteles como lo que es "ante todo lo demás" οὐσία, no sólo la cosa entera, sino también su μορφή y ὅλη (Véase p. 739).

381* En el sentido amplio de arte (τέχνη, ars), en el que cada producción hecha según un plan es arte, el artesano y el médico son "artistas".

“que la salud se produce a partir de la salud, y la casa a partir de la casa, la que tiene materia a partir de la que es sin materia. Y es que el arte de curar y el arte de construir constituyen la forma específica, respectivamente, de la salud y de la casa. Por lo demás, a la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) la denomino ‘entidad sin materia’ (οὐσίαν ἄνεν ὕλης)”³⁸².

“De modo que [...] es imposible la generación si no se da algo preexistente. Es evidente que ha de preexistir necesariamente alguna parte, puesto que la materia una parte (es, en efecto, inmanente y llega a ser algo en la generación). Pero ¿es también [la materia] una de las partes de la definición. Formulamos, ciertamente, de dos maneras qué son los círculos de bronce: diciendo la materia, que se trata de bronce, y diciendo la forma específica, que se trata de tal figura, y ésta constituye el género en que se sitúa primeramente. Así pues, el ‘círculo de bronce’ contiene en su enunciado la materia”³⁸³.

Sin embargo, la estatua-columna “hecha de piedra”, no se denomina como “piedra”, sino como “de piedras”, pues [229] “si se considera el asunto con atención, no podría decirse de modo absoluto que la estatua se genera a partir de la piedra [...], puesto que la materia de la cual derivan tiene que cambiar y no permanece como era”³⁸⁴. Lo que en sentido propio llega a ser no es ni la materia ni la forma, sino lo que contiene a los dos: ni el bronce ni la bola, sino la bola de bronce.

“Es evidente, pues, que ni se genera la forma (εἶδος) – o como quiera que haya de denominarse la configuración de lo sensible³⁸⁵ – ni hay generación de ella, y tampoco [se genera] la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) (ésta es, en efecto, lo que es generado en otro por arte, por naturaleza o por alguna potencia). Lo que hace [la causa productora] es que haya una esfera de bronce. La hace, efectivamente, de bronce y de esfera, ya que hace la forma en tal cosa, y ésta es esfera-de-bronce. Por otra parte, si hubiera generación de aquello en que consiste ser-esfera en general, sería algo que procedería de algo. Desde luego, lo generado tiene que ser siempre divisible, y una parte será esto y otra parte esto otro, quiero decir, lo uno, materia y lo otro, forma (εἶδος)”³⁸⁶.

382* *Met.*, Z 7, 1032 b, 11-14 [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 300].

383* *Met.*, Z 7, 1032 b, 31ss - 1033 a, 1-5 [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 301-302].

384* *Met.*, Z 7, 1033 a, 21ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 303].

385* εἶδος no significa aquí “imagen originaria” y μορφή no significa “forma esencial”, sino que los dos términos designan la figura espacial visible y por lo tanto también diferente del τὸ τί ἦν εἶναι. Más adelante mostraremos clamantemente que para todos los objetos materiales la forma esencial y la figura espacial se encuentran en conexión estrecha.

386* *Met.*, Z 8, 1033 b, 5-13. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 304].

“Así pues, es evidente por lo dicho que no se genera lo que se denomina forma (εἶδος) o entidad (οὐσία), mientras que el compuesto (σύννοδος) que se denomina según está sí que se genera, y que en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro”³⁸⁷.

Una vez más se afirma expresamente que el εἶδος no debe considerarse como un arquetipo que existe separadamente de las cosas singulares existentes y que no es necesario para explicar [230] el devenir. Pues en las cosas naturales el generador sería una cosa de la misma especie que el engendrado, “no son una y la misma cosa huméricamente, sino sólo específicamente: así ocurre en las generaciones naturales, en efecto, un hombre engendra a un hombre”³⁸⁸.

“Con que es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma (εἶδος) como paradigma (παράδειγμα) (y, desde luego, uno las buscaría sobre todo para las realidades naturales, ya que éstas son las entidades por excelencia (οὐσία), sino que basta con que el generante actúe y sea causa de la forma específica (εἶδος) en la materia. Y el todo [resultante] es tal forma específica en estas carnes y huesos, Calias y Sócrates, que se diversifican por la materia (pues es diversa), pero que son lo mismo por la forma específica (εἶδος) (pues la forma específica (εἶδος) es indivisible)”³⁸⁹.

Si se dice que la forma (εἶδος) no deviene, se piensa inmediatamente en *lo que* es la cosa; pero Aristóteles acentúa expresamente que no se trata sólo de esto, sino también de la otra forma de ser (categorías):

“Y es que no se genera la cualidad (ποιόν), sino un leño de tal cualidad, ni se genera la cantidad (ποσόν), ni se genera la cantidad, sino un leño de tal cualidad. Estas indicaciones permiten, sin embargo, captar algo propio de la entidad (οὐσία)³⁹⁰: que es necesario que se dé previamente otra entidad (οὐσία)³⁹¹ plenamente actualizada que la produzca, por ejemplo, un animal si se genera un animal. Por el contrario, no es necesario que se den previamente la cualidad y la cantidad, a no ser sólo en potencia”³⁹².

387* *Met.*, Z 8, 1033 b, 16-20. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 305].

388* *Met.*, Z 8, 1033 b, 31s. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 306].

389* *Met.*, Z 8, 1034 a, 2-8. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 306].

390* Aquí es δευτέρα οὐσία = lo que es la cosa.

391* οὐσίαι ἐντελεχείαι οὐσία = πρώτη οὐσία = una cosa de la misma especie.

392* *Met.*, Z 8 [9]. 1034 b, 14-19. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 310].

Se ha visto claro que nuestras propias reflexiones sobre “forma” y “esencia” se apartan en algunos puntos importantes de la exposición de [231] Aristóteles que acabamos de presentar; pero todavía hay que explicarlo con la mayor claridad. Primero es necesario mostrar cuáles son las cuestiones difíciles que resultan de la concepción de Aristóteles.

Aristóteles dice: a todo *devenir* corresponde algo *del cual* el que deviene llega a ser. No conoce el devenir que es un *ser llamado de la nada*: es decir, la *idea de creación* le es extraña. Lo que *llega a ser* es solamente el “compuesto” de materia y de forma: *materia y forma deben ser eternas*³⁹³. ¿Ellas están unidas la una a la otra desde siempre, o se deben pensar originariamente como separadas, la materia pura o la forma pura?

4. *El concepto aristotélico de materia (primer ensayo)*

No parece posible explicar la “forma” sin aclarar la cuestión de la “materia”. Lo que ha sido designado como materia en los ejemplos citados hasta ahora —madera, bronce o piedra— no es materia pura, sino materia ya “formada” en el sentido de la determinación de la especie y que se le encuentra en fragmentos, cada uno de los cuales es un “esto de aquí” de determinada figura espacial, o bien una cosa real, una πρώτη οὐσία. Cuando Aristóteles dice: “Y llamo materia a aquello (ἐνεργεία) que en acto no es algo determinado, pero en potencia (δυνάμει) es algo determinado”³⁹⁴; así se podría primero relacionar esto con aquella materia, considerada como el todo prescindiendo de la formación en cada parte determinada (por ejemplo toda la madera que existe). Pero evidentemente no se debe entender así, inmediatamente [232] se dice que no hay principio ni fin para la materia: pero para las materias que conocemos por la experiencia existe un surgir y un desaparecer. Se piensa más bien en aquello que está subyacente para explicar el devenir y la desaparición de las cosas. Aristóteles cuenta el devenir y el desaparecer entre los “cambios” (μεταβολαί) y da de ello la razón: así como a cada cambio corresponde algo que cambia —así, en el cambio de lugar, una vez aquí, después allí; en el cambio de tamaño, algo que llega a ser más grande o más pequeño; para el cambio de índole, algo que, por ejemplo, ahora es sano, y des-

393* Éstos son los puntos que crearon las mayores dificultades a los pensadores creyentes de la Edad Media: árabes, judíos y cristianos.

394* *Met.*, Z I. 1042 a, 27s. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 344].

pués enfermo—, así también en el cambio “según la *ousia*” (del “cambio sustancial”): debería tratarse de algo “que ahora es sustrato en tanto que algo determinado y posteriormente en tanto que afectado (*kata sterezin*) por una privación”³⁹⁵.

Cuando los elementos se unen en una aleación química, estamos en presencia de un devenir y de un desaparecer tales. Los elementos desaparecen, surge la aleación. Pero, según Aristóteles, es necesario comprender este cambio de esta manera: se trata de algo que está, esto es, un sustrato que no surge y desaparece, sino algo que *permanece* en cuanto se transforma de una cosa en otra. Lo fundamental o sustrato es una materia que es únicamente un esto de aquí según posibilidad y no realmente, y para lo cual no hay más surgir ni desaparecer. Aristóteles subraya que cada cosa posee una materia particular, aunque quizás también todas las materias se dejarían reconducir en una materia originaria o una pluralidad de materias originarias³⁹⁶.

[233] Aristóteles duda sobre si debe considerar la materia como *πρώτη οὐσία* o no; su duda proviene tal vez del hecho de que él comprende por ella tanto las materias conocidas por la experiencia y formadas como cosas (por ejemplo, la madera o el hierro), como lo indeterminado que se halla en el sustrato. Pero se puede igualmente dar esta interpretación a la materia en sentido de lo indeterminado si se piensa que ella no es llamada *οὐσία* real sino posible.

El último pasaje citado nos enseña que hay *grados de indeterminación*. La materia particular de cada cosa es indeterminada con relación a la cosa que recibe su determinación por su forma de cosa. Sin embargo, si estas “materias particulares” (*οἰκείαι ὕλαι*) son reducibles a una sola o a varias materias primas, entonces esta materia originaria debe ser algo todavía indefinido que, por una gradación de determinaciones (género, especie hasta la última determinación) conduce a las materias particulares. El concepto de la “materia particular” no me parece enteramente elucidado en Aristóteles. Pero a partir de ahí se hace comprensible que, según su concepción, la determinación específica por la materia particular en la que ella es recibida conduzca a la existencia particular (es decir, que la materia es “principio de individuación”): porque ya que recibe “la materia divisible la misma

395* *Met.*, Z 1, 1042 b, 1-3. [ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid, 1994, pp. 345].

396* En la materia prima, *πρώτη ὕλη*, los más antiguos presocráticos veían el *fundamento originario* (*ἀρχή*, principio) de todo ser; pero para la mayor parte de ellos la materia prima era un elemento determinado y no, como para Aristóteles, algo indeterminado.

forma en sus diversas partes", son posibles muchos individuos de la misma especie³⁹⁷. Aquí me parece estar igualmente el punto de partida para la formación del concepto de la *materia signata* o *determinata*, de la materia espacialmente definida, en cuanto principio de individuación en *Avicena* y *Tomás de Aquino*³⁹⁸; [234] "llamo materia signada aquella que se considera bajo determinadas dimensiones"³⁹⁹. Pero trataremos esta cuestión ulteriormente.

Aunque cada cosa tenga *su* materia, sin embargo, es posible que de la misma materia lleguen a ser cosas diferentes: por ejemplo, de la madera se hace una caja o un lecho. La diferencia está condicionada por la "causa motriz". Pero la causa motriz no está ilimitada en la elección de lo que ella puede hacer de una materia dada: "por ejemplo, una siera no se haría de madera"⁴⁰⁰. De diferentes materias se puede también hacer algo igual (por ejemplo, una estatua de Hermes en madera o en piedra). En este caso "el arte (τέχνη) – es decir, el principio (ἀρχή) – κινουῦσα que actúa produciendo el movimiento – es, evidentemente, el mismo. Y es que si fueran distintos tanto la materia como el agente que produce el movimiento, también [sería distinto] lo producido"⁴⁰¹.

Aristóteles nos conduce por esta reflexión sobre la materia a la discusión sobre la forma: quiere mostrar que la materia sola no basta para explicar el devenir. Lo hemos señalado para sacar de ahí quizás explicaciones más precisas a propósito del concepto de la "materia peculiar". Pero puede darse alguna confusión por el hecho de que los ejemplos han sido tomados de la actividad humana y no del devenir natural. Todo trabajo humano comienza, sin embargo, a partir de una materia concreta y definida, de una cosa real. Si un pedazo de madera es transformado en lecho, esto no quiere decir que una materia natural se transforme en otra, sino que se le da una forma espacial diferente a la misma materia: esto no es [235] una nueva forma de cosa (forma sustancial) sino solamente una nueva índole (forma accidental). No es cuestión de un devenir de una cosa, sino solamente de un "cambio" en el sentido estricto de la palabra. De hecho, Aristóteles

397* BAEUMKER, op. cit., p. 284.

398* Véase Roland GOSSELIN, op. cit., p. 59 y ss. y 104 y ss.

399* *De ente et essentia*, párrafo 10. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía* (I) Madrid 2001, p. 47]. Véase *In Boethium de Trinitate*, q.4, a.2.

400* *Met.*, Z 4, 1044 a, 28. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 354].

401* *Ibd.*, 31ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 354].

no admite como πρώτη οὐσία lo que ha sido “creado” por mano humana⁴⁰². Las obras humanas no reposan en ellas mismas como las cosas naturales, sino que son sostenidos con el sentido o con la determinación final que fundamenta su ser peculiar por el espíritu: a saber, por el espíritu de lo que determina su fin y las forma correspondientemente y por el espíritu de aquellos que entienden su fin y los “tratan” correspondientemente según este fin. Dada esta profunda diferencia de estructura, ¿puede la “obra” ayudarnos a comprender la cosa de la naturaleza, su materia y su forma? La “obra”, si es una cosa que cae bajo los sentidos, tiene una materia que ella misma es ya una cosa de la naturaleza. Ahora bien, se puede pensar en las cosas naturales según el modo de las obras humanas sólo cuando se las piensa como hechuras que un “artista” o un “artesano” forma partiendo de una materia dada⁴⁰³.

Un mundo así no sería una “creación” en el sentido de nuestra fe. Ya hicimos notar que Aristóteles ignora una creación a partir de la nada. Por otra parte, su concepción no corresponde tampoco a un mundo que sería formado de una materia originaria que le precedería en el tiempo. Para Platón tal cosmogénesis era posible, puesto que admitía formas “puras” separadas de la materia. Pero si consideraba, como Aristóteles, las cosas sensibles como πρώται οὐσίαι, como una primera realidad, entonces era imposible pensar en su materia —no importa en qué momento— como existente separadamente de ellas. Así que si la materia originaria se pensaba como no-devenida, no podía ser considerada más que como formada: [236] esto es, el “mundo” mismo o la “naturaleza” debía ser afirmada como “eterna”.

“Y el mundo es no *llegado a ser* e indestructible. Aquel que lo niega y piensa que una divinidad tan formidable y visible como el sol, la luna y el resto del cielo con los planetas y las estrellas, que en efecto comprenden todo un panteón, no difiere de las cosas hechas con las manos, éste se hace culpable de una terrible blasfemia”⁴⁰⁴.

Este pasaje es seguido de una frase significativa que parece reposar sobre la tradición oral:

402* *Met.*, Z 2, 1043 a, 4ss, 1043 b, 21ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 347-348, 351].

403* A esto corresponde el “demiurgo” en el “Timeo” de Platón.

404* Sacado del “Dialog über die Philosophie” (obras principales de Aristóteles, extractos, traducción e introducción de Wilhelm Nestle, Leipzig, 1934, p. 27).

“También Aristóteles tenía la costumbre, se cuenta, de decir irónicamente que hasta entonces él no había tenido miedo más que por su casa, que podría caer un día por tierra por los vientos violentos o por fuertes tempestades, por la ruina o por la construcción demasiado ligera; pero entonces un peligro mucho más grande le amenazaba por parte de personas que, por sus doctrinas, destruirían el mundo entero”.

Leyendo estas antiguas expresiones, se cree sentir algo de la actitud original del hombre Aristóteles frente al mundo; comparadas a esta actitud, las argumentaciones filosóficas posteriores aparecen como sobreañadidas. El mundo le parece tan bien fundado y de una belleza tan formidable que nada puede mancharlo.

“El mundo no ha llegado a ser, puesto que una obra tan magnífica no puede haber tenido un comienzo por una decisión nueva, y es tan perfecto que ninguna fuerza ha podido jamás efectuar movimientos tan potentes ni cambios tales, ni ninguna vez podrá intervenir en la duración de los tiempos y llevar la destrucción y la caída de este edificio Cósmico”⁴⁰⁵.

Toda materia [237] está formada en la totalidad cósmica y toda fuerza capaz de formar está incluida en él. Así no hay nada fuera de él que pueda destruirlo.

“Pero el mundo no puede tampoco ser remplazado por ninguna cosa que existiese en ella misma. Porque en este caso la parte debería ser más grande y poderosa que el todo, lo que es un contrasentido. En efecto, el mundo pone en movimiento todas sus partes con una fuerza extraordinaria sin ser movido por una sola de ellas”⁴⁰⁶.

Difícilmente se puede imaginar un contraste más grande que esta creencia en el mundo y la alegría del mundo de Aristóteles frente al mundo y, por otra parte, la convicción de Platón, para quien el mundo sensible no era más que una imagen débil y perecedera de las ideas⁴⁰⁷.

Si el elogio del mundo tiene una resonancia un poco panteísta, ésta desaparece en su posterior doctrina de Dios. Ciertamente, Aristóteles no conoce ningún creador del mundo, pero admite un *impulsor del mundo*, eterno y puramente espiritual. El mundo mismo

405* Op. cit., p. 30.

406* Op. cit., p. 30.

407* A propósito de esta contraposición es significativa también la modificación aristotélica de la alegoría de la caverna de Platón (loc. cit., p. 32).

lo condujo a ello: el *conjunto* del mundo le parece como no creado y como imperecedero, pero *en* el mundo hay un devenir y un desaparecer, un movimiento que no cesa. Puesto que cada movimiento indica otro que lo causa, sin embargo que la serie no puede ser infinita, es necesario que haya un primer motor inmóvil⁴⁰⁸. Pero de momento este razonamiento no nos detendrá. Importa todavía ver más claramente lo que es la "materia". Hasta el presente sabemos que, según Aristóteles, ella jamás ha existido realmente como "materia pura" o ni puede existir; no posee en sí más que un *ser posible*; la materia es *real* sólo cuando está formada.

[238]

5. Materia y forma - potencia y acto

Aquí llegamos a la *relación entre la cuestión de materia-forma y la de acto-potencia*⁴⁰⁹. Es necesario tratar de aclarar la una por la otra. Cuando consideramos acto y potencia como *ser real* y *ser posible*, así como lo hemos hecho, es claro que la investigación acerca de lo que es οὐσία no puede pasar por alto esta contraposición. οὐσία contiene —así como lo hemos encontrado— el siguiente sentido: *ente, que tiene una preeminencia del ser* con relación a otro.

Por eso el ente era, en un sentido muy amplio, lo *existente* frente a lo que es meramente pensado. Entre los existentes, el *autónomo* tenía una superioridad sobre lo *no-autónomo*; esto último no participaba del ser de un existente autónomo más que por su pertenencia a éste: se reduce a una determinación de género y de especie y a las índoles de los objetos autónomos.

La máxima preeminencia del ser fue atribuida por Aristóteles a las *cosas reales*: éstas son llamadas ante todo lo demás οὐσία y, por consiguiente, πρώτη οὐσία. Así hemos encontrado la conexión entre la οὐσία, en cuanto ente por excelencia, y la ἐνέργεια (realidad, acto); *la realidad es la máxima preeminencia del ser, lo real es el ente en su sentido más propio*. Por el contrario, la *posibilidad* (δύναμις, potencia) es el *grado preliminar* de la realidad, lo posible es un ente todavía no en el sentido pleno. Pero ahí donde hay un grado preliminar, hay también una ascensión hacia un grado superior: el paso de la

408* *Met.*, Δ 7, 1072 a, 21ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 488].

409* En efecto, al libro H de la "Metafísica", que trata de materia y forma, le sigue inmediatamente la discusión sobre potencia y acto en el libro (Θ).

potencia a la realidad es el *devenir*; más precisamente, este paso pertenece al devenir, pues hemos visto anteriormente que el devenir en el sentido más preciso es un ser sacado de la nada [239] a la existencia; pero el ser en el cual está colocado interiormente es siempre al mismo tiempo “real” y “posible”⁴¹⁰.

En el ámbito del devenir existe contraposición entre realidad y posibilidad. Todo ente de este ámbito es también escindido por esta contraposición: no sólo el ente en el sentido más propio, la cosa misma, sino también todo lo que le corresponde “realmente” o le “puede” corresponder. Toda clase de *movimiento o cambio* es un *paso de posibilidad a realidad y viceversa*.

Sin embargo, ya que lo real, que está en devenir, –según Aristóteles–, es un compuesto de forma y de materia, estos “componentes” de lo real también deben estar relacionados con la contraposición de posibilidad y realidad. La materia *no formada* tiene solamente, lo hemos dicho, *un ser posible*. Sin embargo, el significado de esta afirmación no está todavía completamente claro, puesto que “posibilidad” y “realidad” tienen más sentidos.

Sólo de modo excluyente menciona Aristóteles la “posibilidad lógica”; en este sentido, una cosa posible significaría solamente que su contrario no es necesario⁴¹¹.

Aquí no se ve todavía un grado preliminar del ser real. Lo que se considera aquí es la δύναμις (potencia) en cuanto *capacidad*; y eso significa “el principio del cambio (ἀρχή)”⁴¹² o del movimiento que se da en otro, o bien [en lo mismo que es cambiado], pero en tanto que otro”⁴¹³. El ser curado se produce [240] en el enfermo que sana. El arte de sanar, sin embargo, la capacidad de sanar que provoca este “movimiento” no tiene su ser en el enfermo, sino en el médico (a no ser en el caso especial en que el enfermo fuera también médico). El solo arte de sanar, sin embargo, no basta para sanar ni para ser curado: debe agregarse la capacidad del enfermo de ser curado. El primero es una *capacidad de hacer*; el segundo una *capacidad de padecer*

410* Véase el capítulo II, § 3, 4.

411* *Met.*, Δ 12, 1019 b, 22ss; y H 1, 1046 a, 4ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 234, 364].

412* Fundamento *del ser* se dice por contraposición al fundamento *lógico*: el *ser*, que allí está contenido, debe distinguirse del simple ser-pensado; abarca a la vez la *existencia* como *devenir y suceso*.

413* *Met.*, Δ 11 [12], 1019 a, 19s. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 234].

(potencia activa y pasiva). Algo se llama capacitado o “capaz” en el sentido preminente, cuando puede hacer algo *bien*. (Por el contrario, la “incapacidad” no es un no-poder total, sino solamente el no-poder hacer algo bueno). Correspondiendo a esto, se trata de una excelente capacidad de sufrir, que capacita un cambio hacia el bien. Sin embargo, es una capacidad completamente excelente cuando algo tiene *poder* para resistir a todas las influencias exteriores y quedar absolutamente sin cambio, por tanto, de no estar sometido a ningún padecimiento. No obstante, Aristóteles retiene como significado fundamental de “capacidad” el del “principio del cambio producido en otro, o [en ello mismo, pero] en tanto que otro”⁴¹⁴.

La capacidad de hacer y la de padecer están ligadas de manera diferente. Primero, ambas están unidas en la misma cosa, ya que posee la capacidad de padecer y de provocar el padecer en otros. Además, a todo hecho de padecer pertenece un hacer o un obrar; pero aquel que obra y el que padece son cosas diferentes. Pero como fundamento del padecer no se da solamente la capacidad de padecer del paciente, sino el hecho de que “se da en el sujeto afectado, y es el principio (ἀρχή) del cambio”... “Así, [241] lo grasiento es combustible y lo que cede en ciertas condiciones es comprimible”⁴¹⁵...

Si se considera la materia como fundamento del ser con determinadas capacidades, no puede ser pensada como totalmente indeterminada y, además, no puede coincidir con las capacidades que tienen su fundamento en ella. Si a la “materia originaria” (prima materia) misma se le llama “potencia”, no se le admitirá como fundamento del ser, o bien no se le considerará como completamente indeterminada. P. G. Manser⁴¹⁶ O.P.⁴¹⁷ se decide por la segunda solución: para él, la prima materia “no es —según su ser interno— una manera de sustancia determinada, pero sí es algo sustancial con relación al compositum”, y por esa razón “no puede ser un ‘nada’”.

414* *Met.*, H I, 1046 a, 10ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 364]. Véase también la discusión sobre acto y potencia en el capítulo I, § 1; capítulo II, § 1; capítulo III, § 8 y en lo que sigue, p. 765.

415* *Met.*, H I, 1046 a, 23. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 365].

416 Gallus Maria Manser, OP, (Schwarzenegg 1866 – 1950 Friburgo). En la nota 25*, p. 611 Edith nos nos daba parte de la producción de Manser; recordamos especialmente *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo (Suiza), 1932; *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Friburgo (Suiza), 1944; *Angewandte Naturrecht*, Friburgo (Suiza), 1947.

417* *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo (Suiza), 1935, pp. 601 y ss.

Así llegamos al extraño concepto de algo⁴¹⁸ indeterminado y, sin embargo, no enteramente indeterminado. A esta dificultad se le agrega otra: este algo indeterminado no puede ser una potencia en el sentido de una capacidad: por ejemplo, la capacidad de quemar o de alumbrar. Por "capacidad" entendemos la facultad *para algo*, a saber, la facultad de un hacer o de un padecer determinados. Una "capacidad indeterminada" no es más difícil de imaginar que un "algo indeterminado". Manser parece encontrar la solución

"en la existencia del ser *potencial* (κατὰ δύναμιν) como intermediario entre la 'nada' y lo real'. Yesto es, pues, para el devenir corporal y sustancial precisamente la materia originaria que como sujeto es el fundamento de todo el devenir y el desaparecer, en cuanto lo que acaba de ser actualizado en ella, desaparece por la pérdida de la forma y [242] lo *nuevo* surge en ella como en una madre por la adquisición de una forma".

Pero no me parece que por esta explicación sea completamente resuelta la dificultad, pues claramente no se ha tenido en cuenta aquí la separación entre el *ser* y el *ente*. A propósito de la potencia, en el sentido de la capacidad, sólo puedo decir: es una posibilidad inherente a un ente. Y la "materia prima" debería designarse como este ente y no como ser posible. Sería un "algo", al que "correspondería" el ser (si no en la concepción aristotélica, sí en la doctrina tomista que considera la "prima materia" como *creada* y que no hace coincidir el ser y el ente más que para el primer ente no-creado).

Por el momento dejamos a un lado esto que entendemos como algo extraño⁴¹⁹. En los pasajes de Aristóteles que hemos citado, la dificultad me parece todavía superable, puesto que lo que se indica como "materia" no hay que comprender en el sentido de "materia prima". Si la grasa se designa como fundamento de ser de la combustibilidad, así con la grase se entiende la materia, con la combustibilidad la capacidad, y ambas cosas no coinciden.

La "capacidad" tiene su raíz en la "materia", pero la "materia" no es aquí una materia indeterminada, no-formada; y por tanto, todavía no real, sino que es una materia determinada y real: en la

418* En el lenguaje acostumbrado cuando hablamos de "algo indeterminado" no pensamos en una cosa indeterminada en sí, sino en algo que no podemos *nosotros* definir.

419* Para la solución, véanse las pp. 791, 798ss.

cosa está de antemano lo que se puede hacer con ella. Pero la realización de esas posibilidades está, sin embargo, ligada a las facultades de actuación de otras cosas: el ser calentado depende del calor del que calienta, el estar-compuesto de las piedras de la casa depende del arte del arquitecto. Pero “lo que es una unidad natural no puede padecer por sí mismo”⁴²⁰.

[243] La última anotación aborda la cuestión del paso del ser posible al ser real. Este paso se hace —como lo mostraremos— de manera diferente para el devenir natural y para la creación de una obra, según sea la “facultad” racional o no racional. (Todavía tendremos que verificar cómo se comportan entre sí estas dos clases de contrastes). Es importante para nosotros seguir dichas diferencias, ya que los ejemplos sacados de la esfera de la obra creada, como hemos visto, nos ocultan la relación entre la forma y la materia en la realidad natural más de lo que nos la descubren. Pero ‘ante todo se trata de constatar ahora lo que Aristóteles entiende por “naturaleza”’⁴²¹.

6. *Naturaleza, materia y forma*

“Se llama ‘naturaleza’ (φύσις), en un sentido, la generación de las cosas que crecen (si se pronuncia la ‘υ’ alargándola), y en otro sentido, lo primero a partir de lo cual comienza a crecer lo que crece, siendo aquello inmanente [en esto]; movimiento que se da en cada una de las cosas que son por naturaleza y que corresponde a cada una de éstas en tanto que es tal”⁴²². Se dice, por lo demás, que crece todo aquello que aumenta de tamaño (φύεσθαι) gracias a otra cosa, bien por contacto y por unificación orgánica, bien por desarrollo, como los embriones. La unificación orgánica difiere, en todo caso, del mero contacto: en efecto, en el caso de éste [244] no es necesaria ninguna otra cosa aparte del contacto, mientras que en el caso de los componentes de una unidad orgánica hay algo — uno y lo mismo en ambos [componentes] — que hace que se unan orgánicamente en vez de estar meramente en contacto, y que constituyan una sola cosa según la continuidad (συνεχές) y la cantidad (ποσόν), pero no

420* Op. cit., p. 28.

421* Para los lectores todavía no familiarizados con la “Metafísica”, la fuente más importante para tales afirmaciones es el libro Δ, consagrado a dilucidar los conceptos básicos.

422* Por ejemplo, en un ser viviente, el movimiento propio en contraposición al movimiento de caída o a otro movimiento meramente corpóreo, del que depende.

según la cualidad. Además, se llama 'naturaleza' lo primero de lo cual es o se genera cualquiera de las cosas que son por naturaleza⁴²³, siendo aquello algo informe e incapaz de cambiar de su propia potencia; por ejemplo, el bronce se dice que es la naturaleza de la estatua y de los utensilios de bronce, y la madera de los de madera. [...] De ellos, en efecto, está constituida cada cosa, conservándose la materia (πρώτη ὕλη). Y es que de esta misma manera llaman también naturaleza a los elementos de las cosas que son por naturaleza: unos dicen que el fuego, otros que la tierra, otros que el aire, otros que el agua, otros que algún otro elemento semejante, unos que alguno de ellos, y otros, en fin, que todos ellos. Además, y en otro sentido, se dice que la naturaleza es la entidad (οὐσία) de las cosas que son por naturaleza: así, por ejemplo, los que dicen que la naturaleza es la composición primera de las cosas o, como dice Empédocles⁴²⁴ 'no hay ninguna naturaleza de las cosas que son, sino solamente mezcla y separación de lo mezclado, si bien a esto lo llaman *naturaleza* los hombres'. Por ello, al referirnos a cuantas cosas son o se generan por naturaleza (φύσει), no decimos que poseen la naturaleza correspondiente hasta que no poseen ya la forma (μορφή) y la configuración (εἶδος), aun cuando exista ya aquello de lo cual por naturaleza son o se generan. Y es que, ciertamente [245], el compuesto de lo uno y lo otro es 'por naturaleza' - por ejemplo, los animales y sus partes -, mientras que 'naturaleza' son la materia primera (πρώτη ὕλη) (ésta se entiende de dos maneras⁴²⁵, o primera respecto de la cosa, o primera en general: así y en el caso de las cosas de bronce, el bronce es primero respecto de ellas, pero en general lo sería el agua, suponiendo que todo lo que se derrite es agua⁴²⁶) y también la entidad (οὐσία), es decir, la forma (εἶδος). Ésta es, a su vez, el fin de la generación. A causa de esta [acepción], y por ampliación ya del significado, y en general, se llama naturaleza a toda entidad (οὐσία), puesto que la naturaleza es cierto tipo de entidad (οὐσία). De lo dicho resulta que la naturaleza, prima-

423* Desgraciadamente, en este lugar importante difieren las versiones manuscritas: en el manuscrito de París (E), falta el μή (no), y así resulta un sentido completamente diferente. Según esta versión los productos de arte serían solamente puestos como ejemplo; y propiamente con "naturaleza" se refiriría a la "materia prima", de donde devienen las cosas naturales. Pero según las otras versiones, con "naturalezas" se referiría a las materias naturales encontradas por el trabajo del artesano.

424 Empédocles (c. 483/2-424/3 a.d.C), filósofo y médico griego; se conservan sólo los títulos de algunas obras; y de dos grandes poemas (*Sobre la naturaleza* y *Purificaciones*) se conservan fragmentariamente.

425* Aquí y en otros lugares Aristóteles no emplea solamente el término ὕλη (materia) sino también πρώτη ὕλη (materia prima) no para lo indeterminado, sino para determinadas materias (bronce, agua).

426* Aristóteles y Platón explicaban la fusibilidad de los metales diciendo que eran agua.

riamente y en el sentido fundamental de la palabra, es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas. En efecto, la materia se denomina naturaleza porque es capaz de recibir aquélla, y las generaciones y el crecimiento porque son movimientos que se originan de ella. Y ella es el principio del movimiento de las cosas que son por naturaleza, y, en cierto sentido, es immanente en éstas, bien en potencia (δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ), bien estado de plena actualización”⁴²⁷.

Si Aristóteles en este resumen llama a la οὐσία de las cosas la naturaleza en el sentido más propio, no piensa ciertamente en la cosa misma, sino en lo que había llamado antes τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία: la “forma sustancial” o “forma esencial” según el lenguaje escolástico. A la “naturaleza” en sentido amplio corresponde luego la οὐσία en el sentido amplio de lo existente sin más.

[246]

7. *Devenir natural*

Lo dicho a propósito de la materia de las cosas naturales es de una gran importancia para nuestro problema. Ciertamente, la materia debe ser lo que está ahí, antes de que la cosa tenga todavía su “forma” o su “naturaleza”; ella es lo “no-configurado”⁴²⁸, de donde brota el devenir natural. Puesto que la materia es el fundamento del devenir, a saber, el punto de partida para el paso al ser-real, esconde en sí la *facultad* de llegar a ser la *cosa real* correspondiente, o es esta cosa según la posibilidad (δυνάμει, potencialmente). No es un no ente, sino que se encuentra en el grado peculiar del ser entre el no-ser y el ser real (actual, ἐνεργείᾳ) que hemos llamado un *grado preliminar del ser real*. Aristóteles dice que la materia “asume en sí” la forma o la naturaleza. Este modo de expresarse es muy importante para comprender el ser y el devenir naturales. Pero encontramos allí una considerable dificultad. Que el bronce “asuma” en sí la “forma” del escudo y que exista ya antes de llegar a ser escudo es evidente. Sin embargo, ¿quién es el que “asume” la “forma” del rosal antes de que “llegue a ser” rosal? ¿Cómo es preciso imaginar la “recepción” y el “devenir”?

427* *Met.*, Δ 4, 1014 b, 16 - 1015 a, 19. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 213-215].

428* El término griego es ἀρρύθμιστον = lo que no está ordenado según la justa medida.

De nuevo buscamos la respuesta en el texto de Aristóteles:

“[...] en todos los vivientes se da el vivir y obras suyas son el engendrar y el alimentarse. Y es que para todos los vivientes que son perfectos – es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea – la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos – si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta – con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y [247] con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente – la palabra ‘fin’, por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo -. Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie”⁴²⁹.

La capacidad de los seres vivos de engendrar a otros seres de su especie es considerada por Aristóteles como una facultad del alma. El alma ciertamente es la “forma de esencia” (οὐσία) de los cuerpos animados y en cuanto tal la causa de su ser. “Ella es, en efecto, causa fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados”⁴³⁰. Es al mismo tiempo el principio interior del movimiento, y el crecimiento y la disminución están fundados también en ella, porque

“nada envejece ni crece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida. [...] Y puesto que nada se alimenta a no ser que participe de la vida, lo alimentado será el cuerpo animado en tanto que animado: el alimento, pues, guarda relación – y no accidental – con el ser animado. Por otra parte, en el alimento hay que distinguir dos poderes, el de nutrir y el de hacer crecer: de una parte, el alimento hace crecer, en la medida en que el ser animado posee cantidad, y de otra, alimenta en la medida en que es individuo y entidad⁴³¹: el alimento, en efecto, conserva la entidad y ésta pervive gracias a él en la medida en que se alimenta [248]. El alimento es, en fin, principio de la generación, no del viviente que

429* Aristóteles, *De anima*, B 4, 415 a, 14f... (NESTLE, *Aristoteles' Hauptwerke*; pp. 156 s). [ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, 1983, pp. 179-180].

430* Ibid., [ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, 1983, p. 180].

431* ¿Es aquí la οὐσία nuevamente la cosa particular (τόδε τί) o, como antes, su “forma”? Ambos aspectos están muy cercanos en los seres vivos, como lo demostrará inmediatamente la discusión acerca de la importancia de la nutrición.

se alimenta, sino de otro semejante a éste, puesto que la entidad de éste existe ya y nada se engendra – sólo se conserva – a sí mismo. Luego el principio del alma al que corresponden tales funciones será una potencia capaz de conservar el sujeto que la posee en cuanto tal, mientras que el alimento es, por su parte, aquello que la dispone a actuar; de ahí que un ser privado de alimento no pueda continuar existiendo. Y puesto que intervienen tres factores – lo alimentado, aquello con que se alimenta y el principio alimentador – el principio alimentador es el alma primera, lo alimentado es el cuerpo que la posee y, por último, aquello con que se alimenta es el alimento. Y como lo correcto es, por lo demás, poner a cada cosa un nombre derivado de su fin y el fin en este caso es engendrar otro ser semejante, el alma primera será el principio generador de otro ser semejante”⁴³².

Ahora vamos a considerar separadamente los procesos de la nutrición y de la generación, considerados aquí como unidos en conjunto, para captar así, en la medida de lo posible, la relación entre forma y materia en las cosas naturales. Más adelante será necesario preguntarse si lo que aquí está establecido para los seres vivos vale también para las “cosas inanimadas”, en cuanto a que ellas son “mera naturaleza”, es decir, no trabajadas todavía por la mano del hombre.

8. *La nutrición como ejemplo de una “formación” de “materias”*

En lo que concierne a la nutrición, se ha establecido una triple distinción: el alma como la que nutre, el cuerpo como lo nutrido, el alimento como aquello por lo que es alimentado. Así, conviene considerar el alma como “forma, el cuerpo vivo (es decir, el cuerpo animado como [249] la materia formada por esta forma y el alimento como lo que es todavía no-formado y susceptible de recibir una forma.

Pero esta “no-formación” no es simplemente una ausencia de forma pura y simple. Las materias nutritivas son informes solamente en la medida en que ellas todavía no están “informadas” al cuerpo, y que llevan en sí la *posibilidad* de tal ser-formadas (*la potencia pasiva*). Y, en este sentido, esas materias nutritivas son para el cuerpo una *materia originaria*, pero no lo son simplemente, pues son cosas enteramente determinadas y reales. Para encontrar una *materia prima* propiamente dicha, algo simplemente no formado (suponiendo que esto pueda “encontrarse”), estaríamos obligados a volver mucho más atrás. Pero, por el momento, es importante el que hayamos encontrado en la

432* Op. cit., [ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, 1983, pp. 181-184].

nutrición un proceso natural, a cuyo propósito se puede hablar, con todo derecho, de “dar forma”.

A este propósito, es necesario hacer todavía muchas distinciones: la transformación química de las materias absorbidas en materias susceptibles de permitir ser “formadas” de parte del cuerpo, y la constitución del cuerpo a partir de materias así preparadas⁴³³. La “elaboración” de las materias nutritivas permite retirar lo que en ellas es útil para el cuerpo y poner aparte lo que es inutilizable. Antes de comenzar este trabajo (la digestión), las materias recibidas son cuerpos extraños y lo que es inutilizable sigue siendo cuerpo extraño y debe ser eliminado de nuevo. Pero lo que es útil recibe una “información”; es agregado al cuerpo vivo, en cuanto a cuerpo espacialmente configurado y articulado, y experimenta la “animación”, que hace de ella una parte del cuerpo animado y por consiguiente un instrumento (órgano) del alma [250] y de sus actividades. El empleo de materias nutritivas para la estructuración de un cuerpo de una determinada figura nos recuerda la formación de una obra de arte.

Sin embargo, la toma de forma esencial consiste en la animación: es fundamental para la constitución de la configuración espacial, que aquí precisamente no se realiza como en una obra humana —por ejemplo, la construcción de una casa— por la acción magistral desde fuera, sino *naturalmente* en el interior mismo del todo natural, en el que las materias, que sirven para la construcción, son introducidas por este centro vital que llamamos *alma* (en el sentido amplio que la palabra alma posee en la lengua de Aristóteles y en la de los escolásticos). Precisamente porque la obra de arte no posee esta unidad de un todo mantenido interiormente, no es una *naturaleza* ni una *sustancia* (οὐσία)⁴³⁴.

Desde el punto de vista del ser vivo que, gracias a la nutrición, se mantiene en la existencia y se desarrolla, se trata de un proceso en el que el ser vivo anima a una materia inanimada, “asimilándola” y haciendo de ella una parte de sí misma. La *capacidad* de obrar así per-

433* La unión y la separación de las materias se producen según las mismas leyes que en los procesos químicos en la naturaleza exterior, se pueden expresar en las mismas fórmulas. Sin embargo, no se trata de un mero proceso químico, sino de un proceso vital; depende del estado general del ser viviente, cómo asimila los alimentos ingeridos.

434* Cuando se califica una obra de arte de “animada”, no es más que un modo simbólico de expresarse. La “idea” que “vive en ella” no vive realmente en ella, sino que le es “conferida”.

tenece a su esencia: está hecho de tal manera que pueda asimilar materias que le son extrañas y la actualización de esta facultad (el acto de esta *potencia*) es una manera de ser de su ser, que es vida, una *actividad de vida*. Así, el ser viviente ya está presupuesto como viviente real; y en primer lugar no es nutriéndose como lo llega a ser y recibe su *forma*, sino actúa fundándose en su forma propia. Sin embargo, las materias absorbidas adquieren en el curso de la nutrición una nueva formación real: llegan a ser algo diferente de lo que eran antes.

[251

9. *Elementos y materia prima. Ambivalencia del concepto aristotélico de materia*

Cuando se forma el agua con el hidrógeno y con el oxígeno, llega a la existencia una cosa nueva en lugar de aquellos elementos primarios. Según la concepción aristotélica debería haber un sustrato que recibe una nueva “naturaleza” o “forma”, mientras que pierde la antigua. Y si esto es el *último* sustrato, entonces no puede ser más que la buscada “materia prima” en el sentido propio de la palabra: algo indeterminado y, considerado en sí, no real.

De hecho, para Aristóteles la naturaleza es concebida como una construcción jerarquizada de formas y de materias: las cosas corporales conocidas empíricamente están compuestas de elementos (los cuerpos celestes son sacados del éter, los cuerpos terrestres se componen de fuego, agua, aire y tierra); los elementos representan el grado más bajo de la “materia formada”; lo que ha sido formado en esos elementos es la “materia prima”. Pero, en sí, la materia prima no posee jamás la existencia sin recibir una forma; y nunca ha tenido lugar un formarse como proceso temporal, por el que fueron formados en elementos. Si esto es así, ¿qué es lo que obliga a Aristóteles a admitir de manera general una estructura tan extraña y hacer la distinción entre forma y materia en las cosas naturales? Manifiestamente es la posibilidad del paso de una cosa a otra.

Aristóteles cree en la posibilidad de la transformación de un elemento en otro elemento y sólo puede explicarse por la presencia, en esos dos elementos, de un sustrato común que tiene la posibilidad de ser tal o cual elemento. Según esto el *significado de materia prima* es la *disposición de recibir* todas las formas de las cosas, la *posibilidad de llegar a ser todo*. Ahí se agota: en el hecho de ser el *grado preliminar de lo real* (δύναμις, potencia). Así, *potencia* y *materia* parecen

coincidir. Ya hemos encontrado este pensamiento [252] y hemos visto las dificultades suscitadas por tal concepción⁴³⁵. Todo ser es el ser de un ente. (En cuanto al ser primero, en el que el ser y el ente son una sola cosa, podemos aquí dejar de considerarlo ya que la contraposición de acto y de potencia tampoco es eliminada). Un "ser posible", sin un "algo" del que es el ser, no puede ser puesto para sí.

Nos hemos explicado claramente que toda realidad finita es al mismo tiempo real y posible; es decir, una parte de su naturaleza es efectivamente realizada, pero otra cosa espera la realización. Lo real es aquí fundamento de lo posible. ¿Se puede concebir algo posible sin tal fundamento de la realidad? El concepto aristotélico de materia admite ambos significados: Las materias que han sido ya formadas, pero que llevan en sí la posibilidad de otra formación, y lo que es completamente informe, lo que no es todavía real, sino solamente posible. Chocamos siempre con esta ambivalencia.

Aristóteles pensaba lograr conducir a la unidad estos dos significados llamando a la *ύλη* que había supuesto para explicar el devenir: un "ente que desde cierto punto de vista es un no-ente, o también un no-ente que desde cierto punto de vista es un ente"⁴³⁶.

De hecho, la primera y la segunda mitad de la definición designan cosas diferentes: el ente que desde cierto punto de vista no es, equivale a lo real susceptible de recibir otras determinaciones; el no-ente que desde cierto punto de vista es, equivale a lo que no es todavía real, sino solamente posible. El primero se nos presenta en toda la realidad natural, el segundo por el contrario suscita tan graves dificultades, que se comprende por qué Baeumker no quiso de ninguna manera tomarlo en consideración⁴³⁷.

Él lleva el concepto aristotélico a un [253] "realismo que va demasiado lejos": la posibilidad de un nuevo estado, fundado en una naturaleza real, la considera como una realidad propia⁴³⁸. ¿Pero es tan fácil terminar con el concepto de "materia prima"? ¿No nos remite a algo que se deja capturar intuitivamente?

435* Véase p. 783.

436* Véase BAEUMKER, op. cit., pp. 212 y ss., y según ARISTÓTELES, *Física* I, 8, 191 a, p. 583.

437* Véase su crítica del concepto aristotélico de la materia, op. cit., pp. 247 y ss.

438* Op. cit., p. 252.

10. *El concepto de materia según Aristóteles y Platón*

Es llamativo que *Aristóteles* y *Platón*, partiendo de caminos enteramente diferentes, hayan llegado los dos a lo que *Aristóteles* llama la ule (*Platón* no se sirve todavía de esta expresión). Para *Aristóteles* es el fundamento buscado para explicar el dato incontestable de experiencia del *devenir*. *Platón* parte del punto de vista de la *distancia* que existe entre las "ideas" y sus "imágenes", las cosas terrenas, a un tercer elemento que aclara esta distancia: una "nodriza" o una "receptora" de todo lo que deviene; ella es "una esencia invisible, informe, que recibe todo, que participa en cierta medida de lo inteligible de una manera muy difícil de entender..." Baeumker trató de demostrar con mucha agudeza que *Platón*, por esta "materia primaria" no designó otra cosa que el espacio vacío⁴³⁹, aquello *en lo que* los cuerpos se encuentran y no aquello *de lo que* están constituidos. No hizo diferencia entre los cuerpos matemáticos y los cuerpos físicos; por lo tanto tampoco entre el espacio y lo que llena el espacio. Si en el *Timeo* se habla además de la "materia primaria" de la "segundaria", "de una materia visible y corporal, independiente de Dios y por lo tanto eterna, que ya existía antes de la formación del mundo", de una materia no ordenada, en una masa que se encuentra en un movimiento [254] irregular, que es ordenada y regulada por solo Dios; así Baeumker (con Zeller) no reconoce el auténtico pensamiento de *Platón*, sino simplemente una "aceptación pasajera de la antigua concepción del caos". Se podría objetar que lo que *Platón* nos expone bajo la forma de un mito, podría ser, sin embargo, considerado como una cosa más seria; y que él, aunque fuera de la materia (que ha designado él mismo como el espacio) introduce todavía una materia segunda, es que no ha considerado la primera como suficiente para llenar la función reservada precisamente al "tercer" elemento, situado entre las ideas y las cosas sensibles, a saber: explicar su distancia.

Pero no se trata aquí de examinar el pro y el contra de las distintas concepciones posibles de *Platón*. El encuentro de espíritus tan diferentes como el de *Aristóteles* y *Platón* en la exigencia de algo que les parece indispensable para poder comprender la naturaleza sensible (o más bien el hecho de que *Aristóteles* se ha detenido en una concepción semejante a la de *Platón* a pesar de su visión del mundo completamente diferente) nos permite reconocer solamente como una mues-

439* Op. cit., pp. 184 y ss.

tra de que estos dos autores veían algo objetivo, aunque como lejano y oscuro, algo que conviene ahora profundizar más todavía.

11. *Tentativa de una clarificación objetiva: materia[formada], materia, masa pura.*

Si entendemos por ideas platónicas lo que hemos descrito como “esencias” o “quididades” o también como “formas puras”, y si ponemos bajo nuestra mirada el mundo de las cosas sensibles, el contraste surge inmediatamente: de un lado, se encuentra todo lo que escapa a todo devenir y a todo cambio, lo que es acabado en sí, independiente de todo lo que pasa en este mundo, y accesible sólo al espíritu; del otro lado, un mundo de cosas que “entran en la existencia” y se desarrollan, mientras que [255] actúan sobre otras y experimentan a su vez influjos; y se “afirman” en la lucha frente a otros, y, después de algunas “vicisitudes”, terminan, sin embargo, por desaparecer; además hay un mundo que cae bajo nuestros sentidos con una insistencia incontestable. Pero lo que acabamos de decir para caracterizar este mundo sensible vale igualmente para las formaciones en cuya configuración lo espiritual tiene ventaja sobre el elemento material y espacial⁴⁴⁰.

Sin embargo, en el contexto presente, en el que nos importa llegar al fondo del elemento material en cuanto tal, nos limitaremos a la “naturaleza exterior”⁴⁴¹. La expresión “naturaleza exterior” no significa lo que está “fuera de mí”, sino lo que en cuanto a su esencia está configurado al exterior”⁴⁴². Esto es todo lo material⁴⁴³.

Sin embargo, el hecho de estar configurado al exterior no significa que se trate de una cosa material. Una imagen real producida por el juego de un espejo correspondiente tiene también una configura-

440* Donde se oponen “espíritu” y “materia”, allí la materia debe entenderse como llenando un espacio. Más tarde se examinará la cuestión sobre si también en el interior de lo espiritual se puede hablar de una materia (capítulo VII, § 5, 6).

441* Las siguientes exposiciones vienen a unirse a la investigación de la “materialidad” en H. Conrad-Martius, “Realontologie” (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, t. VI, Halle, 1923, la paginación lateral es dada según la impresión especial).

442* Op. cit., p. 33.

443* En el sentido en que hemos empleado hasta aquí la palabra como traducción de la expresión aristotélica de οὐλή = materia. Pero dado que H. Conrad-Martius distingue todavía entre “materia” y “sustancia”, hablaremos allá donde presentemos sus exposiciones, también de materia.

ción al exterior, y además “real” y no simplemente “aparente”. Pero si al principio hemos tenido por una cosa auténtica y descubrimos enseguida la ilusión, “el asunto cambia”: lo que tomábamos por una cosa importuna y realizada en sí misma, se transforma en una cosa vacía e ilusoria.

Se trata de una cosa que no está fundamentada en sí misma, [256] sino que “necesita esencialmente [...] otra fuente de realidad”⁴⁴⁴. Existe *solamente hacia fuera, no en sí*, y “por tanto [...] *no desde sí mismo hacia el exterior...*” Por el contrario, lo que es material está y subsiste en una plenitud propia y así se manifiesta hacia el exterior. Se traduce en un fenómeno sensible, que es lo que se manifiesta en cuanto tal. Las meras unidades fenoménicas no tienen ningún “lugar propio”. Son provocados por algo que les es exterior y se desvanecen en el momento en que desaparecen estas condiciones externas de su existencia. Una cosa material no puede perder su existencia de una manera tan simple. Goza de una *seguridad sólida*, pero al mismo tiempo esa seguridad se acompaña de una *existencial inmovilidad y una fijeza*. Este carácter diferencia al elemento material no solamente del ser móvil o fugaz de la mera unidad fenoménica, sino también de las esencias, que no se manifiestan fugazmente en el mundo exterior; pero no a causa de condiciones externas, sino por propia fuerza; las esencias “pueden [...] cubrirse en modo vital en el envoltorio de esta existencia”⁴⁴⁵. La puesta material natural excluye la posibilidad “de incorporarse en esta existencia gracias a una fuerza sustancial propia y de poder de nuevo evadirse”. El cuerpo vivo material “ya no es una expresión originaria propia” de una libre fuerza que se sustantiviza”⁴⁴⁶.

Si ahora tratamos de comprender lo que es materialidad en cuanto tal, encontramos aquí en todo caso una *sujeción al espacio*, pero una sujeción al espacio [257] *sui generis*. La unidad fenoménica es también una configuración espacial, pero ella no *llena* el espacio, no brota de su *profundidad*. Todo lo que es material posee una profundidad escondida que, se manifiesta como superficie externa; pero por

444* Op, cit., p. 37.

445* Op, cit., p. 42.

446* Op, cit., p. 43. La palabra “cuerpo” vivo no sólo debe ser entendida aquí en el sentido estricto de cuerpo humano o animal; designa -en el sentido más general- la quiddidad llevada por un soporte real y realizada en él (en este sentido se puede también hablar de un cuerpo “espiritual”), en cuanto cuerpo vivo corpóreo, pero llenura o contenido sustancial en una figura espacial. (Véanse pp. 30s).

una serie de cortes apropiados, aflora siempre algo nuevo en la superficie, pero aun si se le practicara un número infinito de cortes, jamás podría aflorar en la superficie toda la profundidad, puesto que “por ninguno de estos cortes se puede alcanzar realmente la profundidad”⁴⁴⁷.

Porque la materia “llena el espacio en su continuidad no sólo superficialmente, sino *enteramente* y así realmente, y porque en este momento preciso consiste lo específico de su constitución de ser: por eso la materia está en cierto modo condicionada al espacio en cuanto tal y trasciende toda concepción concreta y meramente superficial”⁴⁴⁸.

El espacio es un “abismo”, una “profundidad absoluta y, por así decirlo abismo sin fondo”, un “sin fondo por excelencia, esto es, la inmensidad del vacío”, pero en esta inmensidad “es el fundamento [...] de todo lo que es exteriormente mensurable y de toda formación que se constituye en relaciones externas de medida”⁴⁴⁹.

La materia según su esencia es espacial; “cuando hay materia o elemento material entonces precisamente hay espacio. No hay necesidad de un espacio dado anteriormente”⁴⁵⁰. Pero,

“en cuanto dimensión del ser material, el espacio está de otro modo que en sí mismo: lleno de ser material, aparece como un recipiente apropiado; pero en sí está no solamente vacío de todo lo demás, sino también de sí mismo. El *material en cuanto tal llena enteramente el abismo*; aquí no lo anula, sino que penetra en él. Si todo lo real posee como plenitud, repercutido en él, si lo real es un todo encerrado en sí y consigo, [258] así es lo peculiar de las unidades materiales, el que éstas tengan que poner su esencia conclusa consigo mismo [...] en la forma de la absoluta transcendencia, la huida de sí mismo y el vacío”⁴⁵¹.

“El material es “lo insertado materialiter en el abismo y por lo tanto en lo ilimitado como tal, y lo llegado a ser una unidad material (inmanente en sí misma); una unidad que no está en ningún lugar de sí mismo en sí, sino simplemente fuera de sí por lo tanto, sin embargo, una unidad en y con este formal ser fuera de sí”.

447* Op. cit., p. 48.

448* Op. cit., p. 51.

449* Op. cit., p. 52.

450* Op. cit., p. 56.

451* Hay que señalar que las palabras “inmanencia” y “trascendencia” tienen aquí un sentido diferente del que tienen en Husserl. Lo que falta aquí es la relación con la conciencia. Es “inmanente” lo que se posee en sí mismo; es “trascendente” lo que existe “fuera de sí”.

El contenido deviene llenura en cuanto que llena el abismo. "No lo está con anterioridad [...] Uniéndose al abismo [...] surge la plenitud material, surge la materia, surge totalmente la sustancialidad espacialmente determinada"⁴⁵². Y así resulta el *espacio real*. "El abismo más el contenido que sustancialmente operado resulta espacio más materia"⁴⁵³. Lo material "reposa" sobre el fondo del abismo, mientras que la mera unidad fenoménica "flota", y es sostenido desde un punto trascendental. Pero junto a estos dos modos de ser espacial habíamos puesto un tercer modo en texto anterior; el de un ente que se mantiene en lo alto en vez de hundirse en el abismo.

Es posible concebir un *cuerpo vivo realizado en el espacio*, que es sostenido desde el interior, pero de tal suerte que se mantiene completamente "en suspenso". Tal cuerpo vivo está enteramente fundamentado en una *fuerza*: su dirección de ser va del interior al exterior. No puede agravarse interiormente y convertirse en un peso para sí mismo.

Se trata aquí de "una verdaderamente entidad material, es decir, de una plenitud de amplio espacio", pero "de una materialidad [259] inmaterial [...] que no recae en ninguna parte sobre sí misma y recae en el sin fondo del espacio"⁴⁵⁴. Su reposo es *reposo de la fuerza*, la de la materia proviene de la ausencia de la fuerza. La materia es "simplemente un rellenoamiento [...] Una infinidad y una inmensidad de pura acumulación, como ella [...] corresponde a la infinidad y a la inmensidad del vacío del abismo que debe ser llenado"⁴⁵⁵.

Aquí, la *dirección del ser* va desde el *exterior hacia el interior*. En lugar del soportar entra el agravar. Por el contrario, allí donde un ente es "soporte de sí mismo", es decir, donde "el propio ser actúa desde sí mismo en la presentación y en la aparición", nos encontramos en *presencia de una realidad viva*. La palabra "viva" no significa aquí una limitación a un campo determinado de realidad (el campo de los "seres vivos"), sino que caracteriza esta peculiaridad del configurarse desde el interior hacia el exterior. Los seres vivos materiales no poseen esta vitalidad en el sentido originario. El elemento material en cuanto tal sólo es un soporte formal, pero no un soporte material.

"No se eleva hasta la posesión de sí mismo [...] sino al contrario [...] está 'sepultado' en la simple plenitud de su ser [...] Desde del abis-

452* Op. cit., p. 60.

453* Op. cit., p. 61.

454* Op. cit., p. 63.

455* Op. cit., p. 64.

mo vacío y de la inmensurabilidad, viene a ser un todo autónomo y cerrado en sí mismo, en su plenitud sustancial, sin que haya un soporte que le dé una unidad, una unión y una cohesión que actúen desde el interior: he aquí la tarea del ser que debe ocupar y ocupa una simple posición natural⁴⁵⁶.

Lo sustancial-inmanente se forma dentro del espacio, pero sin recaer en el abismo. Al contrario, la sustancialización conduce al abismo, a la "inmanencia de la trascendencia absoluta" y, por consiguiente, a "lo impuesto externamente" [260] y a una "naturaleza exterior" en el sentido estricto⁴⁵⁷.

De las explicaciones dadas no hemos recavado ninguna respuesta clara a la pregunta concerniente a lo que objetivamente sea posible mostrar, cuestión que precisamente se proponía resolver la ὕλη aristotélica. Se han indicado diversas cosas que pueden ser consideradas: las palabras "materia [formada]" y "materia" están empleadas en un sentido diferente: la "materia [formada]" es una "plenitud sustancial, en extensión espacial"⁴⁵⁸; la "materia" como plenitud agravada y oscurecida, que se ahoga y en la que es eliminada de toda cualificación de libertad interior y exterior de cualificación⁴⁵⁹. Hay "materia-*quididades*" que tienden a realizarse plenamente en el espacio, pero no cualquier contenido es capaz de ello.

La configuración puede realizarse en el espacio de dos maneras: desde el interior al exterior, gracias a una fuerza propia que domina el espacio sin perderse en él, y de la manera particular a las cosas materiales que son "absorbidas" por el espacio y cuyo ser más propio podría quedar alcanzado si se le quisiera quitar su lugar en el espacio.

Las sustancias materiales se diferencian "según las relaciones estructurales que su plenitud sustancial despliega de tal o cual manera y le permite aparecer llenando el espacio. La manera como es la cohesión interna consigo mismo se expresa en estas relaciones de estructura"⁴⁶⁰.

Pero se presenta una extraña dificultad. Formaciones materiales articuladas diversamente (esto es, diferentes según su *materialidad*) encarnan *quididades* materiales diferentes. Pero lo que hace que estas

456* Op. cit., p. 67.

457* Op. cit., p. 69.

458* Op. cit., p. 71.

459* Op. cit., p. 72.

460* Op. cit., p. 73.

hechuras sean *materiales*, es decir, que a su plenitud [261] le sean propias aquella pesadez y opacidad, o “lo que llena sin límites el abismo”, la *masa pura*; esto en sí no puede recibir ninguna configuración diferente: “en cuanto simplemente conmesurado el abismo, la masa *es* lo que es, es decir, está enteramente unida al espacio y así excluye cualquier otro elemento del ámbito de su propio ser efectivo”⁴⁶¹. Lo que “está absolutamente fuera de sí mismo no puede estar ni más cerca o lejos, más firme o suelto respecto a sí mismo...”

E igualmente tampoco puede aparecer en la superficie en las llamadas “*cualidades secundarias*”. La masa pura es “totalmente oscura”, inerte y muda; ella es “esencialmente incalificable [...], este algo inerte, mudo, sórdido, que sólo en cuanto que no es nada, más precisamente masa, y con todo está tan opuesta a la nada como lo está solamente a algo”⁴⁶². Así, por una parte, una sustancia material sólo es posible cuando un contenido cualitativo se une al abismo. Por otra parte, la masa pura se opone a tal unión. ¿Hay un medio de escapar a esta dificultad?

12. Concepción atomística y dinámica

Hedwig Conrad-Martius ve una posibilidad de solución en el *atomismo*: la masa se divide en *corpúsculos* “que en cuanto corpúsculos son divisibles todavía hasta el infinito, pero representan, sin embargo, los últimos elementos constitutivos de la materia concreta y real”.

Esto sólo es posible cuando unas *fuerzas* “están presentes en los corpúsculos y los unen entre sí”. Fuerzas son “potencias para producir un efecto de una manera determinada. La masa no las posee [262] en sí misma, le vienen solamente *de fuera*: “en cuanto tales, la dominan...” Así *desde fuera* es capaz de la cualificación que no puede recibir desde dentro. Así se pierde, por otra parte, el “contenido cualitativamente determinante (la quiddidad-material, que precisamente en cuanto tal debe llegar a la sustancialización) de la forma material de la sustancialización”. “Aquí no es posible una plenitud viva corporal; lo cualitativamente determinante puede ser un cualificante sólo vitalmente en una plenitud que está *abierta* a todas las potencias y a todas las posibilidades de configuración, permeable y en suspenso”. “A la masa sólo le queda la posibilidad de dejarse dirigir por potencias

461* Op. cit., p. 76.

462* Op. cit., p. 80.

fijas". En el lugar de una "cualificación viva, y que sigue actuando desde dentro", se halla "algo que es dado del exterior de una vez por todas"⁴⁶³. En este terreno de fijación exterior, sólo puede "aparecer todo el esplendor de cualificaciones posibles", pero sólo "a manera de penumbra y de insinuación"⁴⁶⁴.

El atomismo ha sido presentado como *una* solución posible: explica cómo, a pesar de la característica presentada de la masa pura, puede constituirse un mundo material de formas múltiples. Pero, como ya lo hemos dicho y repetido, es posible concebir un mundo completamente diferente en lo que concierne a su material: en ausencia de toda inercia de la masa, totalmente sostenido y dirigido por fuerzas vivas; "... eso es solamente lo que es (es decir, una plenitud sustancial que, sin embargo, no es una masa) *en cuanto* por lo tanto dominado"⁴⁶⁵. En esta solución dinámica no es necesario pensar en "meras fuerzas" de tal manera que la materia como tal fuera indispensable. En los dos casos, se trata de la materia como una plenitud extendida en el espacio. A la masa están ligadas *potencias fijas* (las fuerzas físicas).

[263] "Por otra parte, las fuerzas *libres* [...] son únicamente lo que ellas son en y con la plenitud en la que actúan [...] Aquí no hay separación posible: la materia *es* la acción siempre actual *potencias en cuanto* tales y las *potencias* son el ser interior de la materia, que es precisamente puesta por fuerza: materia y fuerza no hacen más que uno".

La materia que reposa en una dinámica libre e interior "corresponde al ser propio y a la esencia de lo que es y debe ser una naturaleza y una puesta de naturaleza" o, mejor dicho, "en cuanto materia que está fundada sobre la masa pura y las *potencias* puestas en ella desde el exterior"⁴⁶⁶.

Pero el mundo de nuestra experiencia en su estado presente no nos da esta impresión. Se trata de dos concepciones fundamentales completamente diferentes de la "naturaleza exterior". No se puede concebir el paso de una a otra por la vía de un simple desarrollo natural, sino por un "salto", por un cambio o un vuelta desde el fondo.

463* Op. cit., p. 81.

464* Op. cit., p. 82.

465* Op. cit., p. 83.

466* Op. cit., p. 84. Nos atendremos a esta unidad de la fuerza y de la materia, que aquí es defendida, pero no en la concepción de la materia como "rendimiento" o efecto de la fuerza. (Véanse pp. 837s).

En una concepción dinámica, se puede concebir una multitud de materias heterogéneas sin un fundamento común. En la estructura atomística “a la naturaleza exterior le correspondería inevitablemente en el fondo un elemento inerte”⁴⁶⁷. Así nos parece que en la “masa pura” hay algo que correspondería a la $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ de Aristóteles, en cuanto que se entiende por eso el fundamento de toda naturaleza exterior: lo que hemos designado por “materia prima”. Pero si se le mira desde más cerca, se descubren, sin embargo, diferencias importantes. Aristóteles exige una materia prima que, *en sí* sería capaz de llegar a ser todo, mientras que la masa pura en sí misma no tiene la posibilidad de configurarse.

Y la $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ es para Aristóteles [264] el fundamento indispensable de todo devenir, mientras que aquí ha sido considerado como posible un devenir de un género completamente diferente. Lo oneroso de la masa no representa en absoluto el estado originario de la naturaleza exterior. Lo que es originario, es decir, lo que es propiamente “natural”, es la unidad interior de fuerza y materia, la acción libre de la fuerza en el configurarse de la materia en el espacio. La separación de fuerza y de materia, la “salida” de la materia de esta unidad, por la que llega a ser primero una masa pura, es una trastorno de la disposición original del ser. La masa pura, por lo tanto, no es pensable como una materia prima, eterna y no sujeta al devenir; ni tampoco puede ser concebida imperecedero. Pues, aunque también la naturaleza exterior, en su efectivo estado presente es una masa onerosa, sin embargo, este estado no sería inmutable. Puede ser “liberada” de este estado, es decir, ser elevada al estado originario.

“La masa pura en sí no es liberable; pero la materia es liberable del sujetamiento a la masa pura, que por sí misma dejaría de *ser*, donde y siempre que la disposición libre y dinámica pudiera ganar espacio”⁴⁶⁸.

En ningún caso la materia existe sin fuerza. En una disposición dinámica la materia es actuada por la fuerza y dominada *interiormen-te* por ella; en una disposición atomística la masa está sometida a fuerzas que la impactan desde fuera, pero cuando está separada de estas fuerzas, su existencia ya no es concebible. No se puede equiparar tampoco con el “caos”, o con la “materia segunda” de Platón. Es imposible concebir un estado inicial del mundo en el que la “masa pura”,

467* Op. cit., p. 87.

468* Op. cit., p. 88.

enteramente informe, llenara el espacio. La masa tiene necesidad, para existir, de un punto de apoyo, que no puede darse ella misma; está sostenida por las fuerzas que la dominan [265] y la configuran. Es una parte constitutiva de la naturaleza exterior, que está caracterizada precisamente, por esta parte, como “caído” de su estado originario. ¿Tiene sentido designarla solamente como “posible”? Por ella misma ella ni es real ni posible. Ella es real en el interior de la estructura general de la naturaleza exterior, cuyo ser real recibe por ella la propiedad de lo que está cargado de masa, de lo “oscurecido” o de lo “caído”.

13. *La materia en la estructura del mundo exterior. Graduaciones de materias y de las formaciones*

En la investigación sobre lo que puede significar la “materia” ya hemos hecho alusión a algunos términos que tienen necesidad todavía de una explicación más detallada. Lo que significa “fuerza”, “sustancia”, “soporte”, es lo que debemos examinar más particularmente. Pero ante todo es necesario poner en claro el papel que tiene la materia en la estructura de la naturaleza exterior. Con este objeto, conviene tener en cuenta los diversos sentidos de “materia” que ya se han distinguido: el sentido fundamental de lo que llena el espacio en cuanto tal y del sustrato de toda información; enseguida, la distinción según el modo de llenar el espacio y según los grados de formación.

La masa pura es lo que llena sin límites el espacio y lo que ha recibido forma, que nunca es real por sí solo. La irrealidad y la incapacidad de existir por sí mismo las comparte con la materia prima aristotélica. Todas las materias reales han recibido forma. La manera de ser formadas y su modo de llenar el espacio están esencialmente ligados. Las hechuras elementales “materiales”, que están cargadas de una masa, no sólo *llenan* el espacio, sino que también están *ligadas* al espacio; y están configuradas desde el exterior hacia el interior. Puras unidades fenoménicas [266] (cuya materia es la luz) son llamados al espacio por algo que se encuentra fuera de ellas, sin por sí mismo ocuparlo ni mantenerlo.

“Vivas” hechuras elementales están colocadas en el espacio desde el interior. Aristóteles sólo ha tenido en cuenta la naturaleza material. En el interior de ésta última, distingue lo “inanimado” y lo que es “vivo”, pero no distingue las dos disposiciones fundamentales posibles del ser material. En la naturaleza material las materias simples,

los elementos, constituyen el grado más bajo de existencia real. Son *formados* en la medida que cada uno posee su particularidad determinada, diferente a la de los otros. Son *materia* en un doble sentido: llena el espacio y puede contribuir a producir otra cosa: los cuerpos mezclados, por ejemplo, los minerales⁴⁶⁹.

Están colocados en un grado superior de "recepción de forma" en cuanto que su particularidad presupone la de los elementos, pero que, por otra parte, es nueva y propia. Sin embargo, a su vez también son "materia" y además susceptibles de recibir una doble formación: son en primer lugar para lo que sirven, para constituir los cuerpos de los *seres vivos*. Son además aquello sobre lo que el crear humano actúa.

En los dos casos, la hechura que se genera posee una *configuración espacial* que le pertenece, cerrada en sí misma y dispuesta según leyes determinadas. Esto lo distingue de los elementos inferiores (en cuanto se trata de materias "sólidas"), que sin duda se presentan también en "partes" y, en cuanto tales, poseen una delimitación espacial determinada, pero tal delimitación obedece sobre todo a condiciones externas, es decir, que no nace enteramente de su propia ley estructural⁴⁷⁰.

Si se emplea el término "forma" a propósito de grados inferiores para designar su manera de ser, es porque la forma espacial particular inherente a este grado pertenece [267] de una manera tan esencial a la forma que se tiene la costumbre de describir sólo como forma. Dado el fuerte "sensibilidad respecto a forma" de los griegos y la alta consideración de lo formado, delimitado y ordenado según alguna ley, frente a lo desprovisto de forma, límites y medidas (para ello lo totalmente formado y ordenado es lo perfecto, y lo no formado e ilimitado es lo imperfecto; en el primer caso entra el cosmos, en el segundo caso, el caos); esta común característica esencial de la hechura espacial peculiar debía ya diferenciar netamente las hechuras naturales y las artísticas de los grados inferiores y, al mismo tiempo, acercarlos.

Son por lo que existen los grados inferiores; estos son su "finalidad". Dada la precisa determinación del fin del universo (en sentido de Aristóteles) éste "por lo que..." es aplicable también a la obra de arte. El espíritu humano está en disposición de formar obras, y así

469* No debemos todavía considerar aquí la diferencia entre "mezclas" y "combinaciones".

470* Más tardese hablará todavía de esto, del hecho de que una delimitación espacial particular pertenece también ya a la particularidad puramente material (véase p. 823).

debe haber una materia susceptible de ser formada por el espíritu y las manos del hombre. En el crear y por el crear consigue el espíritu humano, y al mismo tiempo la obra, llegar a su plena realidad⁴⁷¹. Igualmente, las materias inanimadas son determinadas para servir a la configuración de cuerpos vivientes y ellas reciben esta “formación” –según la concepción aristotélica– en la aparición de los seres vivos y enseguida ya en el momento de su crecimiento, de su evolución y de su reproducción por medio de los procesos de la nutrición y de la generación. Aquí, la “formación” es la realización de una doble posibilidad: la “ductibilidad” de la materia y la “fuerza formadora” de los seres vivos. Conviene señalar, a propósito del primer surgimiento del ser vivo como el de las materias que les sirven de fundamento, que la “formación” en cuanto proceso no puede ser establecido por nosotros. No vemos sólo más que el “ser formado” en el [268] sentido de una determinación particular. Al contrario, el trabajo de una producción humana y el desarrollo de un ser vivo son procesos de formación que podemos captar. Así se comprende que abunden ejemplos en este campo cuando se trata de dar cuenta de la relación entre la forma y la materia.

Es evidente que para Aristóteles se trata de diferentes procesos: en lo que concierne al devenir natural, aquello *a partir de lo cual* se hace lo que existe (la materia) es algo natural real (οὐσία, sustancia), al igual que lo *que* llega a ser (el nuevo ser viviente) y aquello *por lo que* llega a ser (el ser viviente generador). Al contrario, en la producción artística, aquello por lo cual aparece la obra de arte no es algo natural real, sino el “proyecto” “en el alma” del artista, y también lo que surge, la “obra”, no es una naturaleza en el mismo sentido que en un ser viviente, es decir, no es una οὐσία en el sentido de un real existente independiente⁴⁷².

Si aquello *por lo cual* la obra llega a ser no se encuentra en la obra misma, esto significa que la *materia* no posee en sí el fundamento de ser del movimiento que conduce al objetivo, como en el caso del desarrollo de los seres vivos. Se trata ciertamente diferencias profundas. Con todo, se comprende que Aristóteles considere la formación natural y la artística como dos procesos muy cercanos. Aquello *a partir de lo cual* el deviniendo deviene, en los dos casos es algo real-natural; pero no es una realidad perfecta, puesto que lleva en sí las posibilida-

471* Véase p. 828.

472* Véase ARISTÓTELES, *Met.*, Z 7, 1032 a/b, pp. 989-990. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 298-301].

des de una formación ulterior: son materias determinadas que pueden y deben servir a la configuración de seres vivos, y materias determinadas que son aptas y "llamadas" a ser trazadas como obras de arte. Y, según la concepción de Aristóteles, llevan en sí *como* posibles estas configuraciones "posibles".

En los seres vivos plenamente desarrollados y en las obras de arte perfectas, la formación parece haber encontrado [269] una cierta conclusión. Ciertamente, no se puede afirmar que no podía servir ya de una "materia" para una formación ulterior: subsisten todavía posibilidades para una transformación y configuración en hechuras de grado superior.

Pero tal investigación nos haría sobrepasar el cuadro de la "naturaleza exterior", como ya ha sucedido al hablar de las obras de arte. Y de momento se trata solamente de comprender la naturaleza material y espacial en cuanto tal. Hemos considerado materia como algo que llena el espacio y como lo que es adecuado para ser formado en figuras espaciales cerradas en sí mismas. En los dos casos, todavía son necesarias explicaciones complementarias que nos harán comprender cómo estas dos características de la esencia están ligadas íntimamente.

14. *Los modos fundamentales de la ocupación del espacio*

Las materias se diferencian entre sí según la manera particular como ocupan el espacio. En lo que concierne a la estructura del mundo material, los *tres modos fundamentales de ocupación del espacio*, que la ciencia de la naturaleza designa como "estados de agregación" son de importancia esencial: el estado *sólido*, el estado *líquido* y el estado *gaseoso*. La constitución de un "cuerpo vivo", esto es, de algo en sí reunido de una forma espacial cerrada en sí misma y una delimitación constante hacia fuera no es posible más que con materias sólidas. En relación con éstas, el elemento gaseoso forma el contraste más notable. Aquí la pesadez de la masa aparece como eliminada: "el elemento gaseoso "no es ya lo que podría ser concentrado consigo mismo, fijo en sí y delimitado como totalidad", sino "siendo él mismo simplemente fugaz". Sin embargo, esa "nada" aparente es algo que, aunque [270] ligero e desapercibido, se infiltra en todo, participa de todo como jugando, y envuelve todo. A la constitución del cuerpo vivo se contraponen la constitución de la "esfera": "[...] el 'cuerpo vivo' como un todo reunido y fijado en sí mismo [...], la esfera como

fugaz y lo que se entrega con toda libertad y 'desinterés' a todas las demás cosas [...], de un lado el uno mismo conservado y asegurado, por otro el ser desprendido de sí en libre emanar"⁴⁷³.

Si la fugacidad aparece como una carencia, sin embargo hace posibles por otra parte la ligereza, la libertad, la apertura que hace falta en los cuerpos sólidos. Las materias cargadas de una masa no pueden poseer ambas cosas; por el contrario, en las hechuras materiales que en la ausencia del peso de su masa se forman desde el interior, es posible la plenitud corporal junto con una libertad flotante.

El líquido "no participa de la fuerza de fijación, que se conserva a sí mismo, ni de la volatilización que se da de sí mismo: persiste en sí, pero sin fijarse en sí mismo ni poder ser fijable"⁴⁷⁴. No es susceptible de forma, pero no se opone como el estado gaseoso, a una limitación exterior; sino, "está muy propiamente determinado a ser recibido en un recipiente", y tiene necesidad "de tal recinto [...] para no deslizarse irresistiblemente *de sí mismo* hacia lo profundo". En la caída no se conserva (como el elemento sólido), sino "está dominado por el poder de la profundidad no sólo en cuanto un todo sino totalmente de un extremo al otro..."⁴⁷⁵.

No sólo cae, sino que *se evade de sí mismo*. Es "lo que cae totalmente", y en cuanto tal no es formable. Pero esta "caída continuada de sí mismo", este *fluir* supone, sin embargo, una plenitud que se conserva continuamente. [271] Gracias a su contenido conservado, a su falta de resistencia no fija, el estado líquido "se constituye en una materia apropiada para un modo de puestas fluyentes"⁴⁷⁶ y en un soporte de la vida.

Hemos escrito los tres estados de agregados como modos fundamentales de ocupar el espacio, por los que se diferencian a las materias una de la otra. Sin duda, cada materia puede, en condiciones apropiadas, pasar de uno de los tres estados al otro; pero a cada uno le es más *natural* el uno o el otro; y el paso de un estado al otro tiene algo artificial en sí. El agua es la materialización más pura del líquido en cuanto tal, es la "fluidez en sí".

Los tres modos de ocupar el espacio que se acaban de describir caracterizan esencialmente las diferentes figuras fundamentales del

473* H. CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, p. 90

474* Op. cit., p. 97.

475* Op. cit., p. 98.

476* Op. cit., p. 106.

ser material⁴⁷⁷. La masa en cuanto tal no puede recibirlos. En una concepción atomística, es posible una imitación exterior de las esencias puras, en que sin embargo todos experimentan una deformación: "autodesprendimiento" del elemento gaseoso no se realiza más que a expensas de la volatilización, lo vivo del elemento líquido llega a ser una inerte caducidad; la autodeterminación del elemento sólido hacia la rigidez y a la impenetrabilidad. A estas tres configuraciones fundamentales corresponden tres disposiciones atomísticas diferentes: la "comunista" (principio: *cada uno para todos*); la "anarquista" (*todos contra todos*); la "atomística" en el sentido estricto (*cada uno para sí*).

"Sólo cuando los elementos atomísticos unidos de manera fija se encuentran en una comunidad 'comunista' puede constituirse un cuerpo sólido sobre un *fundamento atomístico*; sólo donde se contraponen bajo la general recíproca repulsión a cada unión y coligación [272] puede aparecer el fenómeno de la modificación gaseosa y por lo tanto de su exteriorización material. Y finalmente vemos realizada en el estado líquido la indiferencia absoluta especialmente de la posición atomística realizada en el líquido: aquí, la única posibilidad de la caída perpetua de un elemento a partir de otro en la más pequeña acción que llega del exterior puede cristalizarlo atomística y exteriormente, lo que resultaba como la esencia pura de lo que es líquido (de la evasión de sí)⁴⁷⁸.

Cada materia *posee* una de las tres formas fundamentales, ya sea la que corresponde por naturaleza, o bien aquella que adquiere en condiciones correspondientes. Cada *elemento* está ya caracterizado y distinguido de otros elementos por el hecho de que tal o cual forma fundamental le es propio, así como una de esas cualidades posibles: dureza o maleabilidad, mayor o menor fluidez, etc.

15. *Elementos y combinaciones*

Los elementos representan una diversidad originaria de la configuración material. Cuando se llevan a cabo *mezclas y combinaciones* vienen a la existencia otras configuraciones materiales particulares.

477* Todavía se hablará de esto, cómo las formas fundamentales y áreas del ser real (vivo, anímico y espiritual) se representan simbólicamente en las figuras fundamentales.

478* Op. cit., p. 112.

¿Es esencial para la comprensión de lo material en cuanto tal que sea posible una unión de materias originariamente existentes para formar una nueva? De hecho, la transformación de materias unas en otras ha sido presentada como un principio de base para la admisión de una materia originaria, de una "materia prima"⁴⁷⁹.

No hemos podido admitir la materia prima en el sentido estricto que le da Aristóteles. Hemos encontrado en la "masa pura" algo que, bajo algunos puntos de vista, se le parece; [273] pero las materias cargadas de masa y ordenadas atomísticamente no son las únicas posibles. También debemos preguntarnos si se puede concebir y cómo se puede concebir una mezcla y una combinación de materias según un fundamento atomístico y dinámico. Hablamos de *mezcla* cuando materias diferentes entran en un conjunto sin renunciar por esta razón a su particularidad material. Las partes de una de las materias se mezclan con las partes de la otra en un todo espacial, cuyo aspecto exterior y acción dependen de la particularidad de la mezcla, y de la coexistencia y la coacción de las materias constitutivas, fundamentadas en ella. Por consiguiente, no hay aquí dificultad particular.

Algo diferente es cuando se trata de combinaciones, que surgen como algo nuevo a partir de los elementos. El agua es algo por completo diferente del oxígeno y del hidrógeno. No llegaríamos a suponer la existencia de estas "partes" que la componen, si no pudiéramos observar cómo se constituye ella a partir de estos elementos y cómo se puede enseguida "descomponer" en ellos. Los "componentes" no son aquí partes materiales espacialmente diferenciadas y delimitadas como en las materias mezcladas (por ejemplo, en los minerales o en las soluciones químicas). El agua no es en parte hidrógeno, y en parte oxígeno, sino totalmente agua. Y, en cuanto que ésta existe, se comporta enteramente de una manera correspondiente a su peculiaridad y no a la de sus "componentes". Hablar también de componentes aquí no es del todo adecuado.

Mientras se mantiene la combinación los elementos no están presentes, aunque hayan estado presentes antes y puedan de nuevo "aparecer" más tarde. En todos estos casos, "a partir de una algo" resulta "otra cosa", y esto es lo que llamamos "transformación" (cambio sustancial) en contraposición al mero cambio (= cambio accidental), en el que sólo cambia la índole de la cosa, pero la cosa misma permanece.

479* Véase MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, pp. 602, 610, 614.

¿Qué nos fuerza a admitir, aun en los casos de cambio algo “permanente”, [274] que “serviría de fundamento” al cambio y que sería susceptible de recibir esta “forma” o aquella otra? El cambio no se produce al azar, sino de acuerdo con leyes determinadas. Una cosa cualquiera no nace a partir de otra cualquiera, sino que elementos determinados dan, en condiciones determinadas, combinaciones determinadas: los elementos tienen entre sí “relaciones de afinidad” más o menos cercanas, y correspondientemente se desprenden de ciertas combinaciones para constituir otras. Por último, son necesarias determinadas relaciones de medida de los elementos para las combinaciones; las fórmulas químicas son la expresión matemática de estas relaciones. La ciencia de la naturaleza considera estas fórmulas como leyes de estructura que traducen la relación de medida de las partes del todo.

En la perspectiva atomística, todas las materias deben ser consideradas como partes de *una* sola masa que llena el espacio, que están repartidas y tenidas juntas solo por las fuerzas dominantes de manera diversa, por eso llenan el espacio de maneras diferentes, y se comportan de manera diferente en relación con los ataques externos. También se puede pensar que las últimas partes constitutivas de una materia se separan unas de otras, y que otras partes enteramente diferentes se unen a ella para dar un todo material nuevo. Según tal concepción, el proceso de la “combinación” es muy cercano al de la mezcla. Los átomos construyen una molécula, como cantidad perceptible con los sentidos de materias forman materias compuestas, ciertamente según leyes más rigurosas. Otra cuestión queda todavía sin respuesta: ¿cómo se deben concebir las “fuerzas” ordenadoras?

En la concepción dinámica tenemos una diversidad originaria de materias sin fundamento común: cada materia es, por así decirlo, formada a partir de una raíz propia. ¿En esta suposición es concebible algo así como una “combinación”? Me parece que precisamente aquí se puede hablar de ello en un sentido “vivo” e “interior”: [275] cuando una cosa se configura en el espacio por acción de una fuerza interna propia, cuando una llenura material, a la que y con la que se configura no es un algo rígido y fundamental que une, entonces es posible una transformación viva, así como una acción unitaria libre de diferentes fuerzas para producir un todo material nuevo. Pero, aquí también brota la cuestión urgente sobre el sentido de estas fuerzas.

En las dos concepciones se encuentra justificado lo que creemos percibir en nuestra experiencia natural: que la combinación se hace verdaderamente “a partir” de los elementos: cuando en el lugar de los

elementos “aparece” la combinación, los elementos entonces no se “han convertido en nada” y la materia nueva “no ha nacido de nada”, sino que se produjo una *transformación*. ¿Qué es eso que la transformación ha hecho? ¿Qué es lo que ha pasado de lo que antes era a lo que ahora es? Santo Tomás dice que las “formas” de los elementos no son del todo reales (actu) y no se encuentran esencialmente (secundum essentiam) en la combinación, pero que tampoco han desaparecido completamente, sino que son conservados según la *fuerza* (virtute), “en cuanto los accidentes propios (accidentia propria) de los elementos permanecen según algún modo, y en ellos permanece la virtud de los elementos”⁴⁸⁰. ¿Qué significan aquí los términos “forma” y “fuerza”? ¿Qué ayuda pueden aportarnos para comprender el ser material?

16. *Formación como determinación peculiar de la materia y como configuración de una “hechura”*

Se ha insistido constantemente sobre este punto: todas las materias reales han recibido una forma. Pero hemos puesto bajo el término “formación” diferentes significados: 1) [276] La peculiaridad de la estructura interna que diferencia una materia de otra. 2) La configuración de la materia que hace de ella una hechura unitaria, en sí conclusa. ¿Estas dos condiciones están interiormente ligadas? ¿Una conduce directamente a la otra? ¿La misma “forma” está en el origen de las dos? Las diversas formas fundamentales de lo material en cuanto tal nos hacían suponer que no todas las materias, en virtud de su propiedad, son capaces de estructurar hechuras conclusas.

Las materias sólidas se prestan por sí mismas a la unión en una forma espacial limitada; pero las materias líquidas y las gaseosas pueden llegar a este resultado sólo por una limitación que les viene del exterior o bajo el dominio de una fuerza superior. Con todo, debemos recordar que las materias líquidas y gaseosas pueden condensarse en cuerpos sólidos. Y, en cuanto esto se produce, la delimitación llevará desde entonces la marca de su particularidad material. Así, cada materia lleva en sí la capacidad de adquirir una configuración hasta llegar a ser una hechura espacial delimitada, pero no ha sido concedido a cada material el llegar a él “naturalmente”. De una manera general, he aquí lo que se puede decir: cada “hechura” es la obra de diversas “fuerzas” que actúan en él ya del exterior, ya del interior, y la propie-

⁴⁸⁰* TOMÁS DE AQUINO, *De anima*, a.9 ad 10. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (1)* Madrid, 2001, p. 518].

dad material eficiente, que actúa desde dentro, participa de diversas materias en una proporción diferente. Esto indica una diversidad de lo que ha recibido el nombre de “forma”, o que da a la “materia” (como llenura espacial) particularidad y configuración.

17. *La estructura formal de la cosa. (“Forma” en el sentido de la “ontología formal”)*

Una “materia formada” en el sentido de una hechura, que llena el espacio y que posee una particularidad interior determinada [277] y una figura exterior, es lo que Aristóteles llamaba *πρώτη οὐσία* y lo que nosotros designamos habitualmente como una *cosa*. Hemos tratado de explicar claramente lo que se debe entender por “materia”, y estamos en camino de una explicación más profunda del sentido de la palabra “forma”.

Pero antes nos proponemos trazar un cuadro general en el que entra todo lo que lleva el nombre de “cosa”, la estructura “formal” de la cosa, en un sentido completamente diferente del empleado hasta aquí. Ya hemos dicho que para cada ente finito, conviene distinguir *lo* que es y aquello de *lo que* él es y de su *ser*⁴⁸¹. Partiendo de lo que él es, decimos *lo que* es él y *que* es. Llamamos a esto el “objeto” y empleamos esta palabra ya en un sentido amplio, ya en un sentido estricto. En el sentido amplio, significa *algo* en general, es decir, todo lo que puede ser conocido y de lo que se puede afirmar algo, en una palabra, el ente en general, ya sea real o no real, autónomo o dependiente. En el sentido de lo que se puede pensar y de aquello de lo cual se puede afirmar una cosa, aun la “nada” es también un “objeto”.

En el sentido estricto el objeto es lo que es por sí mismo, lo que es *autónomo e independiente*. Que se lo tome en el sentido amplio o en un sentido más estrecho y en el más estricto, el “objeto” puede llamarse siempre una “forma”. Pero la palabra “forma” no tiene un sentido totalmente distinto a lo que indica la *μορφή* aristotélica: la “forma esencial”. Con mayor razón no tiene nada que ver con la forma en el sentido de figura espacial, de la que hemos visto que esta última está estrechamente ligada a la forma esencial en la hechuras “formadas” en el sentido usual de la palabra. Cada figura espacial tiene determinada peculiaridad, su índole peculiar y, en este sentido, es algo llenado con contenido [278] (= “materiales” en contraposición a lo material o sustancial). Naturalmente también las formas esenciales

481* Véase el capítulo III, § 3.

son algo lleno de un contenido o mejor: son la “plenitud” misma, puesto que es por ellas como los objetos llegan a ser algo determinado, particular, y lleno en cuanto a su contenido.

Pero las formas de las que hablamos ahora son algo enteramente vacío que tiene necesidad de ser llenado con un contenido. Por eso, para evitar toda confusión, preferimos llamarlas “formas vacías”. Este empleo de la palabra “forma” y “formal” nos ha sido transmitido por la “lógica formal”; se trata, además, *del* concepto de forma que se usa en la filosofía moderna.

En la lógica formal nos encontramos (abstracción hecha de los ejemplos) con tales formas vacías: con las formas de hechuras mentales. La ausencia de contenido de estas formas es evidente por el hecho de que se puede expresar con la ayuda de signos generales.

“La rosa roja” es un juicio, “A es b” es la forma correspondiente del juicio. “Concepto”, “juicio”, “razonamiento” son las formas lógicas generales. Se acostumbra a designar el objeto, en el sentido más amplio del término, algo del que se puede afirmar algo como “objeto lógico”. Pero, estrictamente hablando, no entra en la lógica, sino es lo que es supuesto por todos los “objetos lógicos” (es decir por todos los productos de pensamiento que conciernen a la lógica). Lo que pertenece al ser particular de los objetos de pensamiento, es que son un “ente de segunda mano”, es decir, que están relacionados con un ente más originario: éste es precisamente el ente que llamamos objeto, que está “presupuesto” para la lógica.

Por medio de “conceptos”, un *objeto* es “concebido”; por medio de juicios, un conocido *estado de cosas* se afirma (o, para expresarlo de otro modo, se dice una cosa del objeto concebido); por medio de “razonamientos” un juicio es deducido de otro, es decir, que un estado de cosas viene afirmado conforme al fundamento de otro [279] y, por consiguiente, se establece *una relación de estados de cosas*: objetos, estados de cosas, relaciones de estados de cosas constituyen el “ente originario”, al que se relacionan las hechuras de pensamiento —los conceptos, los juicios, los razonamientos— y según los cuales son “configurados”⁴⁸².

482* Conviene señalar que en la lógica las formaciones o hechuras de pensamiento son constituidas ellas mismas “objetos” del pensar: en efecto, se trata de producir aquí el concepto del concepto, del juicio, del razonamiento; de hacer juicios sobre el concepto, el juicio y el razonamiento y de deducir los consecuencias respecto a estas formaciones. La lógica se “crea” por lo tanto en cierto sentido sus propios objetos, pero fundándose en objetos más originarios que ella no puede crear.

El hecho de que son imitados o copiados según el ser más originario nos hace suponer que este ente debe tener una estructura correspondiente a la suya: es decir, que conviene también distinguir en ellos la forma vacía y el contenido. A las formas de las hechuras de pensamiento (= formas lógicas) deben corresponder unas *formas del ente* (= formas ontológicas)⁴⁸³.

“Objeto”, “estado de cosas”, “relación de estados de cosas” constituyen tales formas de ser, esto es, “objeto” en el sentido amplio y en el sentido estricto. En el sentido más amplio objeto es ya un “ente en general”; por consiguiente la forma más universal de este ámbito por el que es trazado el marco de una “ontología”, de una doctrina del ente. Los estados de cosas y las relaciones de estados de cosas son también objetos en este sentido general. En el sentido estricto “objeto” es una forma determinada del ente que se diferencia de “estados de cosas” y de la “relación de estados de cosas”. Los objetos, en este sentido estricto del ente, son fundamentales para todo otro ente. *Lo que es un objeto, cómo es él y qué es él*, por lo tanto en qué relación se halla con otros objetos o [280] o en qué relación que puede entrar, todo esto se explica en los estados de cosas. Los estados de cosas son, hechuras articuladas peculiarmente y el “hecho de existir”, que es una manera de ser propia a ellos, presupone el ser de objetos articulado de otra manera⁴⁸⁴.

Objeto en el sentido amplio puede ser algo completamente simple (por ejemplo, una esencia simple como “rojez”). Por el contrario, objeto en el sentido estricto es un ente de una articulada estructura comparable en cierta medida a la estructura de una casa o al esqueleto de un ser viviente (si se quiere representar por imágenes sensibles lo que no es posible captar con los sentidos). Conviene distinguir aquí *lo que es el objeto* (en el orden jerárquico de los géneros y de las especies) y *cómo es él*, y estas “determinaciones” se insertan en el todo según un orden fijo: en esto consiste la articulación de la estructura. Las categorías aristotélicas en su doble sentido como modos de expresión y modos de ser nos dan un ejemplo de formas lógicas y de formas ontológicas en su relación recíproca.

483* Puesto que lo lo pensado mismo tiene un ser particular – “ser de segunda mano” – la “formación de mensamiento” es ella misma una “forma del ente”. La lógica y la ontología formal tienen entre sí multitud de relaciones.

484* Acerca del concepto del estado de cosas, véase A. REINACH, *Zur Theorie des negativen Urteils* (A. Reinachs Gesammelte Schriften, Halle, 1921, pp. 56 y ss.; apareció primero en *Lipps-Festschrift*, Leipzig, 1911).

En cuanto formas ontológicas describen la estructura del objeto (en el sentido estricto), se extienden mucho más allá, y presentan al mismo tiempo las formas de su inserción en un “mundo” de los objetos. οὐσία (= el ente en el sentido de excelencia) se debe considerar para designar el nombre del objeto (en el sentido estricto): el objeto es excelente, en cuanto que sus “determinaciones” están solamente “en él” y tienen ser de ellas como “participación” en su ser, que las hechuras de grado más elevado (como “estados de cosas”) se remiten a él como a su fundamento existencial.

[281] 18. *La cosa como sustrato (ὑποκείμενον) y soporte (ὑπόστασις). Forma - contenido. Universal - particular (género - especie)*

Es necesario ahora preguntarse si al objeto le corresponde por sus “determinaciones” el significado de “sustrato” (ὑποκείμενον, sujeto) o de un soporte (ὑπόστασις, sustancia). Aristóteles designó ya como ὑποκείμενον aquello de lo que se puede expresar otra cosa, mientras que él mismo no es expresado por ninguna otra cosa⁴⁸⁵. Esto concierne al objeto en la medida en que es presupuesto para las hechuras lógicas, y concretamente al objeto en el sentido estricto (pues, objeto en el sentido amplio comporta muchos significados —es decir, se puede afirmar algo de él— pero puede por su parte ser predicado de otra cosa y entonces no es un objeto en el sentido estricto). Pero queremos detenernos en el campo de lo que no puede todavía captarse lógicamente; así, para Aristóteles el significado de ὑποκείμενον abraza diversas cosas: la *cosa singular*, por ejemplo, un ser vivo que sirve de sustrato a sus propiedades, la *materia* que sirve de sustrato de su forma perfecta de ser ἐντελέχεια⁴⁸⁶. De la cosa particular podemos decir sin más que corresponde al concepto del “objeto”: siempre ha sido reconocida como οὐσία y hemos reconocido ahora también el “objeto” como a οὐσία. ¿Pero qué sentido tiene decir que la cosa sirve de sustrato a sus propiedades?

485* *Met. Z* 3, 1028 b, 36ss., (anteriormente en p 750). [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 284].

486* La “materia” no se puede considerar como “objeto” más que cuando se trata de “materia formada” y por tanto de una cosa; la materia absolutamente informe no sólo no será un objeto en el sentido estricto, sino ni tan siquiera un objeto en el sentido amplio de un determinado algo.

Una cosa puede “tomar” o “perder” índoles: cuando la hoja verde se “colorea [282] de rojo”, pierde el color verde y toma el color rojo. La cosa se transforma, pero permanece la misma. El color no se transforma, sino que se convierte en otro color: el verde no se convierte en rojo, sino que la cosa se ha convertido en roja *en lugar de* verde: cambia de color. Permanece siempre una cosa coloreada, pero primero de color verde, luego de color rojo.

Las cosas, que tienen color, no pueden perder su color (lo que a veces se llama *ausencia de color* no es más que una especie determinada de color). Entonces el color rojo en cuanto tal es una *propiedad duradera*⁴⁸⁷. Sin embargo, el color debe ser siempre un color determinado y la determinación puede cambiar. Preferimos llamar “*índole*” a la determinación de color cambiante para diferenciarla de la cualidad duradera. Según esto, la estructura de la cosa está ordenada por capas de modo peculiar. El tener propiedades pertenece a su “armazón”, a lo que en ella es fijo e inmutable.

Pero cada una de sus índoles no pertenece a su consistencia *fija*. Lo que es consistencia firme puede ser considerado como “fundamento” o “soporte” de todo lo que cambia, de lo que se inserta en ella en un lugar previsto de antemano. A las cosas corporales naturales (que nosotros designamos habitualmente por el nombre “cosa”) corresponde que tengan hechura, volumen, peso y —lo que es fundamental para las mencionadas propiedades— una manera de ser material determinada. La cosa no está firme inmutablemente con respecto a sus propiedades, puede cambiar su volumen, su figura, pero debe tener cada vez una figura determinada, etc. Igualmente la cosa coloreada debe ser una cosa de un color determinado. El color está [283] determinado en cuanto azul o rojo, y así la cosa es una cosa de un color determinado.

La cosa no puede ser una cosa coloreada más que cuando posee un color determinado. Color es únicamente un color en cuanto está determinado. “Color” es, según el sentido, algo determinado, pero con ello está puesto un lugar vacío que necesita ser llenado. Esta llenura no puede ser cualquiera; lo que el color en cuanto tal indica lo que puede dar de contenido al lugar vacío: no puede ser llenad más que por especies de color (hasta la última determinación) y por nada más. Una cosa determinada por su contenido, que contiene un lugar vacío

487* Fuera de las “así llamadas” hay también *auténtica incoloridad*: la del agua, la del vidrio, etc. Parece, pues, que hay cosas incoloras y que el color no es inseparable de la estructura de la cosa en cuanto tal. No tenemos la intención de examinar aquí esta cuestión.

y primeramente por su llenura alcanza la determinación completa necesaria para el ser real, es lo que llamamos el *género*, lo que puede llenar su lugar vacío, las *diferencias de especies* correspondientes. Lo determinado por las diferencias son las especies del género.

Las diversas especies de un género tienen algo común respecto al contenido – esto es la determinación según el género -. Géneros diferentes no tienen nada de común desde el punto de vista del contenido⁴⁸⁸. Pero pueden tener todavía una forma común (es decir, una “forma vacía”). Así, “color” y “figura” son llenuras diferentes de la forma vacía “cualidad cósmica”. Hemos designado las categorías como “formas del ente”. Lo son en el sentido de la “forma vacía”. Cuando Aristóteles las llama también “géneros” esto no es, rigurosamente hablando, del todo exacto; sólo son formas vacías de géneros.

Para la relación del género y de la diferencia específica no corresponden exactamente ni los términos “sustrato” y “accidente” ni los de “soporte” y “soportado”. Pero tampoco “forma” y “contenido” corresponden del todo. Únicamente el “lugar vacío” en el género es [284] llenado por el contenido. La relación del género con la especie es la propia de lo *universal* a lo *particular* y la diferencia es lo que particulariza. Esta relación no se deja reducir a la de forma y contenido, sino que se cruza con ello: hay formas vacías de una mayor o menor generalidad, igualmente hay contenidos de una mayor o menor generalidad; en cada grado de generalidad es necesario distinguir la forma y el contenido. Los géneros son los objetos más universales (en el sentido amplio del término) que tienen todavía un contenido. Puesto que tienen un “lugar vacío”, no son objetos enteramente determinados desde el punto de vista del contenido, sino que poseen en sí algo de la forma vacía. Las especies son menos universales y menos “formales” (en el sentido de forma vacía). A esta cosa enteramente determinada desde el punto de vista del contenido podemos llamarla el “sustrato” de los cambios que se producen en ella y de las índoles que nuevamente se le “añaden”. Sustrato y accidentes (la cosa y sus índoles “accidentales” se hallan en igual grado de particularidad y de la llenura de contenido.

Pero también se puede hablar de “sustrato” en otro sentido que es importante precisamente en nuestro contexto. Hemos dicho que la característica material “fundamental” es para la hechura el volumen y el peso de la cosa. Es fundamental también para lo que se llama “cualidades segundas”: aquello, a través del cual se ofrece y manifiesta su

488* Véase la determinación aristotélica del género, IV, § 2, 7.

particularidad: algo articulado así *como* una materia debe precisamente en esta manera cerrarse en sí y cerrarse hacia fuera, y debe su comportamiento ser así y no de otra manera, y así “caer bajo lo sentidos”. Por consiguiente, no es la cosa en cuanto todo sustrato para algo que es añadido, sino que es algo de lo que ella es o como ella es, es decir, lo que es en cuanto “materia”, es sustrato para [285] todo lo demás que es. Y por esto nos parece comprensible que Aristóteles haya llamado a la sustancia *ὑποκείμενον*. Conviene señalar que es la sustancia en cuanto peculiarmente determinada la que desempeña este papel de fundamento. Pero cuando la materia está cargada del peso de una masa, la “masa pura” no es lo que “fundamenta” las determinaciones, sino lo que les está “subyacente” y “es su fundamento”.

Con estas últimas consideraciones hemos pasado del punto de vista formal al punto de vista del contenido. Pero lo dicho puede expresarse de una manera puramente formal: dentro de lo que constituye la cosa hay algo que es fundamental para todo lo demás que pertenece a su estructura. Si la forma de la cosa puede encontrar una realización en otro campo que en el del ser material, así será necesario que en lugar de la manera de ser material y espacial otra cosa llene la forma vacía del “fundamento”.

Entre la forma vacía y lo que le da su llenura existen relaciones determinadas, como claramente lo hemos visto a propósito de la relación entre género y especie. Esto parece evidente si nos preguntamos ahora cómo se comportan la “materia” y la “cosa”, la una frente a la otra. Aquí por materia entendemos una llenura espacial de una especie determinada, por cosa una *πρώτη οὐσία* en el sentido aristotélico, es decir, un real independiente. Un real autónomo es algo autosuficiente y que actúa por su naturaleza propia. Es claro que la masa pura no puede ser una cosa, puesto que considerada en sí misma no “está” ni “actúa” ni posee una “naturaleza”. A cada materia determinada le pertenece un actuar que le es propio, pero es evidente que no toda materia es susceptible de constituir algo autónomo. A la autonomía [286] corresponde una concentración en sí misma respecto a una hechura delimitada y definida. Los líquidos y los gases no están capacitados para ello, tienen necesidad de un “recipiente” sólido o de una fuerza dominante para adquirir una hechura determinada y una delimitación. Sólo las materias sólidas pueden por sí mismas construir algo que corresponda a la forma de una cosa. El elemento líquido y el elemento gaseoso no pueden formar por sí mismos una cosa, pero sí contribuir a la configuración de una cosa: por “cosa” comprendemos

entonces un todo en el que una ley unitaria de configuración domina la diversidad de la materia constitutiva; no se trata de una “cantidad” de gas o de líquido contenido sólo exteriormente por un recipiente, sino de un “organismo”.

Acabamos de establecer en qué sentido puede la cosa llamarse “sustrato”. ¿El “soporte” es sólo otro término para indicar lo mismo o designa algo nuevo? Cuando llamamos a la cosa el “soporte” de su color, queremos decir que el color cósmico –como todas las otras propiedades cósmicas– es algo no autónomo que debe ser soportado por lo que es autónomo. Sin embargo, con esto no se dice que el soporte, sin lo que “soporta”, sea autónomo; las cualidades esenciales no vienen a “añadirse” a una cosa ya “realizada”, sino que la constituyen. Sin embargo, el color tampoco está en la cosa como el contenido en su forma. “Cosa” es una forma con relación a tal cosa determinada, y el “color” es una determinación del contenido de algo que corresponde a la estructura de la cosa: una llenura de la forma vacía “propiedad”. El color se llena o se completa por su determinación específica para llegar a tal color determinado, y toda la forma de cosa se llena y se determina en tal cosa determinada por medio de la determinación de su quid [287] y de su cómo ya esbozados en ella. Las propiedades determinadas se comportan con la cosa determinada –pero también las formas de las propiedades en relación con la forma de la cosa–, como la parte con el todo: esto es, como el carácter estructurante respecto a un todo esencial que contiene en sí una diversidad de caracteres y no como “fragmentos” aislados o arrancados en relación a un todo muy parecido en sí (homogéneo, continuo), por ejemplo, las “partes” del espacio, del tiempo o de un cuerpo. Ya que la cosa no puede existir sin esas partes constitutivas, por esta razón no la llamaremos “sustrato”. Por el contrario, ella es fundamento – así como para las índoles no esenciales –, para los cambios que puede sufrir (no se debe contar entre los cambios el cambio de lugar; el cambio de una cosa significa siempre una variación de su consistencia de propiedades o un cambio en sus propiedades), es también sustrato para todo “suceso” que puede venirle o que le puede dar impulso.

Podemos ahora fijar las expresiones correspondientes a estas diversas relaciones. Llamamos *sustrato* (ὑποκείμενον, *subjectum*) a la cosa particular enteramente determinada en relación con las propiedades que puede “recibir” y “perder” y con todos los sucesos en los que puede participar (además le pertenece también la “adquisición” y la “pérdida” de las propiedades). En los sucesos en el mundo de las

cosas hay que incluir la combinación y la separación de los *elementos*, así como la formación de “materias” para hechuras superiores. Materias en este sentido podemos considerar por lo tanto como *ὑποκείμενον*; además, la naturaleza material como el sustrato para la constitución de una cosa y determinante sus cualidades.

Llamamos *soporte* (*ὑπόστασις*, sustancia subsistente) al todo independiente con relación a sus partes constitutivas. Esto es [288], propiamente hablando, de nuevo la cosa singular (y no algo que sobra si se eliminara todo el “quid” y el “cómo” de la cosa). Pero se puede también aplicar este nombre a la “forma vacía” del todo autónomo en cuanto tal en relación a sus formas parciales. Puesto que el contenido pertenece a las partes constitutivas, sin las cuales el todo no puede existir, el todo lleno de contenido es el “soporte” del “contenido” (todo el “quid” y el “cómo”), igual que la forma del todo es soporte de la “forma del contenido”: tan paradójico como esto nos pueda parecer, pertenece a la estructura formal de la cosa el tener un contenido⁴⁸⁹. La cosa singular es así a la vez “sustrato” y “soporte”, pero desde puntos de vista diferentes.

En definitiva, llamamos “forma” (= forma vacía) al “armazón” de la cosa entera (y a las partes del armazón) en relación a lo que le da un contenido y lo determina para hacer de ella *esta* cosa singular. La forma de cosa corresponde a la forma “objeto” (en sentido estricto). Pero conviene también preguntarse si estas dos cosas coinciden absolutamente o si la “cosa” no es ya una característica de la forma del objeto, al lado de la cual son posibles otras particularizaciones. Esta cuestión es importante para la elaboración de una doctrina del ser. Pero para resolver las dificultades que se nos presentan ahora, es necesario examinar todavía otros puntos.

19. *Materia, forma esencial y formas accidentales*

Lo que entra en la forma de la cosa como su contenido es una materia formada, es decir, algo que llena el espacio según una determinada peculiaridad de llenura de espacio, de una concentración según figura en un todo unitario [289], de la aparición sensible que le da un carácter de exterioridad. Lo que es un algo así caracterizado, a esto llamamos “forma de esencia”: esta forma es –a diferencia de la “forma vacía”– lo

489* De las investigaciones acerca de la forma esencial resultará otro significado del “soporte” (véase IV, § 4, 5).

que da precisamente contenido, pero un contenido para el que la inserción de esta forma vacía es esencial. Estas dos formas están estrechamente ligadas: no se debe pensar en un recipiente vacío que pueda ser llenado por no importa qué contenido. De la materia que ya ha sido formada en un ser cósmico hemos dicho que puede ser "sustrato" de los cambios o "materia" de una transformación o de una nueva formación: "materia" tomada en el sentido acostumbrado de Aristóteles, que designa lo que lleva en sí la posibilidad de recibir nuevas formas. Puede aquí tratarse de "formas accidentales", de un cambio en las propiedades: la cosa llega a ser *otra* diferente de la que era antes; una de sus cualidades "se transforma", la forma vacía correspondiente se llena de otra determinación de contenido. Una posibilidad, que estaba realizada, se vuelve de nuevo una mera posibilidad, y una que no estaba realizada hasta ahora, se realiza. Sucede así cuando la hoja verde se pinta de color rojo, cuando el bloque rocoso cambia su forma bajo la acción de las intemperies. La cosa que cambia con estas circunstancias permanece la misma (cambio accidental). En fin, la "transformación" puede llegar a tal punto que la cosa llega a ser "otra". En cuanto la formación de materias naturales en obras de arte, se puede dudar si se trata de un "cambio" o de una "transformación". La cera con la cual se ha formado un ídolo —en cuanto mera cosa natural— es la misma de antes después de haber sido trabajada, solamente ha cambiado de figura. Pero si se considera la obra de arte como tal, la cosa con su sentido espiritual —en cuanto ídolo— surge algo nuevo. El pedazo de cera ha sido [290] cambiado en un ídolo. La transformación es todavía más radical cuando un nuevo ser vivo sale de la simiente. En este caso no se produce solamente un cambio de algunas cualidades, un cambio de la índole, sino que desde el momento en que se establece el "desarrollo", en el que comienzan las actividades vitales, parece que otra forma esencial se hace presente desde ese momento. Surge un ser vivo de algo que no era antes un ser vivo (pero que tenía solamente en sí la "posibilidad" de llegar a serlo). En este caso en que según toda apariencia la esencia ha llegado a ser otra, ¿se puede todavía hablar de algo que sigue siendo el "mismo" del "mismo objeto" que posee primero tal esencia y enseguida otra? En lo que concierne a la cera que ha sido transformada en ídolo, uno se siente inclinado a hablar del "mismo" antes y después de la formación, puesto que la "materia" permanece la misma. Por eso se puede también dudar de hablar en este caso de una auténtica "transformación". Pero en lo que concierne al nacimiento de seres vivos, tampoco la materia sigue siendo la misma: el grano de trigo tiene que "morir" para que pueda brotar un nuevo tallo cargado de frutos; la materia debe cambiar para

recibir la vida. "De" algo se ha hecho algo diferente. Lo que era antes, ya no es como lo que era antes; pero no ha sido reducido a la nada, sino tiene en ese aquello, "a lo que" ha llegado a ser, un nuevo ser, un ser "en una nueva forma". Las mismas expresiones que hemos encontrado al hablar de la combinación de los elementos para dar nuevas materias se nos imponen a nosotros: se trata aquí evidentemente de un proceso situado en un nivel más elevado. La semilla no se convierte en nada, y la planta no proviene de nada, sino que se desarrolla a partir de la semilla y se va configurando con la ayuda de las materias nutritivas que recibe. Es un proceso lento cuyo desarrollo se puede observar, por lo menos en la mayor parte. La propiedad e índole de la semilla, así como la [291] materia nutritiva, son determinantes para la propiedad e índole de la planta. Pero la forma esencial parece ser otra⁴⁹⁰.

De esto resultan dos consecuencias: 1) Podemos decir: la misma cosa que antes era una semilla, ahora es una planta. 2) Parece que aquí sí existe un sustrato que permanece cuando la nueva forma ha sido recibida. ¿Es este elemento "que queda" de la materia el que es primero una cosa y después la otra?

Si en el proceso de germinación y de nutrición se producen una descomposición y una transformación de materias, sin embargo, las materias, a partir de las cuales se constituyen los seres vivos, son tomadas de la naturaleza inanimada. No todas las materias, sino algunas determinadas son susceptibles de "llegar a ser animadas". Entre los seres vivos las plantas tienen una función que les es particular, la de transformar las materias "inorgánicas" en materias "orgánicas", es decir, en tales que pueden servir para la constitución de cuerpos vivos. Esta transformación y la "animación" deben ser distinguidas la una de la otra. Así, la "vida" no llega a añadirse a la forma esencial, que es propia a la materia inanimada, sino que la "forma viva" (la forma del ser vivo y ciertamente de un ser vivo de una determinada peculiaridad) entra en el lugar de la que existía antes de la "animación"⁴⁹¹. El ser viviente recién surgido es lo que es por su [292] forma esencial,

490* Esta concepción del nacimiento del ser vivo no coincide ya con la concepción aristotélica, según la cual la simiente o el semen lleva en sí la forma dinámica de configuración del nuevo ser vivo (*De generatione animalium*, II 4). Volveremos más tarde sobre esta diferencia (véase p. 856).

491* Esta interpretación corresponde a la concepción de santo Tomás acerca de la unidad de la forma esencial, que tantas veces y tan decididamente defendió (por ejemplo, *De anima*, a.9 corp). Pero la doctrina de santo Tomás sobre la forma-materia será examinada cuando la confrontación con Aristóteles nos lleve a una conclusión clara (véase p. 852).

aunque también presenta cierta afinidad con las materias que han sido necesarias para su surgimiento. La misma "materia" animada es, a pesar del "parentesco", diferente de la materia inanimada de la cual ha sido configurada. Aquí conviene distinguir las materias nutritivas, que son recibidas e "informadas" en la hechura que se desarrolla, y la simiente de la cual proviene la capacidad de recibir y de la que toma la forma. Esta simiente —todavía independientemente de las materias que reciben desde que comienza a germinar— posee ciertamente una materia de la cual es configurada: una materia de una peculiaridad material determinada. Pero su forma es más que una propiedad material, ya que de ella depende en qué hechura es configurada con la ayuda de materias recibidas en el momento en que la vida comienza a manifestarse. Y aquí se suscita la pregunta siguiente: ¿la forma "adormecida" en la simiente "cobra vida" o una "forma viva" toma el lugar de una forma "muerta"? La respuesta es imposible antes de haber examinado más de cerca el concepto de forma. De todas maneras se produce un cambio esencial: lo *que* es este objeto no es ya lo mismo de antes⁴⁹². Pero *esto*, cuya esencia se ha transformado —el "objeto"— sigue siendo el mismo. Es la misma cosa que fue primero una semilla y que ahora es una planta. Además su *ser* no ha sido interrumpido, sino lo que ha cambiado es su *modo* de ser. La *vida* es peculiar, diferente del modo de ser de la materia inanimada o del modo de ser con capacidad de vida. (Si el ser desapareciera completamente y comenzara un nuevo ser, entonces el objeto no sería ya el mismo⁴⁹³).

Lo que sigue siendo "lo mismo" [293] es la forma vacía del objeto, es decir, no la forma general del objeto, sino la del objeto particular (del individuo). Pero ya que la forma vacía no puede existir sin contenido y que el contenido no es nada que le "viene" del exterior, tal permanencia del ser en el cambio de esencia no es posible más que si algo del contenido se conserva: si o una forma esencial permanente sirve de fundamento a los componentes esenciales sometidos al cambio, o bien si bajo el dominio de la nueva forma esencial permanece algo del contenido anterior⁴⁹⁴.

492* Ya se trató antes de la posibilidad de un cambio esencial (véase el capítulo III, § 4).

493* En caso particular para nuestro conocimiento podría ser indistinguible si se da un cambio esencial o si un objeto ha sido "reducido a la nada" y ha surgido otro. El que algo que se convierta en tan poco como nada, así como de nada surja algo, esto sólo vale prescindiendo de Dios. Sobre si Dios hace uso del poder de aniquilar es una cuestión teológica que no examinaremos aquí.

494* Véanse pp. 857s.

20. *Materia y cosa, materia y espíritu*

Resumamos una vez más lo que se ha destacado de las investigaciones precedentes sobre la relación de *cosa y materia*⁴⁹⁵. “Cosa” es algo real cerrado en sí mismo e independiente: una πρώτη οὐσία en el sentido aristotélico; un “objeto” en el sentido más estricto del término, es decir, un “algo” que lleva en sí su propia esencia y que con esta esencia no depende de nadie: una “sustancia subsistente”. En cuanto tal, no es necesariamente una cosa espacial ni material. Hay también sustancias *espirituales*. Aristóteles, para poner en claro lo que significa exactamente la palabra οὐσία, se atuvo principalmente al área de las cosas materiales; pero, para él como para nosotros, es evidente que todas las cosas finitas se remiten a un ente primero, una πρώτη οὐσία que [294] es puro espíritu; además, Aristóteles reconoce la existencia de espíritus finitos (motores de los astros y almas humanas) que para él valen como οὐσία. En contraposición al elemento material, el espiritual es lo no espacial, invisible, inasible. Mientras la cosa material se inserta en el espacio de tal manera que cada porción de espacio coincide enteramente con una parte de la cosa, en ningún punto está *totalmente*, sino con todo lo que es, y en esta extensión es como ofreciéndose a nuestros sentidos, sin embargo *ser espiritual* es un *ser en sí mismo*. Lo espiritual posee una “interioridad” en un sentido completamente extraño al espacial material. Cuando “sale de sí” —lo cual sucede de diversas maneras: como una orientación hacia los “objetos” (lo que Husserl llama “intencionalidad” de la vida del espíritu), como una apertura puramente espiritual hacia espíritus extraños y una introducción en ellos, comprendiéndolos y compartiendo con ellos pero también como un estructurarse en el espacio (por consecuencia de la estructura del cuerpo vivo y de las estructuras configurantes de materias extrañas)—, sin embargo no por eso permanece menos en sí mismo. A partir de este centro interno el ser espiritual se configura y encierra todo lo que él es y todo lo que él asimila unificándolo, en una asimilación sólo posible para el ser espiritual. Lo que significa aquí la configuración y la delimitación, donde no se puede hablar de llenu-
ra espacial, de hechura ni de límite, debe ser necesariamente el objeto de investigaciones profundas. Ahora no daremos más que una primera muestra para captar más claramente su modo de ser en contraposición con lo material. Así, lo *material* designa un género dentro

495 Véase p. 839.

de lo real-cósico. Hemos entendido por material lo que “llena el espacio” en cuanto tal y hemos visto que no toda materia es susceptible de tomar la forma de una cosa. Pertenece sólo a las materias sólidas el unirse en ellas mismas y constituir exteriormente una figura [295] con los contornos netamente delimitados. El elemento líquido y el elemento gaseoso no llegan por sí mismos a tal unión; las materias sólidas mismas no obedecen en su configuración de cosa únicamente a su propia ley interna. El comportamiento de la cosa material “hacia el exterior” está relacionado con el modo particular material, es decir, con la peculiaridad de la llenura del espacio: la mayor o menor movilidad en el espacio, la manera del movimiento y también la figura espacial. La configuración espacial que delimita es la que unifica y deja conclusa la mera cosa material. Sin embargo, lo más frecuente es que no encontremos una “hechura” configurada puramente desde el interior, sino sólo un “fragmento de materia”, que “sin más” puede dividirse en dos o más fragmentos (y según la peculiaridad de la materia, desgarrada o fragmentada de otra manera). No se da a sí mismo la figura espacial exterior, sino que está enteramente determinada por sus “sucesos” exteriores. No puede caprichosamente recibir cualquier figura, sino su peculiaridad material determina su índole exterior: materias diferentes presentan diferente exterior según se rompen o se cortan, etc.⁴⁹⁶. Pero el aspecto de la naturaleza “inanimada”, está determinado por la acción recíproca de muchas materias. Las cantidades de agua que llegan a ser productos netamente delimitados —arroyos, ríos, lagos— gracias a las riberas que los rodean. A su vez, el lecho del río y sus riberas se forman bajo la acción de la presión de las corrientes. El viento y la lluvia modelan los contornos de las rocas. Pero cada hechura hace y padece las acciones, según lo que es en sí mismo. La naturaleza entera es la obra de fuerzas formadoras o de formas de fuerzas [296] de configuración. Así volvemos a lo que era evidente desde hace tiempo: no podemos obtener una comprensión suficiente de lo que son hechuras materiales hasta no haber esclarecido el significado de “forma” y de “fuerza”. Por eso volveremos a las investigaciones sobre la “materia formada” a partir del concepto de forma.

496* El antiguo atomismo atribuyó a los átomos una figura espacial determinada. Si uno se atiene a dicha concepción, puede pensar que la figura de las “más pequeñas partículas” podría ser determinante para la configuración “en grande”.

§ 4. RESUMEN DE LA DISCUSIÓN SOBRE EL CONCEPTO DE FORMA

Se ha tratado en varias ocasiones el concepto aristotélico de forma, y en el curso de nuestras investigaciones respecto al tema hemos hablado también en diversas conexiones y en múltiples sentidos sobre la forma⁴⁹⁷. Es necesario ahora dar una explicación resumida sobre lo que entendemos por “forma” y de la relación de este concepto con el concepto aristotélico de forma.

1. De nuevo sobre el concepto aristotélico de forma

Se puede primero eliminar el concepto de “forma vacía”. Cuando Aristóteles habla de la contraposición entre forma y materia, siempre tiene a la vista la “forma esencial”. Conocemos los dos campos de los cuales tiene costumbre tomar sus ejemplos: la obra creadora humana que da una forma a una materia ya existente, y el origen y la transformación de hechuras naturales. Pero ya que las hechuras naturales y la obra humana no son οὐσίαι en el mismo sentido (es decir, en el sentido de un ente independiente y subsistente), así la forma que hace de la cosa lo que es, no tendrá, en los dos casos, el mismo significado. También será imposible [297] aportar claridad a la vez en los dos campos y haremos bien en detenernos sólo en las formas naturales. La hechura natural tiene su forma en sí, está, en cuanto lo que es, determinado desde el interior. Sin embargo, debemos hacer todavía algunas distinciones. Aristóteles investiga, como lo hemos dicho más arriba⁴⁹⁸, la forma en el área del devenir. En lo que concierne a lo que es ya *devenido*, la forma es identificado con *esencia*, τὸ τί ἦν εἶναι. Así, pues, el ser-hombre de este hombre sería su forma que le es inherente (y es llamada una vez μορφή y otra vez εἶδος). Pero en lo que concierne a lo que *llega a ser*, la forma *por la cual* llega a ser, no es, según la concepción aristotélica, una forma que *le* es inherente, sino es la forma del ser generador. (Vimos la posibilidad de una separación entre τὸ τί ἦν εἶναι y μορφή en Aristóteles, en el sentido de que en el primer caso el ser-hombre es designado como tal, —en cuanto universalmente concebible—, en el segundo el ser-hombre de tal o cual hombre, que en cada caso es diferente⁴⁹⁹. A esto se suma que en las

497* Véase IV. § 3, 2, 3, 5, 18, 20.

498* Véase IV, § 3, 3.

499* Véanse pp. 744s, 771.

hechuras compuestas de forma y materia también la esencia revela esta síntesis)⁵⁰⁰.

En lo que concierne al surgimiento de los seres vivos, es claro que una forma es llevada a la existencia por otra: Aristóteles dice que la forma del ser generador constituye la simiente a partir de materias en excedente: pero que la simiente contiene en sí la forma del nuevo ser⁵⁰¹. Sin embargo, en otro contexto se dice que la materia no es engendrada, ni la forma, sino que es el compuesto de ambas⁵⁰². Pero si a este propósito se pensaba en la obra creadora humana —en efecto, lo que es creado no es el bronce ni la esfera, sino la bola de bronce— estas consideraciones pueden aplicarse también a los [298] casos que hemos tratado ahora. Lo que llega a ser es el hombre nuevo, al que pertenece el ser-hombre general. Tiene un sentido el decir que el ser hombre no deviene.

Pero por otra parte todo hombre tiene *su* ser-hombre, que es diferente del de los demás y que no existe antes que él mismo exista. Si en estos dos casos se debe hablar de “forma” y si las dos proposiciones no han de ser contradictorias, entonces evidentemente el sentido es diferente aquí y allí.

La simiente es el ser vivo sólo “según la posibilidad”. Sólo en el ser viviente plenamente desarrollado *se encuentra* realizado lo que debe llegar a ser; antes no se trataba más que de una *finalidad* no alcanzada, y la finalidad también es llamada *forma* por Aristóteles. (Por otra parte se encuentra en este lugar εἶδος y no μορφή).⁵⁰³ Según el principio de que “el acto tiene prioridad respecto de la potencia”⁵⁰⁴, podría suponerse que lo formado plenamente debería estar al principio (el acto = ἐνέργεια de la potencia = δύναμις). Pero dado que las palabras “antes” y “después” tienen en Aristóteles diferentes significados, debemos examinar de modo más profundo el pensamiento de Aristóteles sobre esta cuestión. Por posibilidad o por capacidad (δύναμις, potencia), Aristóteles no entiende aquí sólo

“la potencia que ha sido definida como principio capaz de producir el cambio en otro, o [en ello mismo, pero] en tanto que otro, sino,

500* Véase p. 852.

501* ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 4.

502* ARISTÓTELES, *Met.*, Z 8, 1033 b. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 304].

503* *Met.*, H 4, 1044 a, 36f. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 354].

504* *Met.*, H 8, 1049 b, 5. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 381].

en general, a todo principio capaz de producir el movimiento o capaz de producir el reposo. Y, ciertamente, la naturaleza (φύσις) pertenece al mismo género que la potencia: es, en efecto, un principio capaz de producir el movimiento, pero no en otro, sino en lo mismo en tanto que lo mismo. Pues bien, el acto (ἐνέργεια) es anterior a toda potencia de este tipo en cuanto a la noción y en cuanto a la entidad (καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ). En cuanto al tiempo, por lo demás, lo es en cierto sentido, y en cierto sentido, no”⁵⁰⁵.

[299] Es fácil demostrar que conceptualmente lo real es anterior; la facultad de ver no se deja determinar más que por la vista, es decir, por la actividad en la que se realiza. Pero según el tiempo, lo real es anterior en el sentido de que en el individuo que se desarrolla, la posibilidad precede a la realidad, es decir, la semilla precede a la planta desarrollada. Pero a este posible precede igualmente un real: una planta de la misma de la que procede la semilla. Siempre el “movimiento” supone un “motor”. Pero el “motor” es siempre un real.

¿Cómo explicar ahora que según la οὐσία lo real precede a lo posible? Para el ser particular lo que es anterior según el tiempo es la simiente, lo que es posterior según el tiempo es la planta desarrollada. Pero la simiente es lo que debe llegar a ser esta planta, es bajo esta relación lo perfecto frente a lo imperfecto. (Es por esto que presentamos a τῇ οὐσίᾳ con la expresión “en el orden jerárquico del ente”, correspondiendo a la significación universal de οὐσία: ente que posee la preeminencia del ser).

Además, lo que está enteramente configurado tiene, en relación con la simiente, el significado de *finalidad*. Pues “todo lo que se genera progresa hacia un principio (ἀρχή), es decir, hacia un fin (aquello para lo cual de la generación es el fin), y el acto (ἐνέργεια) es fin, y la potencia (δύναμις) se considera tal en función de él”⁵⁰⁶: el hombre tiene la capacidad de ver para ver, la capacidad de pensar para pensar. Así también es la materia según posibilidad (δυνάμει, potencialmente), puesto que puede llegar a la forma (ἐλθοι ἄν εἰς τὸ εἶδος); pero cuando posee una realidad acabada perfecta (ἐνέργεια, actual), entonces está en la forma (ἐν τῷ εἶδει [300] ἐστὶ⁵⁰⁷)⁵⁰⁸. Así, pues, “la actuación (ἔργον) es, en efecto, el fin, y el acto (ἐνέρ-

505* *Met.*, H 8, 1049 b, 6-12. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 381].

506* *Met.*, H 8, 1050 a, 7-10. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 383].

507* Encontramos aquí en Aristóteles la expresión “ser en la forma” que encontramos ya para caracterizar lo que significa “esencia”. (Véase p. 761).

508* Op. cit., 1050 a, 15s. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 383].

γεια) es la actuación, y por ello la palabra 'acto' se relaciona con 'actuación', y tiende a la plena realización (ἐντελέχεια)⁵⁰⁹.

El sentido de este pasaje importante se precisa por las consideraciones que siguen inmediatamente:

[...] el resultado final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), mientras que en algunos casos se produce algo distinto (así, por la acción del arte de construir se produce una casa, aparte de la acción misma de construir), no es menos cierto que el acto es fin en el primer caso, y más fin que la potencia en el segundo caso⁵¹⁰.

Evidentemente esto significa que donde la actividad queda encerrada en la acción, es el fin último y no produce ninguna obra separada de ello (ningún "rendimiento objetivo"); la capacidad alcanza su realización completa y, por consiguiente, el perfeccionamiento de su ser. En efecto, la obra y no el ser obrado es propiamente real. La obra es real sólo por el obrar y lleva en sí como el fundamento de su ser real:

"Y es que la acción de construir se da en lo que se está construyendo, y se produce y tiene lugar a una con la casa. Así pues, cuando lo producido es algo distinto del propio ejercicio, el acto [301] se realiza en lo que es producido (por ejemplo, el acto de construir en lo que está siendo construido, y el acto de tejer en lo que está siendo tejido; [...] en general, el movimiento se realiza en lo movido). Por el contrario, cuando no hay obra alguna aparte de la actividad, la actividad se realiza en los agentes mismos (así, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la vida en el alma - y por tanto, la felicidad, puesto que es cierta clase de vida -). Con que es evidente que la entidad, es decir, la forma específica, es acto⁵¹¹ (ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργεια ἐστίν)"⁵¹².

509* Op. cit., 1050 a, 21-23. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 384].

510* Op. cit., 1050 a, 24-28. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 384]. La frase ὅμως οὐθὲν ἥττον ἐνθα μὲν τέλος, ἐνθα δὲ μᾶλλον, τέλος τῆς δυνάμεως ἐστίν ha sido traducida de varias maneras: "sin embargo la realización de ninguna manera es el fin del poder en un menor grado en un caso, en otro más elevado en el otro". [Eugen] ROLFES [*Methaphisik*, t. 2, Leipzig, 1928] traduce: "Así, pues, la actualidad no es de ninguna manera ya más, ya menos, la finalidad de la potencia". [Hermann] BONITZ: "así, la actividad real en un caso no es menos fin, en el otro más fin en cuanto la potencia".

511* He destacado estas palabras. Conviene señalar que en todas estas explicaciones "ser y ente, acción y agente" no se distinguen. (Véase p. 857).

512* Op. cit., 1050 a, 28-38. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, pp. 384-385].

Hemos mencionado más arriba ocasionalmente que la diversidad de sentido comprendida en el término “acto” se expresa separadamente por las palabras ἔργον, ἐνέργεια, ἐντελέχεια (obra, obrar, actividad o realidad, plenitud del ser)⁵¹³. En la acción el poder llega a su fin y alcanza por consiguiente su plenitud de ser: el ser actuante es el ser más elevado del ente, hacia donde se dirigen sus potencias. Pero allí donde la realización de la posibilidad es un proceso de desarrollo, el “fin” no es ni una obra separada ni una actividad aislada, sino la plenitud de ser de todo el ente que tiende a “desarrollar” su realización: οὐσία designa el ente colocado en este grado de plenitud de ser: no es la acción aislada (el “acto de la actividad”), sino el actuante en su acción (el “ente independiente y subsistente” = la “sustancia” en su obrar que es su ser más elevado). La “acción” singular se llama ἔργον en el sentido amplio de la palabra “obra” según la cual puede designar a la vez hechos (“obras” buenas o malas del hombre) y hechuras independientes, separados del espíritu que las [302] produce. Si ampliamos estas palabras a los actos, es claro, sin insistir mucho en ello, que “obra” y “obrar” (ἔργον y ἐνέργεια) coinciden.

Más difícil de comprender es si se trata de hechuras independientes. Pero precisamente éstos son muy importantes en nuestro contexto. Pues, son hechuras *materiales*. Aristóteles toma de nuevo como ejemplo obras debidas a la habilidad humana: una casa, un tejido. Dice que el obrar consiste en lo que se produce. El construir se realiza en lo que se construye. Así pues, obrar y obra no coinciden aquí, propiamente hablando. La obra es la materia formada. El obrar es la formación que se realiza en la materia; ya que la obra debe al obrar su propia realidad, puede el obrar mismo ser llamado su realidad (ἐνέργεια, acto).

Hay aquí una doble capacidad que lleva a la realización: el “poder” del artista (la “potencia activa”) y la “maleabilidad” de la materia (la “potencia pasiva”). Las dos llegan a su pleno ser. La “obra” es un ente en plenitud del ser (por eso *energeia* y *entelecheia* coinciden en él). El obrar es también llamado “forma” (εἶδος). En la obra acabada la materia “ha tomado su forma”. En cuanto οὐσία, “el ente en su plenitud”, se aplica tanto a la obra entera como a la forma que ella ha tomado.

¿La forma a la que llega la materia no debe estar antes que la materia y antes que la formación de la materia? Esta dificultad puede ponerse en claro también de otra manera: οὐσία debería ser el ente en

513* Véase p. 621.

su plenitud de ser ἐντελέχεια, el fin al cual está dirigido el desarrollo. Mientras no se haya alcanzado el fin, la plenitud no parece ser todavía real. Aquí por lo tanto parece que ἐντελέχεια y ἐνέργεια, plenitud de ser y realidad, no coinciden. Más aún: todo parece como [303] si lo inacabado y lo acabado invirtiesen su papel: hasta el presente lo inacabado se designó como lo posible (δύναμις, potencia), que sólo se realiza en lo acabado o realizado. Pero ahora lo acabado se presenta como lo que no es todavía realizado, así pues, como un fin “posible”; al contrario, el ser viviente, llegado efectivamente a ciertos grados de desarrollo conseguidos, es considerado como “real”. E igualmente nos encontramos ante la perplejidad sobre cuál sea, pues, la “auténtica” οὐσία: lo real inacabado o lo acabado real. Sólo en el conseguido objetivo se encuentra el equilibrio: aquí οὐσία es a la vez lo plenamente desarrollado y realizado.

Por otro lado es claro que lo acabado es plenamente real (al todavía no alcanzado fin le falta la realidad respecto a la plenitud del ser, al no desarrollado le falta la plenitud a la plena realidad).

Pero conviene hacer todavía alguna consideración más. El *fin* es, según Aristóteles, la *causa* (αἰτία) del movimiento; el movido no tiende solamente hacia su fin, sino que es puesto en movimiento por ese medio; es, por así decirlo, sacado de allí. Pero sólo lo que es real se puede mover. El “ente en su plenitud”, al que tiende el desarrollo, debe, pues, ser también –por paradójico que suene– real ya antes de su desarrollo para provocar el desarrollo y mantenerlo. Una solución a esta contradicción sólo parece posible si “realidad” posee un sentido aquí y allí. Más todavía, nos parece necesario dar una triple significación de realidad: 1) La realidad del real inacabado (que se encuentra en desarrollo). 2) La del fin no alcanzado. 3) La del fin alcanzado.

[304]

2. *Distinción entre la forma pura y de la forma esencial* (εἶδος y μορφή)

Las dificultades que acabamos de señalar nos obligan primero a no poner sobre el mismo plano el εἶδος y la μορφή, sino a separarlos uno del otro en cuanto “forma pura” y “forma esencial”. La forma pura o el *sentido* que se designa por la palabra “hombre” no surge ni desaparece. Tal forma está sustraída al dominio del devenir, y posee un ser que se sitúa más allá de la contraposición entre realidad y posibilidad, un ser eterno y “acabado”. Ella prescribe a aquello, en que

debe “realizarse” a la vez el fin y el camino que debe seguir para alcanzar este fin. Lo que en el devenir “llega a esta forma” y que, en cuanto devenido, “es esta forma” —el hombre particular—, tiene justamente por su esencia este “estar-en-esta-forma” y “llegar-a-esta-forma”: en esto consiste su *ser-hombre*.

Aristóteles la designa como τὸ τί ἦν εἶναι, μορφή y εἶδος; pero nosotros, establecemos aquí algunas diferencias. De todas maneras, en el ser-hombre también se puede ver un *sentido* universal, que se realiza aquí y allá y que no surge o deja de ser. Pero el ser-hombre de tal hombre es real y eficiente en él; no lo comparte con ningún otro hombre; no existe antes de la existencia misma de tal hombre, sino que viene a la existencia al mismo tiempo que él; determina *lo que es* él en cada caso y este quid cambiante es una aproximación más o menos considerable a la meta, es decir, a la “forma pura”.

El hombre singular queda detrás de lo que le prescribe la forma pura “hombre” como meta, más o menos bastante lejos, y ciertamente en varios sentidos: *no es todavía enteramente realizado* (el ser no acabado del niño) o bien él es *defectuoso* (es la imperfección del inválido o del hombre “malo”). En fin, es necesario señalar todavía que el hombre singular, aun cuando ha alcanzado *su* plenitud [305] (es decir, en el estado de gloria, puesto que para nosotros no se puede hablar de perfección antes de ese estado), no realiza *todo lo* que está indicado en la forma pura “hombre”, sino únicamente lo que determina su esencia individual (así la forma pura “Sócrates”, por ejemplo).

Encontramos aquí, como lo hemos indicado más arriba, una divergencia con Aristóteles: para éste, la forma coincide con la determinación específica (εἶδος es también el término para designar la *especie*)⁵¹⁴. Esto nos conduce a la cuestión de la individualidad como peculiaridad de cada uno y está relacionado con el papel que se reconoce a la materia en la constitución de la cosa singular. Pero no debemos ocuparnos de eso ahora. La cuestión que hemos de tratar es la de la *causalidad* de la forma pura.

3. *Forma pura y forma esencial en cuanto causas*

Aristóteles distinguió *cuatro causas* de las cosas reales⁵¹⁵: la materia, el autor del movimiento, la forma y el fin (en el hombre se-

514* *Met.*, H 8, 1034 a, 2ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 306].

515* *Met.*, Δ, [1], [983 a, 27ss], [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 79]; Δ 2 (*Física* II, 3).

rían las materias, a partir de las cuales los cuerpos están formados, el semen o el procreador, el ser hombre y su plenitud). Claro está que encontramos por doquier un común componente de sentido que nos autoriza a hablar de *causas*: todas estas causas son *fundamento del ser de lo real* que les debe su existencia; pero lo son de una *manera diferente*; y es cada vez una cosa diferente que es causada por ellas, de tal suerte que al común componente de sentido le corresponde a su vez otro.

Cuando la materia se llama causa, esta denominación quiere decir que sin ella el todo no podría existir y que ella es determinante para lo que la cosa es. [306] Pero no es un impulso del devenir: si ninguna otra cosa se agregara a ella, ningún ser nuevo podría surgir partiendo de la materia. Esto significa que no se le puede atribuir a la materia más que una potencia pasiva, no una potencia activa: la posibilidad de padecer o de recibir algo, pero no la posibilidad de actuar por sí misma o de hacer algo. Pero precisamente es ésta la tarea de la "causa" tomada en el segundo sentido: *actuar o dar el impulso a un suceso*, sea a un devenir, sea a un movimiento o a un cambio (en el sentido estricto de estas dos expresiones, en el que ellas no incluyen una a otra ni el devenir).

El obrar es la actividad de algo real, en el que su ser en un determinado aspecto llega a la plenitud. Lo que no es real no podría obrar⁵¹⁶.

Lo real, que da el impulso al devenir de un nuevo ser vivo, es (si excluimos la *primera* génesis) un ser viviente de la misma especie. Sin embargo, el obrar, por el que él da este impulso, no es su ser permanente, sino que es algo pasajero. Tiene su fundamento de ser en capacidad permanente (el *acto* generador se funda en la potencia generadora); este último poder, a su vez, está fundado en la esencia, es decir, en el ser viviente de este ser viviente, en el lenguaje aristotélico: en su forma. Lo que es la *causa eficiente* del ser que está surgiendo (más precisamente: el fundamento de la causa eficiente si consideramos como causa del devenir el *acto* generador y no el procreador o su determinación específica) consiste para el ser que engendra *causa formal*, es decir, un fundamento de ser para lo que es, para lo que *puede* hacer y para lo que *hace* efectivamente. En cuanto el nuevo ser vivo es real, puede obrar él mismo y posee en sí tal forma como fundamento de su obrar y poder obrar en sí. Como causa del obrar, esta

⁵¹⁶ Véase p. 826.

forma debe ser considerada como real [307] (como esencia real y como parte de la esencia real, si no vemos en la determinación genérica y específica la plena determinación de la esencia). El nuevo ser vivo es *real*, pero todavía *no acabado*: su plenitud está delante de él como su fin y provoca el desarrollo que conduce hasta el fin. El fin o la causa final no obra de la misma manera que la causa motriz o la causa eficiente. El desarrollo no se mantiene por un obrar que tiene por fundamento una realidad de la misma especie que aquella contenida en el desarrollo. En el momento en que comienza el desarrollo, lo que se desarrolla es algo independiente, separado del procreador, que posee en sí mismo la causa formal de su obrar. Por su esencia el niño se pone en movimiento, expresa sus necesidades, recibe sus primeras impresiones, etc. Pero el proceso de desarrollo que conduce sin cesar más allá del estado cada vez alcanzado y que permite que aparezca en él un sustrato del ser para un nuevo obrar, recibe su impulso y su dirección de algo que no es él, sino que primero debe devenir. Si el objetivo o el fin provoca el desarrollo y si sólo algo real puede obrar, es necesario atribuir al objetivo cierta realidad antes de que sea alcanzado y, por consiguiente, sea "realizado" lo que se desarrolla hacia el objetivo. ¿Este objetivo actuante es la forma pura, la forma esencial o bien otra cosa? Parece difícil atribuirle a la forma pura una realidad: ya se ha dicho que su ser se sitúa más allá de la contraposición entre realidad y posibilidad. Por otra parte, hemos mostrado antes que no solamente la realidad natural, sino también las "creaciones" del arte, están configuradas según una forma pura como su arquetipo. La forma pura parece quedar intacta, si de cualquier manera algo es configurado según ella y si es algo real o si es una "aparición". El [308] suceso real se sitúa del lado de lo que se acerca al objetivo - ya sea esto por un desarrollo natural o por la acción del artista. Pero si nada cambia en la forma pura a consecuencia de una u otra "realización", sin embargo esa forma evidentemente participa aquí y allá en el suceso. La "idea" ilumina al artista, lo atrae, no le deja en paz y lo impulsa a crear. Y así parece emanar del fin y de la plenitud del ser viviente un "impulso" que guía su desarrollo. En el hombre maduro, e incluso desde el despertar de la razón, se puede sentir este impulso: la imagen de lo que debe llegar a ser puede ser captada con más o menos claridad y según ello el comportamiento libre puede ser orientado (en el esfuerzo hacia la perfección y la autoeducación). Pero todo el desarrollo infrahumano, el desarrollo del hombre en su principio y también la mayor parte de su desarrollo ulterior no es un tender consciente y razonable según un fin conocido, sino según una - desde

el punto de vista del ser vivo — involuntaria y misteriosa conveniencia. Y aun allí donde se presenta un esfuerzo consciente dirigido hacia el fin conocido, este esfuerzo está al servicio de una finalidad que está en la raíz de la actividad libre; tal finalidad no está puesta por este esfuerzo, sino es independientemente de él y sólo ahora es sacada de la oscuridad a la luz. Depende de la *naturaleza* del artista el que tenga que crear; y la clase de “proyectos” que el artista puede hacer suyos. Por eso existen “ideas” determinadas que lo atraen y que él puede realizar. Cuando las realiza, no solamente se hacen reales las obras correspondientes a estos proyectos, sino que su propia esencia se realiza, y él mismo llega a un grado superior de plenitud de ser. [309] Por otra parte, si dirige su esfuerzo hacia una cosa que la naturaleza rehúsa, no solamente fracasa la obra, sino que él se convierte en una caricatura de sí mismo. El doble sentido de “él mismo”, que aquí aparece, no podría caracterizarse de una manera suficiente con la contraposición de “forma pura” y de “forma esencial”. El primer sentido de “él mismo” designa al hombre tal como es efectivamente con su esencia realizada en él. El segundo sentido significa la “forma pura”, a la que no corresponde el hombre tal como es efectivamente. Pero esto no es suficiente. El hombre que alcanza su fin no deviene en “forma pura”, sino en su perfecta imagen. Lleva en sí el “germen” de esta realización, independientemente de que alcance o no su meta. Su ἐντελέχεια —entendida ahora como hechura final y no como plenitud de ser⁵¹⁷— obra *en* él desde el comienzo de su ser, pero no constituye de ninguna manera el único actuante, y por eso es muy posible que su fuerza informante no pueda realizarse enteramente.

Es, pues, necesario distinguir de la forma pura que desempeña el papel de modelo por *encima* del desarrollo, que actúa *en* el desarrollo mismo, y la ley que determina la dirección hacia la meta. Conviene recordar aquí, conforme a lo que ya establecimos antes respecto a un ente cuyo ser es un proceso de desarrollo, que la esencia misma está sometida a un cambio⁵¹⁸. Lo que hemos llamado la “esencia realizada” no es lo mismo antes y después tal cambio. Pero ambas se fundan en algo más profundo que sirve de determinación a todo el desarrollo y que lo conduce a su fin: es lo que nosotros hemos llamado la “forma esencial”. En ella se encuentra la fuerza orientada hacia el fin, a la que debe la “esencia [310] realizada”, si corresponde al fin.

517* Véanse pp. 828s.

518* Véase el capítulo III, § 4. (p. 684).

Según esto, ¿es necesario considerar las formas puras como desnudas de todo poder causal, como irreales e inoperantes? Así parece si se hace de ellas simples unidades de sentido como esencialidades o quiddidades en sí conclusas y libres. Ahora bien, tal punto de vista parece insuficiente desde el momento en que exponemos el problema de la relación de las formas puras y de las cosas reales así como de sus formas esenciales. Si las cosas aparecen como "copias" de las formas puras y si estas últimas aparecen como "arquetipos", en cuya realización actúan las formas esenciales, no es buenamente posible entonces concebir un acuerdo "fortuito" entre dos mundos separados enteramente el uno del otro. Estos dos mundos remiten según su origen a esta misma realidad originaria, de la que resulta inteligible su unión.

Comprendidas en la unidad del Logos divino, las formas puras se convierten en arquetipos de las cosas en el espíritu divino⁵¹⁹, que coloca las cosas en la existencia con su forma final inserta en ellas. Así se puede hablar de un ser de las cosas en Dios, y santo Tomás llama a este ser de las cosas en Dios un ser más auténtico que el ser que ellas poseen en sí mismas⁵²⁰. La causalidad de los arquetipos eternos se identifica con la acción creadora, conservadora y ordenadora de Dios, su realidad con la realidad divina o realidad suprema. (Tomás llama a su ser un ser potencial, pero, sin embargo, "más elevado [...] que el ser actual de las cosas en sí mismas, puesto que la potencia activa es más perfecta que el acto que de ella resulta"⁵²¹).

Cuando Aristóteles refiere el movimiento en el mundo a un autor primero del movimiento y le atribuye a este autor un ser puramente espiritual, [311] es necesario concebir esta causalidad primera como una causalidad final gracias a la cual todo el devenir está orientado hacia el fin supremo. Gracias a las formas originarias, podemos concebir ahora la esencia divina ya no sólo como el motor del universo, sino también como quien tiene un lazo particular con cada criatura. Entre la forma originaria y la forma esencial debe haber necesariamente un nexo específico muy sólido y muy estrecho. Lo insatisfactorio en la doctrina de la forma de Platón y Aristóteles me parece que es que una y otra se considera unilateralmente. Y ambas veo fundamentadas en que la idea de la creación y de su continuación en la con-

519* Véase el capítulo III, § 12.

520* *De veritate*, q.4, a.6 (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, pp. 124 y ss).

521* *De veritate*, q.4, a.6 ad 3 (*Untersuchungen über die Wahrheit* I, p. 125).

servación y la dirección divinas del mundo creado les era ajena a Aristóteles y a Platón.

4. *Forma y materia en la concepción aristotélica del mundo y en la nuestra*

Trato ahora de comparar en breve resumen la concepción aristotélica del mundo con la concepción del mundo que se nos presenta según el examen filosófico del ente finito y la doctrina de la creación de nuestra fe. Para Aristóteles, el mundo es un todo bien ordenado, compuesto de una diversidad de hechuras formadas; este mundo es eterno y ha sido mantenido en un eterno movimiento por la causa primera del movimiento, la cual, a su vez, es inmóvil. Así el pensamiento es puesto en movimiento por su objeto, el deseo y la voluntad son movidos por el fin que persiguen. Lo que es causa debe ser real; lo que mueve la voluntad debe ser algo bueno, pero lo que pone todo en movimiento es el fin último y el bien supremo. En cuanto inmóvil, tal realidad debe perseverar en un ser eterno e inmutable; como espíritu, cuyo ser es el pensar de sí mismo y la bienaventuranza eterna. A tal realidad se le debe el orden del universo, por el que todo se halla en determinada relación y cada cosa es guiada hacia un fin determinado para ella⁵²². Esta realidad [312] produce también la unidad de forma y de materia en las cosas⁵²³. La materia existe desde toda la eternidad y es increada, pero en cuanto informe existe sólo en potencia; le debe su ser real en una cosa real a la forma y, en último término, a la causa primera por la que todo *se hace*, es decir, pasa de la potencia al acto. Me parece ahora que el reproche formulado por Aristóteles contra todos sus predecesores⁵²⁴ —no pudieron ellos mostrar cómo se unen la materia y la forma— vale también contra él. Un pasaje, cuya interpretación ha suscitado innumerables dificultades y que todavía hoy no está perfectamente establecida, se deja quizás relacionar con esta cuestión.

“Aquello para lo cual es ‘para bien de algo’, y ‘con vistas a algo’, y aquello lo hay, pero esto no”⁵²⁵. Lasson⁵²⁶ propone la interpretación siguiente: “Aquello *para lo que* el fin equivale al fundamento, es algo

522* *Met.*, A 7, 1072 a. 21ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 486].

523* *Met.*, A 10, 1075 b, 35. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 501].

524* *Met.*, A 10, 1075 b, 35. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 501].

525* *Met.*, A 7, 1072 b, 2-3. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, p. 487].

526 Adolf Lasson (Altstrelitz 1832 – 1917 Berlin), fue profesor en la universidad de Berlín, tiene numerosas obras, era ferviente seguidor de Hegel.

movido, por ejemplo, el enfermo; aquello *cuyo* fin es fundamento, es un no-movido, por ejemplo, la salud"⁵²⁷.

Conviene manifiestamente comprender esto de manera que el enfermo se pone sano, y no que se convierte en salud. Aplicado al nacimiento, quiere decir que un hombre es generado, pero no el ser hombre. Sin embargo, ya hemos dicho que el "inmóvil" no designa a tal hombre ni al ser hombre de este hombre, sino lo que expresa el sustantivo "hombre". Desde el punto de vista de la "forma pura", de la "idea divina" del hombre en cuanto norma y fin, es justo decir que este hombre [313] es más o menos "hombre" que aquél o que "devine más y más en hombre".

La tesis de una materia prima todavía no llegada a ser e imperecedera se apoya en la hipótesis siguiente: de nada nada puede llegar a ser y algo, que es, no puede llegar a ser nada. Estas dos premisas caen con el reconocimiento de un ente infinito en cuyo poder está hacer surgir algo de la nada a la existencia o reducir a nada un ente. La dificultad que proviene de la manera cómo la materia llega a su forma y la materia informada a la existencia real, está resuelta si es que no hay materia que posea una existencia —aunque sólo sea una existencia posible— previa e independiente del "¡sea!" creador. Y la cuestión de saber cómo lo que es solamente "posible" llega a ser real, encuentra su respuesta si forma, materia y existencia son la obra de un ¡sea! creador.

Las hechuras consideradas en cuanto "materia formada" —materia entendida en el sentido del que llena el espacio en cuanto tal— no representan la totalidad de todo lo creado, sino solamente la "naturaleza exterior". Que haya criaturas que puedan ser designadas como "formas puras" en un sentido nuevo —tampoco en el sentido de esencialidades o de quiddidades originarias, sino de esencias reales que podrían llegar a su perfección sin la intervención de una materia que llena el espacio—, es una cuestión que todavía no hemos examinado de cerca. Por el momento conviene todavía aclarar la relación entre materia y forma en el ámbito estrecho de lo material-espacial.

5. *Relación de forma y materia en el estado "originario" y en el de "caída"*

Lo que está puesto en la existencia es *algo* cuyo *ser* es la configuración de una materia en una hechura conclusa. *Lo que* es se [314] halla en la configuración de una materia dada y de una forma confi-

527* LASSON, *Aristoteles' Metaphysik*, [Jena, 1924], p. 172.

gurante de la materia: una no va sin la otra. ¿Se puede considerar uno de estos elementos como el más originario? En el tiempo y en lo que concierne al grado más inferior del ser material, esto no es posible⁵²⁸. Pero, desde el punto de vista del ser, necesariamente se deberá conceder un lugar preferente a la forma. Pero tal cuestión será el objeto de un examen separado en lo que concierne a las dos maneras posibles de configuración de la materia; una configuración interna y libre y la externa, sometida a la inercia de la masa. Donde una forma se establece libremente dentro del espacio, entonces el contenido material no es configurado como encontrado anteriormente, sino como nacido a partir de esta forma. Al igual que el espíritu pensante forma la palabra en la cual su movimiento vivo de pensamiento es absolutamente imposible sin la realización de tal configuración (aquí no hay que pensar todavía en los términos, sino en las hechuras de sentido expresadas por ella), de igual manera la forma se manifiesta efectivamente en el contenido material como en su medio y como medio de configuración totalmente dócil.

Así podemos decir con santo Tomás que la materia existe en función de la forma. Pero ya que la materia es *con-creada*, por eso estamos obligados con Duns Scoto⁵²⁹ a atribuirle un ser propio: no un ser autónomo ni enteramente real, sino ese ser peculiar que participa en la estructura del ser real independiente. Su determinación es determinabilidad. Así, las formas esenciales que configuran la materia son inconcebibles en la ausencia de un contenido material configurado por ellas. Tal forma es *viva*: esto es, su ser es movimiento surgido de sí mismo; además, es dotado de fuerza, es decir, es capaz de realizar una acción determinada. La relación entre forma y fuerza resulta clarificadora: *hay formas esenciales que son en cuanto tales capaces de configuración*.

De aquí se comprende que la forma sea descrita como el ente propiamente dicho, al que la materia es deudora de su ser; se comprende también que se puede dudar si ella sola, y no en primer lugar el todo deba ser llamada οὐσία o sustancia.

La decisión por la segunda hipótesis está apoyada por el hecho de que la forma por esencia configura la materia; y por tanto, no existe sin la materia. [315] Forma y materia son puestas en la existencia de

528* En las formaciones o hechuras de un grado más elevado la materia ya formada precede a la formación ulterior.

529* Véase el capítulo VII, § 5, 6.

una manera completamente particular, su ser es la acción propia de la forma en un contenido espacial, el ser formado de la materia y la auto-configuración en un todo formado; en este todo la forma es el *sopORTE* en el sentido pleno y etimológico de la palabra. Si el todo fue designado como el soporte en relación con lo que corresponde a su consistencia de esencia, entonces la forma es lo que soporta al todo desde el interior.

Y si la peculiaridad material en el todo pudo ser llamada el fundamento frente a aquello, por cuyo medio ella se afirma y manifiesta al exterior, así a su vez la forma configurante es finalmente fundamental. ¿No es también ella aquello por lo que el todo se circunscribe *al* todo, se configura en una “hechura” en la unidad delimitada y, por consiguiente, se adapta a la forma vacía de la cosa?

Después de lo que se ha dicho antes sobre los diversos modos fundamentales de llenura del espacio, parece que esta fuerza de autolimitarse no es propia de todas las formas⁵³⁰.

Será necesario, pues, examinar las diversas formas según la particularidad de su configuración material. Pero es necesario primero considerar cómo hay que concebir la configuración, si se trata de una materia cargada de masa. Hemos conocido la teoría atomística que concibe la masa pura como dividida en unidades últimas indivisibles y piensa estas unidades a su vez conjuntadas de manera diversa. Ya se ha dicho que tal división y tal síntesis sólo son posibles como la obra de “fuerzas”, que como tales corresponden a la masa.

¿A qué pertenecen, entonces? “Fuerzas libres”, es decir, fuerzas sin un algo al que pertenezcan, es el algo impensable. Conviene recordar aquí que la masa pura no debe ser concebida como algo originario, [316] sino como resultado de la desintegración de una unidad originaria. La materia, nacida de formas vivas y configurada por ellas, se ve reducida a masa pura cuando escapa a la unidad de esencia con las formas configurantes de esta materia y recae en el espacio. ¿Cómo es posible tal “caída”? Aquí no trataremos este tema⁵³¹. Si tal caída llegase hasta su fin, es decir, si la unidad de forma y de materia fuese completamente disuelta, si la forma fuera despojada de su fuerza con-

530* Véase cap. IV, el § 3, 14.

531* Desde el punto de vista teológico se podría relacionar con la doctrina del pecado original; se podría interpretar el estado “de caída” de la naturaleza exterior como un símbolo significativo del estado de caída del hombre. Pero yo quisiera poner de relieve expresamente que no hay explicación dogmática de este contenido, aunque muchos textos se acercan a una tal concepción.

figurante de la materia y si la materia fuera enteramente reducida a una masa que no fuera ya susceptible de recibir una configuración, entonces ninguna “naturaleza”, ningún mundo espacial-cósico sería ya posible.

De hecho, no es así. La masa sigue siendo capaz de ser configurada y las formas han conservado algo de la fuerza destinada a la configuración, pero es una dominación exterior de una materia que se les “escapa” y que ya no es exactamente proporcionada. Esto no hay que entender de modo como si en un momento la masa pura como tal – totalmente sin configuración – estuviera presente, y que luego estuviera sometida a la formación por medio de una forma que se le agregara. Lo que se nos ofrece en la experiencia es una materia formada en el grado más ínfimo; pero las formas no son ya tales que dominan y configuran libremente y sin obstáculos la materia unida a ellas y según la esencia; sino están unidas a la masa, ligada al espacio, y sólo todavía capaces de ordenar en un modo correspondiente a su especie. Así se presenta la posibilidad de los elementos como la posibilidad de una diversidad de materias que llenan el espacio de manera diferente y que, conforme a esta peculiaridad, se manifiestan a los sentidos.

[317]

6. *Formas de diferente fuerza de configuración. Primer grado: formas configurantes de la materia*

“Materias” en el sentido de elementos, de mezclas o combinaciones de elementos, se nos presentan en “fragmentos” o “cantidades”: un trozo de oro, una cantidad de agua. La diferencia depende de la particularidad de los modos fundamentales de la realización espacial, que hemos tratado antes: pertenece solamente a las materias sólidas limitarse materialmente como unidad conclusa; el elemento líquido y el elemento gaseoso tienen necesidad, para beneficiarse de una delimitación que las circunscriba, de un “receptáculo” o de una fuerza dominante, que no le es propio. Pero casi siempre los “fragmentos” tampoco deben solamente su contorno efectivo a la fuerza configuradora de la forma que determina la peculiaridad material. El volumen y la hechura de la delimitación espacial exterior ciertamente reciben una determinación “desde dentro”, esto es, por la peculiaridad material, pero están sobre todo condicionados por influencias externas a las que están expuestas las materias en el contexto de la naturaleza. Por eso aparecen como algo “casual”, es decir, que no está fundada en

la esencia; y la esencia de una tal cosa aparece corresponder a su última determinación específica. ¿Podemos decir que en este grado a la forma configuradora de la materia le falta la fuerza para la configuración de hechas sometidas a una ley propia, y determinadas correspondientemente a su esencia? No se puede erigir en regla general tal proposición, puesto que hay hechas materiales que están formadas puramente desde el interior según una ley interna propia: los *cristales*. Se presentan como hechas-límites entre los campos de las "materias inanimadas" y de los "seres vivos". Si reconocemos como peculiaridad de los seres vivos el que se *configuren* desde dentro según una ley propia; el que *crezcan* mediante la nutrición⁵³² hasta alcanzar su [318] dimensión natural completa; el que, gracias a una materia que cambia, se *mantengan* en su forma perfecta; el que se *reproduzcan*, es decir, den nacimiento a otras unidades vivas de su especie y finalmente *mueran*; entonces el cristal puede presentar fenómenos enteramente análogos: "crece" según una ley interna de configuración; si la hechora es turbada, se divide entonces en dos cristales de una estructura idéntica y parece "reproducirse" según un proceso análogo al de la amiba por medio de partición. Con todo, no se trata aquí de un auténtico crecimiento; pues, el cristal sólo asimila pequeñas partes de la misma materia, mientras que en el crecimiento vivo las materias extrañas son transformadas y configuradas según la misma ley de configuración.

Lo determinante para decir que no hay tampoco auténtica reproducción está en que los cristales no vienen sólo a la existencia por el proceso de división según la regla general, sino la mayoría de las veces deben su origen a soluciones cristalinas; mientras los seres vivos no pueden nacer más que a partir de seres vivos y jamás a partir de una materia inanimada⁵³³. Por consiguiente, no subsiste ninguna duda sobre el punto de saber a qué campo pertenecen los cristales. ¿Debemos atribuir la fuerza de esta última configuración desde dentro sólo a algunas materias? Hedwig Conrad-Martius llama a la "cristalidad" el "estado natural de la materia"⁵³⁴.

532* En las plantas la ley de la proporción es algo diferente a la de los animales y los hombres.

533* Aristóteles y muchos otros autores aceptaron una tal generación originaria esencialmente imposible.

534* *Die "Seele" der Pflanze*, Breslau, 1934, p. 58. (Tomamos de este libro las indicaciones concernientes a los fenómenos semejantes a la vida que se encuentra en la formación del cristal).

Esto puede tener el sentido siguiente: en cada materia se encuentran fuerzas directrices que pueden llevar a la configuración cristalina. Pero como que no es "natural" para cada materia pasar al estado sólido, aunque pueda bajo condiciones particulares adquirir este estado, de igual manera les pertenece esto a materias determinadas tomar de una "manera natural" [319] la forma del cristal; y es esencial para la configuración del "cosmos" que no todas las materias puedan llegar hasta ese punto. Por otra parte, en lo que concierne a la fuerza configurante de las formas de este campo conviene insistir que se bastan a sí mismas para configurar cosas cuya estructura está cerrada sobre sí misma según leyes propias. Sin embargo, el aspecto general de la naturaleza exterior es el resultado de la acción conjunta de muchas fuerzas configuradoras de la materia, y exige materias que participen en diferentes grados de configuración. El cristal representa el grado más elevado a que se puede llegar: es la hechura que posee la mayor autonomía y leyes propias; merece más que otros ser considerado como οὐσία.

Ilustra el principio que santo Tomás muy a menudo expresó en sus escritos: cada área de ser en su más alto grado toca ya el área inmediatamente superior⁵³⁵. En él podemos conocer el límite que puede alcanzar la fuerza configuradora de esas formas cuya tarea consiste en realizar quiddidades materiales puras. No todas las formas de esta área actúan hasta el extremo límite de su capacidad de rendimiento: no forman "hechuras" delimitadas desde dentro, sino sólo simplemente "materias", que luego bajo la acción exterior devienen en hechuras o contribuyen a hechuras definidas (por ejemplo, el agua, gracias a las riberas que la rodean, recibe la forma del lago). Las materias son "materia" en un doble sentido: en cuanto llenan el espacio y como aquello que permite una formación ulterior por medio del acontecimiento natural o del crear humano.

[320]

7. *Forma pura y forma esencial de las hechuras materiales. Su sentido simbólico. Esencia como "misterio"*

Cada hechura como cada materia es encarnación de una quiddidad, de una "forma pura". La realización es la obra de las formas esencia-

535* "Siempre se encuentra el que el escalón más bajo del género superior toca al superior del género inferior [...], por dice también el bienaventurado Dionisio [Arcopagita] (*De divinis nominibus*, capítulo 7) que la sabiduría divina une el último en el grado más elevado de los seres con el primero en el grado más bajo" (*Summa contra gentiles*, II, 68).

les. Es posible que una forma pura (por ejemplo la de un paisaje) exija para su realización una diversidad de materias y, por consiguiente, de formas esenciales. Sin embargo, conviene también indicar la diferencia para las materias simples.

El oro que hay en el mundo ha sido creado como esta materia así articulada; en el curso de los milenios ha sufrido múltiples “destinos”; en parte no ha sido todavía descubierto y está solamente sometido a las acciones ejercidas sobre él por los acontecimientos naturales; en parte ya fue descubierto por los hombres, trabajado por ellos y utilizado para fines diferentes. Pero lo que significa el sustantivo “oro” y lo que se encuentra realizada en todos los “trozos de oro” o “cosas de oro”, no ha sido creado —o al menos no en el mismo sentido que el oro “real”— y no ha experimentado ningún destino. Éste existía antes de que el mundo tuviera existencia y se conservará aun cuando el mundo con todo el oro que contiene llegue a hundirse. Esto es precisamente lo que llamamos la “esencialidad” o la “forma pura oro”. Todo oro que conocemos es “oro”, sólo porque y en cuanto corresponde a esta forma pura. Llegamos al conocimiento de la forma pura sólo por medio del oro de que tenemos experiencia. Pero con la ayuda de la experiencia alcanzamos, más allá de la experiencia misma, algo que nos sirve de norma para los objetos de la experiencia.

El oro “real” es más o menos oro “puro”. Lo que quiere decir primero que puede ser mezclado con otras materias y, por consiguiente, su esencia propia no puede desplegarse sin obstáculo. Pero incluso un oro no mezclado puede no brillar con un brillo del oro puro; hasta tendremos que decir [321] que ningún oro de la tierra realiza perfectamente la esencialidad pura: podemos concebir un oro más brillante, “más dorado” que todo el oro que conocemos, pero nos es imposible imaginar un oro de una perfección superior a la “forma pura”; pues, en ésta se encierra la perfección suprema; constituye el “ideal”, es decir, el “límite” al que trata de acercarse así como también nuestra “idea” de oro.

Por lo tanto las cosas permanecen con su esencia realizada a la zaga de la forma pura correspondiente. Y sin embargo, deben todo su ser a la “forma pura”. Nos encontramos aquí ante la cuestión enigmática de la “participación de las cosas en las ideas”. Aristóteles quiso resolver esta dificultad rechazando completamente las ideas (entendidas como “formas puras”). Pero hemos visto qué nuevas dificultades levanta tal solución. Las cosas son lo que son en base a su forma esencial que obra en ellas. La forma esencial las configura como modelo

de la forma pura. ¿Podemos hacer a la materia responsable de que sigan estando a la zaga de la forma pura? En el mundo, tal como fue creado originariamente, la materia debería servir a la realización pura de las formas; estaría puramente configurada por la forma esencial y conforme a ella. Solamente en el estado de "caída", en cuanto separado de la unidad originaria, puede la materia estorbar a la configuración pura.

Desde el punto de vista filosófico, el estado "de caída" sólo puede comprenderse como un cambio posible de la naturaleza. La doctrina teológica del pecado original nos da un punto de apoyo para explicar este estado efectivo del mundo en relación con la caída del hombre respecto a Dios y descubrir el camino de vuelta al orden originario de la naturaleza humana.

[322] Hemos dicho ya que todo lo creado posee su arquetipo en el Logos divino⁵³⁶. Debemos considerar todo ente finito como una imagen de la esencia divina, que debe reflejar un rayo de la magnificencia divina. Viene de Dios y está fundado en sí mismo: dotado con su esencia propia y su existencia autónoma (οὐσία = sustancia). Su esencia está enteramente determinada por la esencia divina, pero queda detrás de la esencia divina en muchos sentidos: no puede captar en su finitud la plenitud infinita y no puede alcanzar ni la extensión ni el grado de la perfección divina. Su participación en el ser (esencia y existencia) está adaptada a él, mientras que para el ser divino no existe ninguna medida (tampoco en la limitación del ser divino respecto al arquetipo de un ente finito). Pero, además, las cosas reales quedan todavía atrás en relación al grado más elevado al que puedan alcanzar. Y *este* quedar detrás no se puede comprender más que por el "status naturae lapsae", por la degeneración de todas las cosas en el estado de la naturaleza caída. Así también el brillo del "oro" queda "oscurecido"⁵³⁷. En consecuencia, se ha introducido una ruptura en la determinación de la esencia de las cosas. Aún constituyen un espejo de la perfección divina, pero un espejo roto.

Existe en ellas una disparidad entre lo que ellas deberían ser propiamente y lo que son efectivamente; y también la hay entre lo que ellas podrían llegar a ser en sí y lo que ellas llegan a ser efectivamente. Esta última disparidad no concierne solamente a las materias singulares en su determinación específica, sino a la conexión de los acon-

536* Véase el capítulo III, § 12.

537* Lam 4, 1.

tecimientos de la naturaleza y las materias en su peculiaridad como "materia" respecto a las obras humanas.

[323] Ya hemos visto que tales materias llevan en sí posibilidades que sólo pueden ser realizadas bajo la influencia de acciones exteriores: su índole externa está determinada por lo que acaece en ellas. Podemos admitir que en el orden originario todo el curso de acontecimientos naturales debería favorecer las cosas en un desarrollo completo de su esencia y con ello a una reproducción pura de su arquetipo divino; que podemos admitir que las fuerzas, puestas en ellas, de la plena configuración de cada uno y del "cosmos" entero eran proporcionales y útiles, no podían actuar como "fuerzas brutas"⁵³⁸ sin sentido o destruyendo. Así, también el "crear" del hombre debía servir para perfeccionar más y más la imagen divina de la naturaleza. Cada "obra" debía no sólo ser "útil" (es decir, en servicio de los fines del hombre), sino también ser "bella" (es decir, un "reflejo del Eterno"). A consecuencia de la maldición que cayó sobre la creación, los elementos ahora están no simplemente "degenerados", sino que entran en lucha unos con otros, de manera que el suceso de la naturaleza puede conducir a una parálisis recíproca de su desarrollo de la esencia y puede actuar "destruyendo". Y si el hombre tiene que "comer el pan con el sudor de su frente"⁵³⁹, no es sólo porque la tierra produce para él espinas y abrojos y no da buenos frutos más que después de dura labor, sino en razón de la resistencia de todas las materias en las que trabaja su mano laboriosa.

Así, el pecado original y el estado de castigo de la creación nos dan una clave que permite comprender la contraposición entre la esencia realizada y la forma pura. Pero debemos también considerar más de cerca la relación entre esta esencia realizada y esta forma pura en el orden originario. Esto hará avanzar más en la comprensión de lo es *esencia*. Hemos dicho antes que la esencia de las cosas está enteramente determinada por la esencia divina. Hemos tratado de comprender la "forma pura" como "arquetipo" de las cosas en Dios. Ahora bien, la esencia [324] divina nos es inaccesible en esta vida: no solamente no la podemos *concebir* en razón de su infinitud, es decir, abarcarla en cuanto todo, sino que ni siquiera podemos de ninguna manera verla ni encontrar en ella los arquetipos de las cosas. He aquí la

⁵³⁸ Podría ser expresión de F. Schiller: "Wo rohe Krafte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten" (Donde fuerzas brutas imperan sin sentido, allí no se configuran hechuras" (de su obra *Die Glocke*).

⁵³⁹ Gn 3, 19.

gran objeción que siempre se ha elevado por parte de la escolástica contra el fenomenológico “conocimiento de la esencia”: se vio en esta doctrina la temeraria pretensión de participar ya en esta vida de la “visión beatífica”. Como consecuencia de las consideraciones del presente capítulo y del capítulo precedente, se ha hecho tal vez evidente que no se trata de dicha visión beatífica. No obstante, lo que hemos dicho hasta aquí necesita ser completado, si es cierto que la verdad de la fe y el conocimiento filosófico no deben quedar al lado uno del otro, sin ningún lazo ni equilibrio.

Llegamos a la “esencia” como una determinación interna del quid de las cosas, fija y duradera, independiente de las influencias externas, especialmente por medio de la consideración del ente finito, que encontramos en el mundo experimentado, sin ayuda de la fe o de la iluminación sobrenatural. Vamos ahora más lejos: la determinación quídica efectiva de las cosas nos lleva más allá de ella misma a lo que ellas deberían y podrían ser, a su arquetipo que significa para ellas medida y norma.

Los enigmas que nos presentan el ser y la conocibilidad de esos arquetipos, formas puras o esencialidades —percibimos esos enigmas y, sin embargo, no los captamos propiamente hablando, sino sólo nos acercan a ellos; y sin embargo, no las podemos rechazar, puesto que sólo gracias a ellos podemos comprender lo que comprendemos de las cosas—, esos enigmas nos motivan a buscar en otro campo la respuesta que no nos da una filosofía salida de un conocimiento puramente natural: en las verdades de la fe y en la doctrina de la tradición teológica. El Logos divino, por medio [325] del cual y según el cual todo ha sido creado⁵⁴⁰, se nos presenta como el ente originario o prototipo que comprende en sí todos los modelos finitos. No son así más inteligibles para nosotros, pero la razón de su incomprensibilidad nos da luz: están tapados con el velo del misterio, que oculta a nuestros ojos todo lo divino y que, sin embargo, nos da a entender en cierta silueta. Y este velo cubre también la determinación interna de la esencia de las cosas que se nos aparece primeramente como algo tan claro y sabio y que, en efecto, es lo que propiamente es “concebible” para nosotros, es decir, lo que podemos tratar de captar con nuestros conceptos. La ciencia de la naturaleza determina el oro según su color, su dureza, su peso específico, según su relación con otras materias, etc. Si intentamos captar su esencia, entonces consideramos como “esen-

540 Cf. Jn 1, 3.

cial" o "fundado en la esencia" el color, el brillo, la capacidad de dejarse martillar y de recibir diferentes configuraciones. Pero la esencia no se deja disolver a tales propiedades singulares o a sintetizarla a partir de ellas. Se trata de algo unitario y un todo y es más que la suma de todas las características que podemos descubrir, y finalmente sólo en esta unidad y totalidad conviene darle nombre

Contiene en sí algo que no se deja captar de ninguna manera en cuanto "cualidad material". Hemos considerado ya la "materia" (en un sentido de la palabra) como nombre genérico de todo lo que llena el espacio, se despliega en él, se presenta y actúa⁵⁴¹. Pero la esencia de las cosas materiales no se agota en su ser espacial. ¿Por qué se trabajan en oro coronas y joyas? No sólo porque es raro y precioso, [326] sino porque resulta "a propósito" para ello, porque su brillo posee en sí algo de la magnificencia real. Y ¿por qué se dice de un hombre que es "fiel como el oro"? Ciertamente porque el oro es estable y no se deja fácilmente atacar por las influencias exteriores. Pero no se trata, sin embargo, de una mera semejanza exterior. Las frases metafóricas en nuestro lenguaje expresan una conexión interna entre los diferentes géneros del ente y, además, una relación con el arquetipo divino. Pertenece a la esencia de todo ser finito ser "símbolo" y a la esencia de todo lo material y espacial ser un "signo alegórico" de lo espiritual. Allí reside su sentido secreto y su interioridad escondida⁵⁴². Precisamente aquello que lo convierte en alegoría de lo espiritual lo hace símbolo de lo eterno, puesto que Dios es espíritu y el espíritu finito es símbolo más próximo que lo material.

Así cada cosa lleva en sí con su esencia su misterio y conduce así a lo que está más allá de ella misma. Igual que la fugacidad y la caducidad del *ser* finito nos descubren la necesidad de un ser eterno, de igual manera la imperfección de toda *esencia* finita nos revela la necesidad de una esencia infinitamente perfecta.

541* El otro sentido de la palabra *materia* es el siguiente: lo que es capaz de recibir una configuración en cuanto tal. La materia espacial es también una materia en este segundo sentido. Pero lo que es capaz de recibir una configuración en cuanto tal no es necesariamente espacial.

542* En la "Realontologie" y en su trabajo sobre los *colores* („Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag", Halle, 1929), H. Conrad-Martius comenzó a descubrir tales nexos. Esto fue igualmente lo que constituyó el punto de partida de las investigaciones filosóficas de Gertrud Kuznitzky (véanse "Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewusstsein", Breslau, 1919; „Natur als reine Erscheinung", en: *Archiv für die gesamte Psychologie*, t. 50, H, pp. 3-4, 1925; "Die Seinsymbolik des Schönen und die Kunst", Berlín, 1932).

[327]

8. *Segundo grado: seres vivientes. Cuerpo vivo – alma – espíritu como formas fundamentales del ser real*

Una nueva área del ser material la encontramos en lo que llamamos “seres vivos”. Ya se ha señalado en diversas direcciones – en contraposición a los cristales – lo característico frente al campo de las llamadas “cosas” inanimadas: encontramos aquí la posibilidad de transformar las materias extrañas, configurarlas o “incorporarlas” y originar nuevas hechuras de la propia especie. Las formas que poseen tal fuerza superior de configuración son designadas como “almas” por Aristóteles y la escolástica, y la hechura, que es configurada por una tal forma, hay que expresarla como “cuerpo vivo”.

Los términos “alma” y “cuerpo vivo” reciben en las diversas áreas del “ser viviente” una realización diferente desde el punto de vista del contenido. Pero además indican “formas fundamentales del ser real”, al lado de las cuales conviene reservar, en tercer lugar, la del espíritu.

“El ser del cuerpo vivo es esencialmente aquello en lo cual una entidad se posee a sí misma en una estructura por así decir “nacida”, es decir, llegada a su completo desarrollo, conclusa en sí, delimitada; una estructura en la que ella presenta y manifiesta de manera definitiva lo que es [...]. El ser del alma es la ‘vida’ escondida o la fuente escondida a partir de la cual una tal entidad se logra encarnar [...] Pero en el ser espiritual dicha entidad así sustanciada y devenida en cuerpo vivo puede salir de sí misma, en una forma, desprendida de sí y no fija, darse al otro puramente y libre del uno mismo agravante y delimitante [328] y ‘tomar parte’ en él”⁵⁴³.

Estas tres formas fundamentales delimitan tres *campos* diferentes del ser real, pero no de una manera excluyente, sino de tal suerte que “las configuraciones singulares *dentro* de estos campos están ellas mismas sometidas al dominio de la configuración de estas tres categorías”; sin embargo, cada una determinada y modificada sólo por “categoría fundamental”.

“El reino de la corporeidad de vivos es el de la ‘naturaleza’ o [...] el reino ‘terrestre’ en el sentido significativo del término [...] El reino del espíritu es el campo de lo ultraterrestre, el reino del alma es el de lo ‘infraterreno’; [...] esto último es ‘la dimensión de la vida todavía

543* H. CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, p. 93.

no manifestada [...] que impulsa en cuanto tal al desarrollo y a la corporeidad de vivos. Pero el ultraterreno es el reino del desarrollo enteramente actual y que, por consiguiente, ha alcanzado el desasimiento perfecto de sí (en la más alta realidad posible y en la esencialidad!), la liberación de pesadez y la luminosidad”⁵⁴⁴.

Cuando se encuentra en el grado de las cosas “muertas” ya no se puede hablar de corporeidad verdadera por dos razones: 1) que la forma de estas cosas no es repercusión pura de su propia forma esencial, sino que es principalmente condicionada externamente y en este sentido es “casual”. 2) Porque dentro de la naturaleza “caída”, el contenido material no está ya en la unidad viva con la forma esencial, sino que está sometida solamente desde el exterior. Precisamente por esta razón es posible hablar de naturaleza “muerta”.

Pero, ¿qué es lo que nos da derecho, en lo que concierne a los “seres vivos”, de hablar de “cuerpo vivo”, de “vida” y de “alma”, puesto que asimilan la materia con la cual se edifican y que constituye la “naturaleza muerta”? Aquí se puede hablar de un “cuerpo vivo”, [329] porque la hechura conclusa en sí misma está configurada por la forma esencial como expresión de sí mismo, aunque se ha formado a partir de una materia que puede oponerse a la configuración, que puede enturbiar la pureza de la “expresión” y conducir a la destrucción de la hechura. La forma esencial misma debe ser considerada como “alma”, porque es algo “escondido”, que busca la configuración y la manifestación en plenitud de cuerpo vivo. Y esta configuración desde el interior al exterior es “vida”, ciertamente una vida sometida a la muerte.

9. *El alma de las plantas*

En sentido limitado la planta ya posee alma y cuerpo vivo. Hedwig Conrad-Martius llama al alma de las plantas un “alma configurante”⁵⁴⁵. Se distingue del alma del animal y del alma humana en que su ser se agota enteramente en la hechura y en que todas sus actividades concurren a este fin, mientras que para las almas de los otros seres vivos esta tarea solamente es una entre otras.

544* Op. cit., p. 94. En el interior del ser puramente material las tres áreas encuentran su símbolo en los estados sólido, líquido y gaseoso. (Véase op. cit., p. 97).

545* Por contraposición al alma sensible del animal (véase sobre todo el capítulo 2 de la obra consagrada al alma de las plantas).

Si entendemos por “alma” la forma esencial inherente a un ser vivo, así a cada alma le es propio como tal llevar en sí misma la fuerza susceptible de configuración particular de la materia: este modo superior de la fuerza formadora de meras hechuras materiales, que hace posible para ella la transformación de materias extrañas. Es el modo de ser peculiar de los seres vivos, el que les permite construirse y configurarse *procediendo desde el interior* con la ayuda de materias recibidas: el modo peculiar de ser, que llamamos vida. Ciertamente, no es la vida auténtica y plena, porque no es un estructurarse desde dentro, desde la raíz, [330] sin limitaciones, es decir, desde la forma hacia el exterior. La forma ciertamente es “viva” en la medida en que ella posee una fuerza para estructurar, pero está ligada a una materia, en la cual no puede actuar de manera enteramente libre. Su vitalidad es más vigorosa y más libre que la de las “cosas inanimadas”, no sólo porque la materia que se le ofrece originariamente a ella está configurada en un todo, sino porque no está limitada a esta materia y más bien porque puede asimilar una materia que viene del “exterior” —es decir, de aquello que se encuentra más allá de los límites de este todo y, por consiguiente, más allá de su campo de configuración originaria— introducirla en este todo, y con su ayuda configurarla. Pero este dominio de la materia no es ilimitado. Depende de la propia legalidad de las materias “extrañas” en qué medida el todo configurado es una realización de la forma.

10. *El desarrollo de los seres vivos*

La realización es “progresiva”, pertenece a la peculiaridad de los seres vivos no entrar en la existencia ya “acabados”. En cierto sentido esto puede aplicarse por otra parte a todo lo terreno. Toda realidad terrena, el conjunto de la creación sensible es un reino del “devenir”. Toda cosa que ya configurada lleva todavía en sí posibilidades que insisten en realizarse. Esto vale para las materias que todavía no son cosas conclusas. No sabemos lo que conviene entender por el “caos” que nos ha sido descrito como el estado primero del mundo creado. Podemos representárnoslo como una “confusión”, una mezcla de todos los elementos dentro de la cual a cada uno no sería posible desarrollarse de una manera correspondiente a su individualidad.

Sería necesario un “impulso del movimiento” para [331] llegar a este juego ordenado de las fuerzas que llamamos acontecer causal. La creación de materias y el impulso del movimiento no deben ser con-

cebidos como algo temporalmente separado, ni tampoco como tiempo intermedio existente entre los dos movimientos como duración del "tohuwabohu"⁵⁴⁶. Es más, las materias no pueden venir a la existencia si no están ya formadas totalmente; deben, por tanto, estar en el proceso de una configuración y actuar hacia fuera según su forma; y así pertenece también el movimiento a su existencia: gracias a él se separan o se unen, pero en todo caso llegan a una tal separación y a un tal orden que les permite desarrollarse como "hechuras": son los cuerpos sólidos en cuanto figuras espaciales, en sí conclusas y bien delimitadas; los cuerpos líquidos y los cuerpos gaseosos delimitados por los cuerpos sólidos o circundándolos.

Puede admitirse que, según el orden originario de la creación, el movimiento y las influencias recíprocas de las materias entre sí debían precisamente ayudarlas a configurarse y a desarrollarse según su característica propia y por medio de toda su apariencia externa a hablar el lenguaje que anuncia al Eterno: este lenguaje no se deja traducir en palabras, su sentido no podría ser abarcado conceptualmente, pero sí se deja percibir siempre de una manera particularmente emotiva en la altura de las montañas, las olas del mar, el bramido de la tempestad, el sople ligero del aire. Si el acontecer natural está de diversas maneras en el origen de obstáculos y de desórdenes, incluso de la destrucción de hechuras, se puede concebir en el estado de una naturaleza caída; sin embargo, se puede adivinar el orden originario: el mundo es aún un cosmos y no un caos.

Así, ya existe un surgir y un desaparecer, cambio y transformación en la naturaleza "muerta". Pero el "devenir" del viviente se distingue netamente de esto. Una simple hechura material [332] (inerte, que es como cargada de masa) permanecería sin cambiar, tal como es, si no estuviera sometido a ninguna influencia exterior. Precisamente por esto se llama "muerto" o inanimado. Lo que vive es capaz de moverse y de configurarse desde su interior. Tal vida, en cuanto vida de la planta, aparece en el momento en que la simiente comienza a germinar. El "proceso de devenir" de la hechura es un desarrollo dirigido hacia un fin determinado: la configuración íntegramente desarrollada con todo lo que le corresponde, hasta el fruto maduro.

Este proceso mismo de devenir posee una "figura" enteramente determinada: no es una figura espacial sino más bien una "figura tem-

⁵⁴⁶ Gn 1, 1: esta expresión hebrea ha sido traducida de forma muy variada y desigual, por ejemplo: "soledad caótica", "caos informe", "desierta y vacía", etc.

poral", puesto que se trata de un progreso determinado de cierta manera. Pero también participa, sin embargo, en cierta manera del espacio, porque constituye una configuración progresiva de sí en el espacio y una transformación progresiva de la figura espacial. En relación con esto se quisiera designar las "cosas muertas" como acabadas. Encontramos en ellas un ser persistente y a propósito de ellas podemos hablar de lo que *son*, de su determinación esencial como de la esencia que *tienen* y manifiestan en su aspecto exterior como también en su obrar y padecer.

En lo que concierne a los seres vivos la determinación esencial es más bien lo que les prescribe lo que deben *llegar a ser* y lo que *asimilan* en su progreso. Pero al mismo tiempo, estos seres vivos *tienen*, sin embargo, en cada estadio del desarrollo una esencia característica y un aspecto y una actividad exteriores fundadas sobre esta esencia: encontramos de nuevo aquí lo que hemos establecido más arriba: en los seres vivientes la esencia misma progresa y cambia; en la determinación esencial en cada caso desarrollado está fundada la "capacidad" de progreso (en cuanto "posibilidad" y en cuanto "fuerza"). Para realizar esta posibilidad, necesita en cada caso de materias constitutivas. Hedwig Conrad-Martius señaló que la planta, por sus [333] raíces fijas en el suelo y por su contacto con el aire y la luz, está "sumergida" en lo que ella necesita⁵⁴⁷. No necesita buscar su alimento y por consiguiente no necesita desplazarse libremente ni experimentar sensaciones para cumplir con su propia tarea: recibir materias inorgánicas y transformarlas en materias orgánicas. Por otra parte, está obligada a contentarse con lo que encuentra en el lugar donde se halla, y de esto depende el proceso efectivo de sus desarrollo: viene a ser realmente lo que debería llegar a ser. Pero nos encontramos, una vez más, con la contraposición de la "forma pura", de la "idea" de la planta o de la determinada especie de planta que está "por encima" del proceso evolutivo, de la "forma esencial" que actúa en cada planta y de la "esencia realizada" cambiante que corresponde más o menos a la forma pura.

En lo que concierne a las hechuras puramente materiales no podemos encontrar ninguna materia independiente, separada de la forma esencial, a la que podrían ser atribuidas las deficiencias de toda la hechura tal como es efectivamente. Si se quiere una explicación, conviene necesariamente tener en cuenta las circunstancias exteriores, al lado de este mal fundamental: la "degeneración" de todas las materias

⁵⁴⁷* Die "Seele" de Pflanze, [Breslau, 1934], p. 44.

después de la caída, el decaimiento de la “masa” desde la unidad interna con su forma esencial. Al contrario, en los seres vivos existe una fuerza de la forma, superior a la materia, frente a una materia extraña: de hecho, la materia anterior es aquí radicalmente transformada: es cambiada en otra materia, recibe la vida y es introducida en la unidad configurativa del cuerpo vivo. (El “arte plástico” imita a su manera esta tarea de formación de la “forma viva” o del “alma”). El alma de las plantas, aunque es superior a la materia, está, sin embargo, enteramente ligada a la materia; su ser se agota en la configuración de la materia. Para el alma de las plantas, el nombre de “forma interna” o “forma del [334] cuerpo vivo” es en particular adecuado. Constituye una “forma” en mayor medida, es decir, fuerza de configuración, en un grado mucho más elevado que las formas materiales, y es sólo la forma de cuerpo vivo y nada más, mientras que el alma del animal y del hombre son además el fundamento esencial de una vida “interior”. Cuando una planta es una imagen imperfecta de su “idea”, la idea de la planta y la idea de la rosa o de la encina, un “ejemplar” atrofiado o mutilado, podemos aquí invocar como causa, al lado de las “circunstancias exteriores” (emplazamiento desprotegido, inclemencias de tiempo), también un deficiente material que sirve para su estructuración.

11. *Forma, materia y esencia. Unidad de la forma esencial. Forma y acto*

Después de haber aclarado un poco sobre la relación entre forma y materia, se puede uno preguntar una vez más cómo “forma” y “esencia” se comportan la una con la otra. Hemos encontrado en Aristóteles cierto titubeo respecto a si la forma sola debe considerarse como esencia o bien si este término se aplica a la compuesta de forma y de materia, es decir, allí donde se presenta tal “composición”⁵⁴⁸. Aristóteles y santo Tomás de Aquino distinguen tres clases de sustancias (οὐσίαι = algo real independiente y propio): el ente primero (Dios), sustancias simples (espíritus puros) y sustancias compuestas (cosas materiales y seres vivos: plantas, animales y hombres)⁵⁴⁹. A propósito de estas últimas sustancias, santo Tomás se expresa así:

548* Tal como se nos ha presentado la unión entre forma y materia, aparece poco feliz la expresión “composición”.

549* *De ente et essentia*, [párrafo 6]. [TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía (I)* Madrid 2001, p. 44].

“En las sustancias compuestas son patentes la materia y la forma, como en el hombre el alma y el cuerpo. Pero no se puede decir que sólo uno de ambos elementos sea la esencia. Es claro que la materia sola no es la esencia, por cuanto la [335] cosa es cognoscible por su esencia y resulta ordenada en el género y la especie; pero la materia no es el principio del conocimiento, ni por ella una cosa se clasifica en una especie o género; pues esto resulta de aquel principio por el cual algo está en acto. Ni tampoco se puede decir esencia la sola forma de la sustancia compuesta, pro más que algunos se empeñen en sostenerlo. En efecto, de todo lo que hemos dicho resulta evidente que la esencia es aquello que viene significado por la definición de la cosa. Pero la definición de las sustancias naturales no contiene sólo la forma, sino también la materia [...]. Por tanto resulta evidente que la esencia comprende la materia y la forma”⁵⁵⁰.

Para comprender bien este texto, debemos pensar que Tomás entiende por “materia” no un real determinado, sino la materia indeterminada que por sí misma no puede ser real⁵⁵¹. La materia formada posee su propia determinación esencial, y gracias a esta determinación ella está ordenada bajo un género y una especie. Representa el grado inferior de lo real. En este grado, consideramos forma y materia como inseparables en el ser real, pero se distinguen la una de la otra desde el punto de vista objetivo. Para resolver la cuestión de saber si se debe hablar de una esencia que encierre la forma y la materia, debemos tener presente lo que conviene entender por esencia. Tomás de Aquino ha definido precisamente la esencia como algo por lo que la cosa es conocible y permite ordenarla bajo un género y una especie.

Es lo que se deja aprehender conceptualmente y que hemos designado más arriba como [336] “esencia universal”. La materialidad en cuanto llenura espacial pertenece a la determinación genérica de las cosas, de las que aquí se trata, y la peculiaridad especial de la llenura del espacio forma parte de la determinación específica. Por consiguiente, estas dos determinaciones deben ser consideradas como parte de la “esencia universal”. Pero hemos hablado también de una “esen-

550* *De ente et essentia*, párrafo 7. [TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I, *Filosofía* (I) Madrid 2001, p. 45].

551* Su concepción de la materia prima se diferencia de la de Aristóteles en el sentido de que él la consideraba como creada. Pero al igual que Aristóteles, la considera como algo que se encuentra en las cosas corporales como componente diferente de su forma, algo que lleva en sí la posibilidad de todas las formas y por ello puede recibir en sí formas cambiantes.

cia individual" que pertenece como propia a cada cosa y hace de esta cosa lo que es. La esencia universal no es algo existente al margen ni fuera de la esencia individual, sino lo que en ella es concebible universalmente. En lo que concierne a la "esencia individual" se puede pensar ahora nuevamente en algo diferente. Lo que convierte la cosa en lo que es, en algo determinado, es su forma esencial. Pero ya que las formas esenciales de las llamadas "sustancias compuestas" no actúan necesariamente en la materia, así su contenido material pertenece entonces a lo que ellas son, y su determinación material debe ser considerada como una parte de su esencia individual.

Para marcar la diferencia entre la forma esencial y la totalidad de la esencia determinada por esta forma esencial, la hemos llamado como la "esencia realizada". La diferencia está ya bien indicada en las meras cosas materiales: pero aparece todavía con mayor claridad en los seres vivos, puesto que la forma esencial se adueña de las materias extrañas y primeramente separadas de ella.

En esta área ha tomado igualmente santo Tomás su ejemplo en lo que concierne a la forma y materia: el alma y el cuerpo del hombre. Nosotros nos atendremos todavía al grado inferior para no levantar nuevas dudas suscitadas por la esencia del hombre en cuanto tal, y por eso consideramos el "alma" y el "cuerpo" de las plantas. Estrictamente hablando, alma y "cuerpo vivo" no son separables, sino solamente el alma y el cuerpo (inanimado). En efecto, entendemos por "cuerpo vivo" el cuerpo animado; un cuerpo en el que no hay vida y, por tanto, ninguna alma que le dé la vida, no merece ya el nombre de "cuerpo vivo". [337] La vida constituye el ser mismo del ser vivo, y ahí en donde no hay vida tampoco "hay" ningún ser vivo. El alma da forma al "organismo" en el que cada parte está comprendida en la vida de conjunto en cuanto "miembro" u "órgano". La separación de materia y forma aquí es evidente, en razón de la presencia de algo material antes del despertar de la vida y de la dación de forma viva desde dentro: igualmente, queda algo de material cuando cesa la vida que se encontraba en el interior. Precisamente por esta razón decimos nosotros que una materia ya formada recibe una nueva forma, que la vida en ella "comienza a despertar" y que desaparece de nuevo cuando el organismo "llega a morir".

Podemos hablar de la "misma cosa" que al principio está viva y después muerta. En este sentido, santo Tomás considera como equívoco hablar de "ojos" y de "orejas" de un ser muerto⁵⁵². Esto no signifi-

552* *De anima*, a.1.

ca otra cosa que el cuerpo ya no es cuerpo vivo cuando lo ha abandonado el alma. Pero el cuerpo, que antes era un cuerpo vivo, sigue existiendo ahí. La muerte en cuanto paso de la existencia viva a la existencia muerta no es un cambio como los cambios del ser vivo o los del cuerpo muerto. Hasta el momento de la muerte es el ser vivo el que experimenta todos los cambios y vive en esta sucesión de eventos. Desde este instante ya no hay ser vivo, sino en su lugar algo distinto. Ciertamente no en el sentido de que una cosa hubiera sido quitada, y puesta otra en su lugar (una cosa tan parecida, que podrían valer como sustitución). Se produce más bien una *transformación*: lo que era antes un ser vivo es ahora una cosa muerta.

La consecución de estos procesos se relaciona con la cuestión de la unidad de la forma esencial en el ser vivo: santo Tomás defendió esta unidad con mucha fuerza contra la mayor parte de sus [338] contemporáneos. La forma esencial (forma substantialis) es aquello por lo que algo tiene un ser independiente y propio (esse substantiale).

“Para que una cosa sea forma substancial de otra se requieren dos condiciones. De las cuales la primera es que la forma sea principio substancial de la existencia (principium essendi substantialiter) de aquello que informa; y digo principio, no factivo, sino formal, por el que una cosa existe y se denomina ‘ser’. De esto se deduce la segunda condición, a saber, que la forma y la materia convenga en un solo ser; cosa que no sucede con el principio efectivo y lo que de él recibe el ser. Y tal es el ser con que subsiste la substancia compuesta (in quo subsistit substantia composita), que, constando de materia y forma, es una, no obstante en cuanto al ser”⁵⁵³.

En el contexto del que hemos extraído este pasaje se trata de demostrar que el alma espiritual del hombre podría ser forma del cuerpo vivo. Pero lo dicho debe ser válido igualmente para cada materia y para cada forma. Según nuestra opinión, las hechuras materiales más inferiores constituyen una unidad inseparable⁵⁵⁴ de materia y de forma, una forma configurante de la materia o una materia formada, es decir, determinada en su manera de ser; sin esta determinación de

553* TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, 2, 68 [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra los Gentiles*, I, Madrid 1952, p. 563].

554* “Inseparable” en la medida en que la materia sin forma y la forma sin materia no pueden existir; lo que no quiere decir que se excluyera simplemente una transformación.

su quid no serían nada y, por consiguiente, su ser sería destruido. Su ser es *uno*, pero uno condicionado por forma y materia.

El “principio existencial actuante” originario al que deben su ser es el acto creativo de Dios: cuyo ser es un ser diferente del de las criaturas. El caso que [339] tratamos ahora, —a saber, la planta y su forma esencial— es ya algo menos simple. Una serie de materias contribuyen a su estructuración. El todo es en un sentido muy particular una hechura compuesta. ¿Cada materia posee su propia forma? Además, ¿la forma viviente que llamamos alma, es una forma que se añade a las demás? O bien, ¿esta forma confiere su ser a la hechura o formación entera? ¿Y es este ser *uno* para toda la hechura o formación? Las materias que contribuyen a la estructuración de toda la hechura, tengan una forma y un ser: la planta que brota del germen no nace de la nada, sino de un germen y de las materias constitutivas que ella toma del aire y del suelo. Pero toda la hechura o formación que se desarrolla de esas “partes” no es una suma de las partes, sino una nueva hechura con una nueva forma y un nuevo ser. Aquí también hay una diferencia esencial entre el germen y las materias constitutivas nuevas que se le agregan; el germen representa el *comienzo* de la nueva formación: él es el que “recibe” otras materias y quien conduce estas materias a un nuevo ser.

El nuevo y diferente ser es la “vida”, y la forma que da la vida es la “forma viva” o “alma”. Puesto que toda la hechura es *una*, lo que le confiere una unidad debe ser también uno. Lo que estaba presente antes del principio de la vida, después de esta vida ya no es la misma cosa. El elemento material que antes había y el elemento material subsistente después de la desaparición de la vida no serían conocidos como “lo mismo” sin consecuencia de cambios producidos a través de la duración de la vida y que han permitido a unos de esos elementos dar nacimiento al otro. Pero esos cambios tienen por fundamento lo vivo, y no la materia muerta. El cuerpo que subsiste después de la desaparición de la vida no sería lo que es, sin la vida que le ha formado en lo que es ahora. [340] Se trata del argumento en favor de la concepción según la cual el alma no da sólo la vida, —como algo añadido a lo anterior, un ser diferente— sino que ella determina el ser entero.

El ser vivo es también lo que es en cuanto cuerpo material, en el sentido de que es un ser viviente de una especie determinada. Ser un ser vivo significa constituirse en cuanto cuerpo vivo: estructurarse como cuerpo material.

Antes del comienzo de la vida existía otra forma: una forma material en las extrañas materias de estructuración; en la simiente y otros comienzos de una nueva vida vegetal, tenemos un estado intermedio notable; estos elementos no están muertos, pero no están todavía vivos: si la forma primera hubiera subsistido y no hubiera cedido el lugar a la forma viva, entonces hubiera sucedido otra cosa totalmente distinta con aquello por lo que ella fue formada. Cuando cesa la vida, al cuerpo, formado por el alma viviente, le sucede otra cosa muy distinta que si estuviera todavía vivo. El cuerpo es una materia formada, pero suelto de la unidad con la forma viva que la configuró. Es una “cosa”, es decir una hechura de una unidad conclusa y es “real”: actúa y sufre influencias, pero no en el sentido de su forma esencial originaria.

¿Conviene, pues, afirmar que su ser y lo que es él no son más que efectos subsecuentes de esta forma configuradora originaria? ¿Le falta ahora a este ser “abandonado” y a esta esencia un “soporte” propio? ¿O entra una nueva forma, —una forma puramente material— en lugar de la hechura o formación lo “ha separado de sí”, o bien una pluralidad de tales formas cuando el cuerpo “se descompone”? Dejo abierta esta cuestión. Una posible explicación consistiría en que las formas de las materias que contribuyen a la estructura del cuerpo vivo no desaparecen simplemente bajo el dominio de la forma esencial viva, sino [341] que quedan derogadas o sin fuerza y vuelven a tomar su lugar en el momento en que la forma esencial que las “liga” se retira⁵⁵⁵. No me atrevo a pronunciarme sobre este punto.

En los cambios de la muerte a la vida y de la vida a la muerte hay algo que, a pesar de los cambio de los mismo antes y después, nos permite decir: el “esto de aquí”, la forma vacía, llena de contenido, que es un resto de la originariamente constituida hechura. Hay igualmente unidades materiales en las que algunas partes son excluidas de la vida del conjunto: una hoja seca en una rama en flor, una rama muerta en un árbol verde: he aquí partes de la cosa configurada por la forma viva que no son miembros ya del ser vivo, la vida de este ser ya no circula en ellos.

Santo Tomás designa a menudo como “acto” a la forma que confiere el ser al todo y la coloca en el mismo plano que el ser mismo:

^{555*} Es necesario acordarse aquí de la conservación virtual de las formas elementales en los compuestos, de la que que habla santo Tomás. (Véase p. 809).

“[...] no hay inconveniente para que el ser por el cual subsiste el compuesto sea el ser de la misma forma, pues el compuesto existe por la forma, y separados no pueden subsistir (nec seorsum utrumque subsistat)”⁵⁵⁶.

Si insistimos en la separación del ente y del ser en todo ente finito —como lo hemos defendido como algo objetivo y como corresponde finalmente también a la concepción de santo Tomás—⁵⁵⁷ no podremos ya considerar la forma como ser⁵⁵⁸. Y si entendemos por [342] “acto” el ser real, según esto no podremos ya considerar la forma como “acto”, sino solamente como algo “actual”, es decir, como lo que es real y efectivo en una tal planta determinada y que hace precisamente de la planta una planta real y poseedora de tal manera de ser. Correspondientemente, las materias que contribuyen a la constitución de las plantas deben ser consideradas como algo “potencial”, es decir, algo que lleva en sí la posibilidad (potencia pasiva) de ser “animado” por esta forma y de entrar como parte o miembro en la unidad de este cuerpo animado vegetal. Pero aquí conviene distinguir muchos grados todavía: la capacidad para las materias “inorgánicas” de ser transformadas en materias “orgánicas” y, para las materias orgánicas la de ser incluidas en la unidad viviente del cuerpo vegetal y de recibir así nuevas posibilidades de acción (potencias activas).

La vida de las plantas es una realización constante de posibilidades. Recordemos una vez más la diversidad de significado y la relación al significado de las expresiones ἐνέργεια - ἔργον - ἐντελέχεια (realidad, eficiencia - obra - plenitud del ser)⁵⁵⁹, las cuales todas pueden ser designadas con una sola palabra, el término “acto”; así caracterizamos la vida misma como ἐνέργεια, como ser real y agente, como ente real y actuante, pero el ente real y eficiente —la forma esencial y el todo viviente, que obra gracias a la fuerza de esta forma esencial— nosotros lo describimos como ἐνέργεια; = obra puede designarse al ser vivo en cada grado de su desarrollo ἔργον: como el resultado del obrar formante; pero cada uno de estos “rendimientos”, cada actividad de la vida puede ser designada también así; la ἔργον,

556* *Summa contra gentiles*, 2, 68. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra los Gentiles*, I, Madrid, 1952, pp. 563-564].

557* Él también distingue todavía en las formas “puras” entre lo que ellas son y su ser (véase p. 643).

558 Conocimos más arriba los procesos del pensamiento de Aristóteles que lo condujeron a poner en el mismo plano forma, acto y ser (véase p. 827).

559* Véanse pp. 621 y 828.

plenitud del ser es el fin de todo el proceso del desarrollo; por ese término sería indicado el más alto grado de desarrollo: [343] el ser del totalmente desarrollado ser; por otra parte la figura final a la cual está dirigida todo el proceso del devenir por medio de la forma esencial.

Si nos atenemos a estas explicaciones que, por otra parte, están de acuerdo con el texto de santo Tomás que hemos recordado, debe ser considerada la determinación de forma y de materia como "esencia" de las hechuras materiales vivas. Pues, ellas son lo que son por el hecho de que las materias determinadas de una manera particular están formadas según una ley de configuración peculiar. En este grado también hemos sido conducidos hacia una separación entre la esencia y la forma esencial (τὸ τί ᾗν εἶναι y μορφή).

12. *Determinación de género y de especie de los seres vivos. Capacidad de reproducción*

Pero a la determinación esencial de los seres vivos pertenece todavía algo más que la composición de forma y de materia, y la fuerza de la forma para la configuración o de la hechura total para la configuración de sí mismo. Frente a simples cosas materiales, los seres vivos representan un nuevo género de lo real.

Fuera del estar compuesto de forma y de materia, a la determinación del género le pertenece la fuerza configuradora de la forma, fuerza que supera la materia. Conviene no sólo buscar simplemente la determinación específica del lado de la forma como en las formaciones materiales puras, la particularidad de la forma requiere también un modo correspondiente de la materia. En definitiva, a la determinación del género pertenece no solamente la fuerza para la autoconfiguración de cada hechura, sino también la fuerza de cada hechura, la que además es capaz de hacer surgir hechuras de la *misma especie*. Así la palabra "especie" recibe un nuevo significado: esta palabra no designa solamente lo que posee una determinación esencial común, sino también la totalidad de lo que se encuentra en una *relación de procedencia*. Los dos sentidos [344] de la palabra "especie" no coinciden. Cada ser viviente tiene *su* determinación específica, —la "misma" que todos los demás de "su especie"— y debe esta determinación a su pertenencia al "todo" que posee una determinación esencial común, porque está situado en una relación de procedencia.

Así pertenece a la esencia del ser vivo el que la fuerza de la forma sea más que una fuerza para la autoconfiguración. Según su esencia

genérica, el ser vivo es igualmente capaz para la reproducción. ¿Qué significa esta expresión: "capaz para la reproducción"? Hemos dicho más arriba: capaz de hacer surgir una hechura singular de la misma especie. Si nos atenemos al sentido literal, eso significa que se engendra un nuevo ser viviente, una hechura compuesta de materia y de forma viva. Es cierto que un nuevo ser vivo viene a la existencia y que una hechura material peculiar es formada por el ser vivo generador; y enseguida se separa en una existencia propia. ¿Pero el ser engendrado debe también su forma y su vida al ser generador? Un manzano con sus manzanas maduras constituye todavía una unidad de vida. Los frutos están vivos, porque la vida del manzano circula en ellos; a su fuerza formante deben lo que son, son todavía miembros del todo. La manzana, una vez que ha caído, comienza una existencia particular. Y encierra en sí la semilla capaz de tener vida. ¿Dónde se encuentra entonces el principio de la nueva vida?

Aristóteles considera que el desarrollo propio de los seres vivos mediante la nutrición y el crecimiento y la configuración de nuevos seres vivos mediante un proceso generador están estrechamente ligados: explica el proceso generador por la presencia de materias constitutivas en excedente en el interior del ser vivo generador; su fuerza formante plasma a partir de este excedente que tiene que expulsar, la simiente que contiene en sí misma de manera potencial al nuevo ser vivo⁵⁶⁰. En sus investigaciones sobre la esencia de las plantas [345] que realizó en el contexto de un gran proyecto de ontología y de las más recientes investigaciones biológicas, Hedwig *Conrad-Martius* llegó a una conclusión semejante:

"Crecimiento y reproducción [...] están estrechamente ligados. Karl Ernst v. *Baer* consideró hace tiempo la reproducción como un 'crecimiento más allá de la medida individual'. Pero podemos decir al contrario: crecimiento es 'reproducción' dentro de una individualidad. El crecimiento es también una procreación permanente, y entraña la hechura de las plantas, o de células vivas *desde sí mismas*"⁵⁶¹.

El crecimiento, como el proceso generador, son repercusiones de lo que Hedwig *Conrad-Martius* considera como "la esencia más íntima y la más particular de la vida y de todo lo viviente": la "potencia de autoreproducción"⁵⁶². Su expresión visible es la rami-

560* Véase p. 820.

561* H. CONRAD-MARTIUS, *Die Seele" der Pflanze*, Breslau, 1934, p. 59.

562* Ibid., p. 115.

ficación en cuanto “momento de configuración originaria de las plantas”⁵⁶³. La “reproducción” en siempre nuevas hechuras particulares es como una continuación de este proceso de ramificación.

De todas maneras, conviene reconocer que “crecimiento y reproducción se hallan en cierta contraposición, en la medida en que la planta, durante su crecimiento, se reproduce en cuanto *totalidad individual*; por el contrario, en la reproducción más *allá de ella misma*, sólo sirve para la conservación de su *especie*”⁵⁶⁴.

Esta contraposición encuentra su “*expresión configurativamente diferenciada*” en la diversidad del *follaje*” (que tiene como función la asimilación y la nutrición y sirve, por consiguiente, al crecimiento y a la individuación) y de las *flores* (sirviendo al proceso generador).

H. Conrad-Martius encuentra la contraposición “de la individuación y [346] de la conservación de la especie [...] relativamente secundaria dentro del organismo vegetal, puesto que la planta, conforme a su esencia, no posee todavía una individualidad concluida (interiorizada, centrada), sino una individualidad esencialmente *abierta*”. Para esta autora, los puntos más importantes para caracterizar al ser vegetal son los siguientes: “que 1) Crecimiento y reproducción en el ámbito del organismo de la planta provienen *del mismo principio esencial* (la capacidad —existencial— para una autodelimitación y autofundamento); y que 2) por consiguiente, el principio de reproducción, la reproducción constituye la actividad más propia y más esencial (fundamental) del organismo vegetal, tal como se manifiesta claramente en la formación final de la flor y de la inflorescencia, como ‘cabeza’ de la planta”⁵⁶⁵.

13. *Autoconfiguración y reproducción; individuo y especie; vida propia y forma esencial del individuo*

Pero en nuestro contexto, la diferencia entre crecimiento y reproducción reviste una importancia decisiva. ¿Es necesario atribuir al “azar” la caída de una manzana al suelo? ¿Un nuevo arbusto podría brotar por sí mismo sobre el viejo tronco?, etc. Se dirá que la nueva planta tiene necesidad de las materias nutritivas que toma del suelo y del aire, y por eso debe tener, fuera de la vieja planta, un “espacio

563* Ibid., p. 113.

564* Ibid., p. 113.

565* Ibid., p. 113.

vital" suficiente para poder desarrollarse. Si este espacio constituyera la única causa de la separación, sería entonces imposible considerar a la joven planta como una nueva "esencia individual". Sin duda sería una hechura material viviente que posee una figura espacial cerrada, pero no poseería ninguna "forma [347] interna" propia, ningún "alma" propia. Entonces sería la "especie" como el todo, compuesto de todas las hechuras materiales configuradas por una forma, —con todas las "subespecies" que forman parte de la relación de procedencia— la verdadera unidad de vida. Ciertamente es importante destacar con claridad la real unidad de vida que va más allá de la hechura particular y que la contiene. Pero no se debe llegar al punto en que se vea amenazada la hechura particular en su ser propio. Me parece que éste sería el caso si no se establece con precisión el límite entre el crecimiento y la procreación, y con esto, entre el ser particular y la especie. Si el surgimiento de un nuevo ser vivo no fuera más que la partición de una célula o la ramificación de un árbol, entonces su existencia individual sólo sería exterior y su propia vida sólo sería aparente.

Si esto es así, se le retiraría la "autodelimitación" y el "autofundamento" en los que Hedwig Conrad-Martius ve precisamente el principio del ser tanto para el crecimiento como para la reproducción. Si se admite que la reproducción es el único o por lo menos el principal sentido existencial de la planta, entonces el desarrollo de la esencia singular hacia una hechura de figura particular no recibe su importancia. Cuando Aristóteles habla de un "excedente de materia" que no es indispensable al individuo para su propia configuración y que por tanto puede servir a la configuración de nuevos individuos, tales consideraciones relacionan con lo que estamos diciendo. Sólo se puede hablar de un "excedente" si se da una medida determinada de antemano. Y, de hecho, así es. Hedwig Conrad-Martius, en el capítulo de "estructura y las leyes de formación del reino vegetal", ha expuesto con toda claridad y con la mayor fuerza de convencimiento, que se trataría de la formación de unidades determinadas de configuración de determinadas totalidades de forma. Ciertos tipos fundamentales se separan en [348] siempre nuevas especies y subespecies, semejantes "a un sol *central* o a un *arquetipo* [...] que se refleja en todas las demás formas singulares de una manera efectiva siempre nueva"; y esto no tiene otra finalidad que la "*una única de esta riqueza de formas y de esta exuberancia de formas*"⁵⁶⁶. El mundo es un *cosmos* compuesto de tales "totalidades" [que] "se presentan por otra parte unidas, la una

⁵⁶⁶ Ibid., p. 73.

con la otra, y una después de la otra para constituir unidades formales más elevadas, dando así, en el curso de notables series evolutivas y de procesos sometidos a un ritmo regular", han recibido desde el "comienzo del mundo" "una estructura jerárquica admirable desde las formaciones más inferiores hasta las más elevadas, desde el ser más aislado hasta el ser más universal"⁵⁶⁷.

Pero los individuos constituyen los soportes de esta riqueza de formas; en ellos la particularidad de la especie se expresa en una figura visible. Deben contener la medida de su forma específica, concluirse y delimitarse de una manera determinada. Cuando rebasan esta medida, se producen deformaciones. Pero, si pueden recibir un excedente material, la razón de ello es que su significado existencial no se agota con la autoconfiguración, que tienen además otra cosa que hacer. Por medio de la reproducción sirven a la conservación de la especie, pero también a su transformación, al origen de nuevas variedades específicas. La especie viene a la existencia en los individuos; se caracteriza netamente en ellos, sigue configurando y transformando en ellos.

Puesto que la acción de cada individuo se extiende más allá de sí mismo y de su propia existencia, todos estos individuos forman parte de una cadena causal y existencial. Sin embargo, cada miembro de esta cadena es un todo circunscrito y fundado en sí mismo; con cada uno comienza una nueva existencia y una nueva vida. Y, sin embargo, cada uno está al mismo tiempo "abierto", puesto que [349] permite la salida a nuevos individuos y que transmite la peculiaridad de la especie, ya sea ella transformada o modificada. Así con el primer individuo de una especie comienza la existencia de la especie en cuanto totalidad general a la que pertenecen a título de "miembros" todos los individuos que provienen del mismo origen. La especie se realiza en la sucesión y la simultaneidad de sus "ejemplares".

Ahora planteamos la siguiente pregunta: ¿cada individuo *tiene* una forma esencial propia (solamente en este caso merece el nombre de *individuo*) y su vida propia? Después: ¿recibe forma y vida del ser generador? A la primera pregunta respondemos como antes: sí, lleva su forma en sí mismo, se configura desde dentro según la propia ley de formación; y esta configuración, desde el primer despertar de la vida hasta la adquisición de la forma perfecta y más allá todavía, en

567* Ibid., p. 82.

cuanto la figura es conservada por el efecto del “metabolismo”, es su vida que se identifica con su “existencia”.

La producción de frutos maduros está incluida en ella. Cada individuo tiene su vida propia que comienza y termina. No es él mismo el que se da esta vida, sino que la recibe. ¿Quién se la da? Ésta es nuestra segunda pregunta. Si el fruto maduro pertenece a la unidad de vida del individuo generador, si, por otra parte, una nueva vida comienza en el ser engendrado, entonces parece que se ha producido una ruptura entre los dos.

En la generación sexual es evidente que esto que da nacimiento al individuo no es todavía un nuevo ser vivo. En primer lugar el huevo fecundado es “fruto” acabado, pero el fruto no es todavía sin más igual al ser vivo independiente y “vivo”. Las disposiciones que en las diferentes especies de seres vivientes sirven para la preparación de la nueva vida son diversas. Pero parece que existe dondequiera un estado intermedio [350] en el que el “fruto” o la semilla están en *capacidad* de vida y distinta entonces de todas las demás hechuras materiales inanimadas, aunque ella no constituye todavía un ser vivo independiente. En la semilla enteramente configurada (fecundada), “la nueva planta está contenida como una verdadera imagen en miniatura”⁵⁶⁸.

Esto quiere decir que la figura y las capacidades de acción que debe alcanzar y para las que debe estructurarse están trazadas de antemano en esta semilla. Una espiga de trigo (naturalmente) no puede brotar más que a partir de un grano de trigo, y sólo una espiga de trigo —y ninguna otra— puede tener este desarrollo natural. Esto distingue esencialmente la hechura capaz de vida de la “materia” inanimada de la obra de arte, como el pedazo de cera, que puede ser formado de muchas maneras y, por otra parte, este pedazo de cera para la formación de tales hechuras o formaciones puede ser remplazado por otra materia. Por consiguiente, la semilla posee en sí misma su determinación específica que constituye su ley de formación, y esto se lo debe a su “procedencia”.

Pero ella es lo que debe llegar a ser, pero lo es solamente en *potencia potencial*⁵⁶⁹, es decir, que debe crecer y configurarse y además es necesario que ella se procure primero la materia indispensable para ello⁵⁷⁰. Pero, para llegar a este resultado, la forma debe ser forma *viva*.

568* Ibid., p. 70.

569* Ibid., p. 112.

570* Es lo que distingue a esas hechuras materiales inanimadas que no llegan a su figura particular más que en el curso de un lento proceso de configuración: los cris-

Y este “despertar de la vida”, que apenas señala el comienzo del nuevo ser vivo en cuanto tal, me parece cada vez una nueva puesta que no proviene de la generación, aunque sea entera y solamente ordenada en esta última. Aquí es donde percibo [351] el mayor misterio y milagro de la vida. Si lo que es vivo no puede nacer de lo inanimado sino solamente de lo vivo, si escapa a toda “producción” arbitraria, es una condición suficiente para suscitar el respeto por la vida.

Pero el hecho de que este viviente no sea producido propiamente por todos los “órganos” de la naturaleza animada que tienden a este fin, sino solamente es preparado para que surge siempre, por así decirlo, de una fuente misteriosa, indica en primer lugar una manifestación llena de misterio del Señor de toda vida. A propósito del alma humana, la doctrina de la Iglesia enseña que cada alma singular es creada directamente por la mano de Dios. Esta posición doctrinal no concierne a los seres vivos inferiores. Sin embargo, el respeto ante la “santidad de la vida” como tal, que pertenece al auténtico sentimiento religioso⁵⁷¹, me parece un argumento en favor del origen divino de la vida (en un sentido particular que va más allá del ser creado).

Según esto, debemos considerar cada ser viviente como un *individuo* auténtico. Lleva en sí su propia determinación esencial, y además en cuanto “forma viva”, que se desarrolla en el curso de su vida, que corresponde a la especie característica de su ser. Se le da una *medida* determinada de ser: lo *que* debe llegar a ser es una figura ordenada según una medida determinada; y la vida que debe servir a la formación de esta figura y también a la preparación de nuevos individuos que son precisamente los herederos de la determinación específica, también le es “adecuada”. Se agota en estas acciones. Constituyen un instrumento del Creador para realizar formas específicas no únicamente de una manera análoga a la de las hechuras inanimadas, sino también como *instrumento creador*: en cuanto [352] genera a sí mismo (a través del crecimiento) y a su descendencia (en la reproducción).

Pero aun creando sigue siendo una criatura: su “fuerza creadora” (Hedwig Conrad-Martius habla de “potencia creadora”) es una fuerza que le ha sido dada y además es limitada. Mientras que en la confi-

tales. En su formación se ordena una materia ya presente según la manera que la caracteriza, pero no se produce nada nuevo.

571* Así, en la ley mosaica está prohibido derramar la sangre, porque la sangre es el soporte de la vida (Lv 17, 10 y ss).

gruación de sí y de la reproducción de la caracterización de la especie él sirve a su conservación y a su desarrollo y se consume en esta tarea, termina por ser "víctima" de su propia tarea en la vida. Hedwig Conrad-Martius repitió en muchas ocasiones que en la floración completa el ser vegetal encuentra la expresión más acabada de sí mismo:

"[...] *La formación del aparato floral es la expresión de forma más elevada y consecuente de la esencia propia, más íntima de la planta. Reproduciéndose continuamente y renaciendo siempre de nuevo la planta en flor abre sus ojos y manifiesta en este signo amable lo que es su alma*"⁵⁷².

En el hecho de que la flor que sirve a la reproducción constituye el coronamiento de la figura total de la planta, Hedwig Conrad-Martius ve en este hecho la prueba de que no es el propio ser mismo sino la conservación de la especie la que es en sentido vital más importante de la planta, en contraposición al animal, en quien ya el individuo tiene la preeminencia.

"El desarrollo animal se efectúa en el sentido de una formación cada vez más rica de los órganos de los sentidos, de los centros nerviosos y del cerebro, es decir, de estas estructuras que sostiene y coronan la esencia individual y formada intrínsecamente del animal. Por eso la figura del animal termina en la cabeza, que alberga al cerebro, mientras que los determinados órganos de reproducción para la conservación de la especie, las glándulas generativas se encuentran siempre en las regiones más inferiores. Al contrario, en la planta el *aparato floral* constituye la corona y la cabeza. La planta es sólo totalmente ella misma, donde, *más allá de [353] sí misma*, reproduce a seres semejantes a ella misma. Acaba su actividad vital con el fruto que guarda la semilla; *se despoja* en él enteramente de sí misma, en vista de una reproducción ulterior de sí misma"⁵⁷³.

Tan bella y tan luminosa como es esta determinación de la esencia, así también veo en la realización de las formas específicas la tarea de vida de la planta, así también me parece necesario no permitir que se borre demasiado bajo la reproducción el significado de la autoconfiguración en vista de esta tarea. Hedwig Conrad-Martius presenta

⁵⁷²* Op. cit., p. 70.

⁵⁷³* Op. cit., p. 71. La planta, tal como está descrita aquí, me parece ser el símbolo perfecto de la "mujer eterna" (es decir, de la madre); como la ha pintado Gertrud von Le Fort. (*Die Ewige Frau*, Munich, 1934, pp. 97 y ss).

también a este propósito los datos objetivos. Muestra que plantas con flores muy pequeñas llegan a realizar la hechura con apariencia de una gran flor acumulando estas pequeñas flores y disponiéndolas de una manera conveniente (por ejemplo, la margarita). Estas formaciones con tal apariencia se explican no sólo por su adaptación a la función de atraer ciegamente a los insectos, porque la

“la semejanza de una planta regular en forma, color, diseño, formación de un cáliz aparente va más allá de lo que puede representar para los insectos, un sentido que corresponde al grado de su capacidad de percepción”⁵⁷⁴. Por eso se puede “ciertamente decir que en las plantas más elevadas tiene que haber realmente una tendencia íntima hacia una forma; tendencia — decimos — a producir una ‘flor’ radiante y visible”. “De nuevo estamos con esta tendencia a la configuración de una flor llamativa ante [354] la manifestación de la esencia más profunda de la planta”⁵⁷⁵.

Esta tendencia de la planta a formar una flor radiante me parece dar a indicar que tal flor es primero —independientemente de su significado en cuanto órgano de reproducción— la perfección que corona la configuración singular, en la que el “estilo” que domina toda la hechura primeramente crea la forma acabada de su manifestación. La planta adornada de sus flores representa el punto más elevado de la autoconfiguración. Pero el hecho de que este punto álgido puede ser superado, que las flores sirvan a la formación de trutos, y que de los frutos crecen nuevas hechuras, todo esto constituye ciertamente la prueba cierta, me parece, de que la vida singular, de la que hemos hablado, no es lo más importante en el ser vegetal. La vida singular sirve para la vida del conjunto y, por consiguiente, para la formación de las formas específicas; pero la vida en cuanto tal y el contenido de las figuras correspondientes a su acto creador, son manifestaciones del ser eterno, el último fundamento de los dos. Las figuras singulares son modificaciones de formas fundamentales determinadas; en ellas “juega” una fuerza creadora infinita ligada a un “contenido de ideas” infinito.

Pero las formas fundamentales expresan de manera siempre nueva y siempre más perfecta la peculiaridad del ser vegetal mismo como tal.

574* Op. cit., p. 78.

575* Op. cit., p. 79.

Así es como crece [...] la planta no sólo en su figura espacial particular y típica, sino también en la *figura total externa e interna* que constituye su carácter específico dado y siempre transmitido de nuevo; esta figura es *al mismo tiempo* determinada por [...] la *esencia fundamental* general de la planta en el curso de sus estadios evolutivos y de cada diferenciación particular [...] Por consiguiente, cada tipo particular se nos presenta como una *obra de arte* dirigida y totalmente formada por su pluralidad por una idea de conjunto, y que depende de las circunstancias dadas y de la materia disponible.

[355] Esta compleja idea de conjunto situada ante a la planta la atrae como obligándola, por así decirlo, hasta que ella (Idea), queda plenificada y realizada completamente a partir del desarrollo, configuración y crecimiento de la planta llevados a cabo desde sí misma⁵⁷⁶.

La "idea atrayente" ante la planta es la *forma pura* o el *arquetipo*. Si en el interior del mundo vegetal esta idea está enteramente realizada y cumplida, como es el caso, se puede afirmar, sin embargo, que esta realización no se produce sin los obstáculos encontrados en el desarrollo y sin deformaciones, que no faltan aquí tampoco: el reino vegetal está también sometido a la ley del pecado, aunque el carácter paradisiaco de la naturaleza originaria aparece más intacto aquí que en los grados superiores del ser⁵⁷⁷. Aquí se manifiesta la unidad del mundo creado en su conjunto, lo cual resulta siempre claro desde otros diferentes aspectos.

§ 5. CONCLUSIÓN DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE FORMA, MATERIA Y οὐσία

1. Conexión entre los diversos ámbitos del ser. Forma – materia, acto – potencia en la naturaleza inanimada y en la naturaleza animada

Me parece imposible caracterizar de una manera suficiente uno de los grandes géneros fundamentales del ser sin considerar las relaciones de este género con los otros géneros fundamentales, no sólo lo contrapuesto que lleva a la clara delimitación de los diferentes reinos

576* H. CONRAD-MARTIUS, op. cit., p. 80.

577* Véase a este respecto lo que H. Conrad-Martius dice de la "inocencia" de la flor (op. cit., p. 84).

de la naturaleza (es lo que domina en Hedwig Conrad-Martius, porque ella ante todo se preocupó por delimitar los diversos campos), sino también a las conexiones que pueden presentarse. Hay relaciones de acción y de significado: [356] se trata de una relación de acción cuando la naturaleza inanimada ofrece las materias para la constitución del reino vegetal y cuando las plantas —gracias a su capacidad de transformar materias inorgánicas en materias orgánicas— preparan las materias constitutivas al cuerpo del animal y del hombre. Se trata de relaciones de significado, cuando las formas fundamentales de lo real (cuerpo vivo, alma, espíritu) se reflejan en el material puro (gracias a las maneras fundamentales de ocupación del espacio: estado sólido, líquido y gaseoso); cuando el contraste particular del ser vegetal y del ser animal aparece como el símbolo visible del ser masculino y del ser femenino, o bien cuando el individuo y la totalidad de la especie en el reino vegetal en su contrariedad y en su nexo representan la contrariedad y la relación de la persona singular y de la comunidad originaria (familia, tronco, raza) en la vida humana.

Se trata sólo de indicaciones significativas respecto a las relaciones o conexiones, a las que debería seguir un estudio profundo de los diversos géneros del ser. Éste no es el lugar para cumplir tal tarea. Sólo hemos abordado la estructura de los seres vivos para aclarar lo que significan “materia” y “forma” y lo que debemos comprender por el ente, que está compuesto de materia y de forma. Los seres vivos son “compuestos” en el sentido pleno de la palabra. Mientras que en las meras hechuras materiales no encontramos más que una materia *uni-forme* —*uni-forme*, porque está dominado por una fuerza de forma presente en el interior de ella misma e inseparable de esta materia; y divisible y componible sólo en el espacio— existe una diversidad de materias reunidas por una forma viviente que les es superior, que domina y da a todo el conjunto articulado la estructura correspondiente a su ley de formación. El carácter supramaterial de la forma se manifiesta en el mantenimiento y el desarrollo de la hechura durante su continuado “metabolismo”. El *ser de la* [357] *forma es vida*, y vida es *configuración* de la materia en tres grados; la *transformación de las materias constitutivas*, *autoconfiguración* y *reproducción*. La composición de materia y de forma y la configuración progresiva y jamás terminada de la materia por la forma pertenecen a la *esencia* de tales hechuras o formaciones.

La doctrina aristotélica de materia y de forma me parece comprensible desde el punto de vista de que ella fue constituida en base a

la observación de la naturaleza animada. El intento de concebir esta doctrina como una ley fundamental de todo lo que es material trajo sus problemas: el peligro de despreciar la esencia singular de las simples materias y el peligro de borrar el límite entre los dos ámbitos del ser. A estas dificultades se añadieron las ideas inadecuadas de una ciencia natural todavía en sus principios; la naturaleza efectiva de las materias (número y manera de ser de los elementos, su estructura interna así como las leyes de sus mezclas y de sus compuestos) y la composición de los cuerpos animados eran mucho más desconocidas para esta ciencia que para nuestra química, para nuestra física y para nuestra biología modernas y contemporáneas con todo el conjunto de recursos y de métodos de los que disponen. En fin, el paralelismo constante entre las hechuras naturales y las obras de arte no favorecía la separación estricta y la definición de las "formas vivas".

Así como el contraste de forma y materia se presenta en primer lugar en el ámbito de los seres vivos de manera muy acentuada, así la contraposición de acto y potencia, que domina el conjunto de mundo creado como el reino del devenir, recibe aquí una significación particular. H. André, que ha examinado este significado, entiende por "acto" con el "campo de realización determinante" y la "potencia" con el "campo de la materia que tiene necesidad de una determinación"⁵⁷⁸. Estas expresiones no [358] pueden abarcar *todo lo que se da* en el "acto" y la "potencia", y no son adecuadas para describir la significación fundamental del *ser* real y posible, pero ayuda a echar una mirada sobre las relaciones peculiares en el ámbito de lo vivo.

Las simples hechuras materiales comparadas con los seres vivos —como lo dijimos antes— están en cierto sentido "acabadas". Seguramente, están sometidos todavía al devenir. Constituyen algo real, que esconde en sí posibilidades: las capacidades de hacer y padecer, y son por lo tanto "determinantes" y están al mismo tiempo "necesitadas de determinación", pero en relación con muchos aspectos. Esto obra configurando sobre otro; y es a su vez transformado por otro, pero no se configura ni se transforma por sí mismo. El proceso de cristalización representa una excepción y hace así más difícil la separación entre los simples hechuras materiales y los seres vivientes.

En efecto, nos encontramos aquí en presencia de un "devenir" que no es asimilable a un simple ser cambiado debido a influencias exte-

578* [Hans André] en sus propios escritos [*Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung* (1920); *Urbild und Ursache in der Biologie* (1931)] y en la introducción al libro de H. Conrad-Martius acerca del alma de las plantas, pp. 13 y ss.

riores; si no se trata de “ser acabado” de la formación material, que antes no era enteramente “él mismo” (por consiguiente, un “devenir sustancial”), es un configurarse de la materia en una figura correspondiente a él.

Sin embargo, la configuración material *deviene* acabada, el ser vivo por el contrario jamás: se trata de un continuo devenir, un constante configurarse y con esto a la vez determinante y necesitado de determinación con relación a sí mismo. La proposición fundamental de Aristóteles según la cual nada puede ser al mismo tiempo actual y potencial en lo que concierne a la misma cosa no se encuentra contradicha aquí, puesto que la forma es la que determina y la materia es la que es determinada. Pero, el todo es producido y al mismo tiempo produce; y con esto no es simplemente eficiente o con “capacidad de determinación”, sino que es, por así decirlo, creador. Mientras por una parte, rebasa toda eficiencia y la capacidad [359] de las simples hechuras materiales, por otra parte, se encuentra aquí un grado de ser que queda detrás de las capacidades realizadas (potencias activas y pasivas) y se puede hablar con todo derecho de “potencialidad potencial”.

El ser vivo no desarrollado no posee todavía las facultades que puede y debe adquirir: el ser vivo desarrollado posee la facultad de ver: *puede* ver, aunque en el instante presente de hecho no vea; el ser no desarrollado no tiene todavía esta facultad, no *puede* todavía ver, pero puede llegar a la posesión de esta facultad, y así este poder es ya una posibilidad que debe ser considerada como un primer grado hacia la realidad y que es distinta de la simple ausencia que se manifiesta en la impotencia para ver de las cosas inanimadas.

La adquisición de las facultades durante el desarrollo de los seres vivos debe distinguirse también de la adquisición de poderes tal como se presenta en las meras cosas materiales. Un trozo de hierro que no es magnético, puede hacerse magnético y ser capaz de atraer trozos pequeños de hierro. Allí se encuentra también el contraste de “potencia potencial” y de “potencia actual”. Pero el hierro no necesita “desarrollarse” primero para adquirir esta facultad; no necesita llegar a ser en primer lugar el ente (la “sustancia”) que sirva de fundamento a esta posibilidad, sino que posee ya la manera de ser material que hace posible el paso al estado magnético en actuaciones determinadas. Al contrario, el ser vivo debe primero llegar a convertirse en el ente en el cual existe la facultad de ver.

Así, la significación de “acto” y “potencia” para los seres vivos es todavía más variada que para las simples cosas materiales, y la distancia entre los dos es mayor, y precisamente en esta distancia entre una simple “posibilidad posible” y una realidad creadora es donde reside [360] la peculiaridad de su ser que abarca estos dos polos.

2. *El ser vivo en cuanto οὐσία. Οὐσία – sustancia – essentia – esencia*

Conviene ahora establecer aún la peculiaridad del ser vivo en cuanto οὐσία y responder luego a la pregunta que es objeto de todo este capítulo: cuáles son las relaciones entre οὐσία, “essentia”, “sustancia” y “esencia”. Para la οὐσία, hemos encontrado ya el siguiente significado: el “ente en el sentido eminente del término”⁵⁷⁹. Pero esta “preeminencia de ser” podría comportar diversos significados: el del existente frente a lo que es simplemente pensado, el del real frente a lo posible, el de independiente frente a l dependiente, que no posee un ser que le pertenezca como propio, sino que participa sólo en el ser de un “sustrato”. Todas estas cualidades están reunidas en el ente, que se considera tradicionalmente como la “sustancia”⁵⁸⁰.

Lo hemos designado como “real independiente y propio”. Estas consideraciones aparecen muy próximas a lo que H. Conrad-Martius ha expuesto en su trabajo “L’existence, la substantialité et l’âme”⁵⁸¹. También para ella, ser real (ella lo llama “existencia”) y sustancialidad coinciden. [361] En cuanto a la diferencia entre el “ser absoluto” (al que hemos llamado igualmente el ser “puro” o el ser “primero”) y el ser finito, ella la ve en el hecho de que el primero existe por sí mismo (per se) y de sí mismo (a se), y que tiene poder sobre *todo* ser, mientras que el ser finito es un “ser él mismo”, y en esta “seitas” es donde se encuentra fundamentado un „in se” y “per

579* Véase IV, § 4, 5.

580* En las nuevas traducciones de santo Tomás se comienza a imponerse el sustantivo “esencia autónoma”.

581* *Recherches Philosophiques* (París, editorial Boivin et Cie, 1932-1933). Se trata de la introducción a la gran ontología cuyas líneas generales están indicadas en el libro sobre el alma de la planta. “Existencia” significa aquí “ser real”; por consiguiente, su sentido es más restringido que el que hemos dado nosotros. Correspondientemente la delimitación entre “la existencia” y el “ser esencial” es diferente de la del ser “real” y el ser “esencial”, que hemos encontrado. Me parece que en H. Conrad-Martius el término “ser esencial” se juntan cosas que nosotros hemos distinguido en el curso de las investigaciones emprendidas en el presente capítulo y en el capítulo precedente (véase sobre todo IV, § 5).

se esse". Tiene una *esencia* y *tiene poder sobre su propio ser*. Esto último significa una "potencialidad dinámica": el real finito está siempre en búsqueda de su ser y por eso es esencialmente temporal.

Cuando designamos la "sustancia" como un "ente propio a sí", queremos decir simplemente que este ente es "él mismo" y posee su propia esencia y ser. Pero hemos entendido el ser como actuación de la forma esencial, como el despliegue de una esencia realizada, como la realización de las posibilidades fundadas en la esencia (aquí están incluidos la temporalidad y el "poder sobre el ser propio"); y en lo que concierne al género particular del ente que hemos llamado "materia", hemos notado: el configurarse en el espacio, el extenderse, el presentarse y el repercutirse en el espacio.

La concepción de "materia" y de "espíritu" como géneros diferentes de lo real que no se dejan reducir el uno al otro es la misma en Hedwig Conrad-Martius y en nuestras propias investigaciones. Lo que hemos acentuado para caracterizar lo que es material en contraste a lo vivo —el material está en cierto sentido "acabado"—, Hedwig la aplica igualmente al espíritu: da al cuerpo, y al espíritu el nombre de "ente actual", cuya constitución está completada⁵⁸². Por el contrario, el *ser peculiar* [362] *de los seres vivos se distingue en que antes deben llegar a la posesión de su esencia*. El ser vivo se diferencia de las meras naturalezas materiales por el hecho de que tiene un propio "centro" de su ser, tiene un "alma" (o un "principio vivificante", si queremos reservar el término "alma" para el alma *personal*, que se manifiesta sólo en el interior de la totalidad humana formada en el yo)⁵⁸³.

También las naturalezas puras materiales, las sustancias "sin alma", *en cuanto* sustancias y *en cuanto* que tienen una existencia independiente, no están privadas del propio principio de ser, ni de la potencia existencial para el propio ser. Pero esta potencia no ocupa *en ellas* (en las naturalezas materiales) ningún "centro propio", ningún "espacio" particular, puesto que las naturalezas materiales están destinadas con su entera individualidad totalmente hacia la exterioridad constituyente o en cierto modo son "dispersadas" en ellas.

582* Con qué derecho se dice esto también de lo espiritual, esto no vamos a explicar todavía aquí, puesto que todavía nos faltan las investigaciones en las que deberíamos apoyarnos (véase el capítulo VII).

583* No hemos hecho esta restricción, sino hemos hablado del "alma" en el sentido general de "forma viviente".

“Cuando, al contrario, en una sustancia este principio existencial individual se presenta como un ‘centro’ *dentro* de sí mismo; así se puede y se debe necesariamente hablar de un principio psíquico o animante. Una totalidad vegetativa no se expresa ya solamente en una exteriorización completa de ella misma (aunque subsista en esta sustancialidad material del ‘sustrato’, sobre la cual ella se constituye), sino que ella se concentra *con* su ser exteriorizado (material) *en la potencia propia del ser como en un centro del ser*; de donde en adelante el *todo* puede ser abrazado, configurado y organizado *como* un todo.

A partir de este centro del ser se constituye el todo. “Por consiguiente, el principio anímico se sitúa en la esfera *pre-real*, potencial, constitutivo del ser”. Mientras que la “potencia” divina es un poder *sobre* el ser, y con esto, por así [363] decirlo, un “superacto”: *más* que actualidad y no *menos*”; se puede hablar de “alma” sólo donde se trata de una realidad “inferior” al ser actual, es decir, de la simple posibilidad dinámica *que conduce* al ser.

En nuestro lenguaje, estaríamos obligados a expresar de otra manera lo que se acaba de decir. Vemos en el ser divino el “acto puro”, y medido según esto es todo ser finito —en diferente relación de medida— en parte ya sea actual o potencial: lo mismo para el alma. En cuanto actuante en el ser vivo y en cuanto configurante en el ser real el alma misma es real, pero su actuar es al mismo tiempo continua realización de su propia posibilidad. Esta superioridad con relación al ser simplemente potencial debe expresarse con el término de “*fuerza potencial*”.

“En efecto, la potencialidad del ser del *alma* (como en general el principio autónomo del ser) no es una ‘potencia’ en el sentido de una disposición formadora material que tendría necesidad ante todo de un factor actuante para ser actuado. No, el alma es *ella misma*, el principio que posee el poder de actuar; el alma es la potencia en el sentido del *poder* positivo hacia el ser. Pero este ser no está todavía en su actualidad realizada, por medio de la potencia del ser que le sirve de fundamento”.

El alma viene de la nada y, sin embargo, contiene en sí el poder de ser: “por eso su esencia es particular a la vez que ‘abismal’ (en el sentido de abismo sin límite) y ‘creadora’. Según su principio está en la “nada”, sin embargo aquello, de donde toda la sustancia saca todo su ser y a sí mismo”.

Éste es el poder creador del propio ser que, en el libro sobre el alma de las plantas se traduce con las expresiones “autocomprensión” y “autofundamentación”. Lo característico de lo anímico permite comprender cómo el contraste materia-espíritu hay que unir a la triple distinción que hemos expuesto antes: cuerpo vivo, alma, espíritu. Cuando “materia” (en el sentido [364] de que llena el espacio) y “espíritu” se confrontan el uno con otro, se trata de una contraposición de contenido de diferentes ámbitos de realidad. Cuando cuerpo vivo, alma y espíritu han sido opuestos entre sí, fueron caracterizados como *formas* fundamentales del ser real, a saber: lo que se mantiene en una configuración cerrada, lo que impulsa la configuración, lo que se entrega y se da libremente.

La forma a la que aspira lo que es material como tal es la del cuerpo vivo; la forma hacia la cual aspira lo espiritual como tal es la del espíritu. Pero lo anímico, en cuanto “creador”, “subterráneo”, no actúa en una tercera especie de llenura de contenido, sino en la figura material o espiritual.

Lo que se acostumbra llamar “seres vivos”, son “sustancias” cuyo ser proviene de la configuración progresiva de un cuerpo vivo material a partir de un alma. Lo vivo jamás está terminado, está siempre en el camino hacia su propio ser uno mismo, pero posee en sí mismo —en su alma— el poder de configurarse.

Llegamos a la conclusión: οὐσία en el sentido más estricto y más particular del término, que es lo que más le interesaba a Aristóteles, es “sustancia”, es decir, un real fundado en sí, que contiene en sí su propia esencia y la desarrolla. “Essentia” es la esencia en cuanto determinación quídica inseparable del ente y que le pertenece irrevocablemente a su ser y le sirve de fundamento.

En las hechuras o formaciones materiales espaciales tiene su raíz en la forma esencial que configura la materia; si se trata de simples hechuras materiales, la forma y la materia no se pueden separar la una de la otra: la esencia es la materialidad especificada o formada determinadamente, la materia es siempre formada de una manera particular y no se puede concebir sin la forma. En los seres, forma y materia se separan una de la otra. La forma es “forma viva” o “alma”. Tiene el poder de configurar y de animar el todo de una manera particular. Su [365] ser es vida, y vida es continua configuración material y por tanto una realización progresiva de la esencia que consiste en la formación particular de la materia.

Las hechuras materiales espaciales —inanimadas y animadas— no agotan la extensión del término οὐσία. Existe también en el ámbito del espíritu un ente independiente y subsistente. Ciertamente, según todo lo que hemos dicho ya del “ente primero”, es ahora evidente que el nombre de οὐσία le viene en el sentido más propio y el más eminente del término, puesto que posee una “preeminencia del ser” infinito, superior a todo lo finito. Para expresar algo sobre el ser mismo del espíritu infinito y de los espíritus infinitos en contraste a las hechuras materiales estaríamos obligados a profundizar más en lo que se debe entender por “espíritu”. Lo que se ha indicado hasta el presente no constituye un fundamento suficiente. Por el momento nos limitamos a explicar esta forma fundamental del ente, designada por el término de οὐσία o de sustancia y que encuentra una realización en todos los ámbitos de lo real separados según su género.

EL ENTE EN CUANTO TAL (LOS TRASCENDENTALES)

§ 1. RETROSPECTIVA Y PERSPECTIVA

Hemos formulado el problema del *ser* y hemos encontrado muchas respuestas. El ser se divide en ser *eterno* (infinito) y *finito* (limitado); y en todo ser finito hemos debido distinguir *ser* y *ente*. El ente se muestra según su *contenido*, es decir, según lo *que* es, como diverso, y se divide correspondientemente en diversos *géneros*, a éstos a su vez corresponden diferentes *maneras de ser*. Lo que hemos conseguido no ha sido en modo alguno una visión completa de todos los géneros y modos de ser. Partiendo de diferentes puntos tratamos de llegar a la comprensión del ente: seguimos la vía *agustiniana*, que toma su punto de partida en lo que nos es más cercano porque no podemos separarnos de él: la vida del yo; tomamos también la vía *aristotélica*, que parte de lo que se nos impone: el mundo *sensible*.

Encontramos aquí y allá un ente con una estructura particular y ciertos aspectos de estructura: la distinción entre el ser y el ente *posibles* y *reales* y el fundamento de lo real y de lo posible (en cuanto *real* posible) en ser y ente *esenciales*, más allá de la dicha distinción.

Pero no hemos establecido todavía la relación entre estos dos mundos —el mundo exterior y el mundo interior— he aquí un problema importante, todavía sin solución.

La vía aristotélica plantea más tareas. Aristóteles consideraba la cuestión del *ὄν* y la de *οὐσία* como idéntica. Ahora bien, para la *οὐσία* hemos encontrado el [367] significado siguiente: “ente en el sen-

tido eminente” y, en lo que concierne a los diversos entes, hemos descubierto diversas “características del ser”⁵⁸⁴. ¿Pero no debería ser posible establecer *el sentido del ser y del ente en cuanto tal*, que está contenido en las diversas significaciones de οὐσία y que corresponde al ὄν, que determina todo, pero en cierto modo va más allá en su acción? Cuando Heidegger interpreta οὐσία como el *sentido del ser*⁵⁸⁵, me parece que de ninguna manera corresponde a la opinión de Aristóteles. Todos nuestros esfuerzos por comprender esta palabra oscura ya nos han llevado a esta conclusión de que οὐσία se refiere al *ente*: ciertamente al ente, en cuanto que el sentido del ser se realiza en él, o al ente en cuanto ente, ὄν ἢ ὄν.

Ahora bien, si concebimos la οὐσία como “ente en el sentido eminente”, esto sólo quiere decir que lo sea en un sentido *más propio* que otra cosa que también es designada como ente. Se encuentra precisamente aquí un múltiple sentido de ὄν, un sentido propio y un sentido impropio, y es con el ὄν en el sentido propio conviene identificar οὐσία⁵⁸⁶. La tarea que nos incumbe ahora consistirá en mostrar cómo la cuestión del ente como tal remite la cuestión del sentido del ser.

No hemos investigado todavía todos los géneros del ente en los que el estricto concepto de la οὐσία –del concepto del *ente independiente y particular*– encuentra su cumplimiento. Como Aristóteles, [368] lo aplicamos a las cosas materiales que caen bajo los sentidos y presuponemos solamente que conviene aplicarlos también a la realidad espiritual. Pero todavía debemos probarlo objetivamente: es necesario mostrar que existen formas cuyo ser no consiste en la configuración de una materia extensa o que no se agota en tal configuración y que, sin embargo, constituyen algo real independiente. ¿Se trata todavía, de todas maneras, de formas “configurantes”? y ¿qué configuran ellas? Además, ¿cuál es la relación de las parejas opuestas formamateria y materia-espíritu? ¿Cómo se comportan espíritu y forma? En fin, conviene preguntarse si sólo algo real cósmico puede ser considerado como un ente independiente y particular o si los “objetos ideales” no pueden ser designados como tal ente.

584* Véase el resumen, p. 758.

585* Según la indicación de O. BECKER, *Mathematische Existenz* [Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 8, Halle a. d. S., 1927]. En la introducción de “*Sein und Zeit*”, la finalidad de la obra se presenta como la de elaborar la cuestión del “sentido del ser”, pero no se especifica que esto deba ser tomado como una traducción de la οὐσία aristotélica.

586* A este respecto, véase p. 885, donde se aborda de nuevo la cuestión.

Una cuestión más que se ha relacionado muchas veces en diferentes contextos, pero que hasta el presente todavía no ha sido abordada, se vincula con la precedente: la οὐσία, en el sentido más estricto, nos ha parecido identificarse con “esencia singular” o con “individuo”. ¿Qué significa la “individualidad”? y ¿significa lo mismo en las diferentes áreas del ser?

En esta última cuestión se encuentra incluida todavía otra de gran importancia para todo lo que precede. Si tuviera que establecer que el concepto de “individuo” se halla realizado o cumplido en los diferentes ámbitos, pero en cada caso de manera diferente, si por lo tanto el término —al igual que el *ὄν* y οὐσία— tiene un significado consistente y un significado variable, ¿entonces no debería ser concebido como una “forma vacía”, que conserva, en los diferentes ámbitos del ser un *contenido* diferente? O bien lo consistente fijo es algo común respecto al *contenido*, que sólo presenta un “lugar vacío” para una diferente realización o cumplimiento como lo hemos encontrado en la relación de género y de especie⁵⁸⁷. Ya hemos señalado este contraste de forma y de contenido [369] cuando tratamos de la estructura formal de la cosa⁵⁸⁸.

Y esta contraposición ha desempeñado —implícitamente— un papel en todas las investigaciones emprendidas hasta ahora, puesto que nos interesaba mostrar —también donde consideramos las diferencias de contenido del ente— no con estas diferencias, sino con la estructura del ente en cuanto tal. Así será proyectada una nueva luz sobre las explicaciones que ya hemos dado y las investigaciones ulteriores podrán ser emprendidas con una mayor claridad, si comenzamos por exponer la cuestión del significado y de la relación recíproca de forma y contenido⁵⁸⁹.

§ 2. FORMA Y CONTENIDO

Hemos expuesto la *cosa* y la *cualidad cósmica* como “formas vacías”. Pero la cosa —πρώτη οὐσία— es un ente independiente y particular: en posesión de su propio ser y de su propia esencia y actuando y

587* Véase el capítulo IV, § 3, 15.

588* Véase el capítulo IV, § 3, 17.

589* Por eso es aconsejable dejar de lado por el momento la cuestión de las formas esenciales más elevadas y la cuestión conexa de la esencia del espíritu.

padeciendo repercusiones de determinada manera en base a su esencia. Si tomamos como "cosa" este pedazo de piedra arenisca y como "cualidad" el color rojo (de este pedazo de piedra arenisca), entonces las formas son realizadas hasta su última determinación.

Sin embargo, la última determinación —cual sea el pedazo y el rojo— no está expresamente indicada, sino solamente señalada por el dedo indicador y es solamente captable por la mirada. Pero también eso que se expresa por los nombres color, rojo, arenisca, es, aunque algo general y puede aparecer en muchas cosas singulares, posee ya una [370] plenitud de contenido real en relación con las mencionadas formas vacías de que hemos hablado.

Y todo contenido es *originariamente* captable sólo *intuitivamente*. Naturalmente existe una comprensión no intuitiva de nombres generales —al oír y leer, igualmente en el hablar y escribir, esto es frecuente—, pero yo comprendo el significado de los nombres universales sin hacer presente al ojo del cuerpo o del espíritu lo que se está mencionando, porque yo conozco de una intuición precedente a lo que se refiere. Si oigo hablar de cosas desconocidas, ciertamente es todavía posible cierta comprensión, pero permanece pasajera, impropia y aspira a fundirse en una intuición que ha de realizarse. "Ante el ojo del cuerpo o del espíritu": hemos empleado tal expresión para indicar que la "representación" no es equiparable con la "percepción sensible" de este rojo que tengo delante de los ojos, sino la representación de un rojo que vi una vez. Percepción y representación son intuiciones sensibles, y el color de una cosa singular determinada sólo puede ser captada por una intuición sensible.

Al contrario, lo que significa de una manera general lo rojo y también este rojo particular —sí no lo considero como un color de esta cosa sino como la última particularización determinada del rojo que podría también darse en otro lugar en cuanto "idea" o "species"— esto no se puede percibir por los sentidos ni captar mediante una intuición sensible de la representación (recuerdo o fantasía). Pero tampoco se puede captar por simple intuición —de esta manera impropia y pasajera que pertenece a toda captación no intuitiva—, sino como una *intuición intelectual*, en ese modo más propio de *comprender* (*intelligere*), que es el fundamento de toda comprensión y en la que el espíritu hace suyos sus objetos: [371] los elementos sensibles y las hechas sensibles compuestas⁵⁹⁰.

590* Véanse pp. 674s. La intuición espiritual está incluida en la intuición sensible de una manera parecida como lo está la especie roja en el color determinado de la

¿Podemos ahora delimitar el contenido y la forma, diciendo que uno es comprensible por la intuición y que la otra no lo es? Tal afirmación sería prematura. Si tomamos el término "intuición" en el sentido amplio, de manera de englobar en sí la captación espiritual más originaria, la "comprensión" propiamente dicha, entonces hay una "intuición" también para las formas, una comprensión del fundamento último. Pero la intuición de las formas es diferente de la de los contenidos. Cuando analizamos contenidos compuestos, por ejemplo todo lo que da a una cosa su "plenitud", nos encontramos por fin con los elementos sensibles últimos a los que les hemos dado el nombre de "esencialidades": rojez, color o también alegría, dolor, etc. Es en el "intuir" de estas esencialidades donde el espíritu llega al reposo. Alcanza aquí el último fundamento que le es accesible y se encuentra ante de un hecho último que no puede ya rebasar.

Si separamos de estos contenidos la forma universal que pertenece todavía a cada uno de ellos, el "algo", así esto es también un sentido comprensible, pero no se puede reposar en la comprensión de este sentido; indica por su vacío más allá de sí mismo; él demanda una realización, y en su indigencia no está para dar al espíritu aquello sobre lo cual podría descansar⁵⁹¹. Así creemos [372] haber captado la diferencia característica de "forma" y "contenido" o "llenura". Ambos están ligados el uno al otro. Siempre que captamos un contenido, lo captamos con su forma: sin una forma cualquiera, aun cuando se trate sólo de la forma más universal: "algo", un contenido no puede ni existir ni ser concebido: La forma es, por así decirlo, su contorno y ella pertenece a él como a una cosa material su figura espacial militante. Las formas pueden ser separadas en la mente y captadas conceptualmente; pero entonces poseen ese vacío particular y esa indigencia que las caracteriza *como* formas. Todo ente es llenura en una forma. El exponer las formas del ente es la tarea de la ciencia que Husserl describió como la "ontología formal"⁵⁹². Se halla en muy estrecha con-

cosa singular. Esto como referencia al hecho de que lo dicho no se entiende en el sentido de una "doctrina de la iluminación" ni como un ataque a la teoría de la abstracción.

591* Este *entender intuitivo de formas vacías* hay que separar bien del *entender (no intuitivo) de palabras*: éstas pueden "expresar" formas vacías o llenas. Husserl considera las formas vacías como *categorías formales* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, p. 21) y la intuición correspondiente a ellas como una *intuición categorial* (*Logische Untersuchungen* II, pp. 128 y ss).

592* Husserl limitó su campo en el tomo I de sus "*Logischen Untersuchungen*" (1ª ed., Leipzig, 1900; 2ª ed., Halle, 1913), en la primera parte de las "*Ideen...*", y en su "*Formale und Transzendentale Logik*", Halle, 1929).

xión con la lógica formal, puesto que las hechuras de pensamiento, de los cuales se ocupa la lógica, están adecuadas a sus formas⁵⁹³.

§ 3. "ALGO", CATEGORÍAS Y "ENTE"

Como forma más universal, hemos considerado el "*algo*" o el "objeto" en el sentido más amplio del término. *Todo ente* le da contenido. Al contrario, "*cosa*" es una forma que indica una determinada limitación; encuentra su plenitud sólo en un ámbito determinado, a saber, en el campo de lo *real*, y no a través de cualquier real, sino solamente a través de algo *real* que es independiente y particular. La "*cosa*" hemos identificado con la πρώτη οὐσία aristotélica y con la "*sustancia*". [373] Hemos designado las categorías aristotélicas como formas del ente. Aquí "*forma*" tiene el sentido de forma vacía, como se ha expuesto ahora. Son las formas de las cosas y de lo que hay *en* las cosas (su cómo y su quid) o lo que condiciona su ser (su dónde y su cuándo) o por lo que está condicionado por él (sus relaciones recíprocas, su hacer y su padecer).

A cada forma del ente corresponde una manera de ser particular: a la forma de cosa corresponde el *ser independiente*; a las diferentes formas de lo que se "añade" a la cosa (las "categorías accidentales"), corresponden diversas maneras del *ser dependiente* (el ser *en la* cosa, ser *en base al* ser cósmico, etc.). El nombre de "categoría" se utiliza tanto para las formas del ente como para los modos de ser que le pertenecen. Pero la cosa y lo que está relacionado con ella inmediatamente no agota simplemente a todo ente. (Recordemos las "formas puras" y el ente primero que no corresponde a la estructura de las cosas finitas). Cuando las categorías son llamadas también "géneros", conviene señalar que entonces también "género" está empleado como nombre para formas del ente y no debe ser considerado, como lo hemos hecho casi siempre, como un término que designa un contenido que presenta un lugar vacío para una determinación ulterior del contenido; esto es, "género" —entendido de una manera formal—

593* Husserl incluso la ha considerado como una parte de la lógica. Pero quien tenga en cuenta en los "pensamientos" como el objeto de la lógica (como A. Pfänder), deberá considerar la ontología formal y la lógica como dos ciencias diferentes.

designa la forma vacía de los géneros concebidos desde el punto de vista del contenido.

El “algo” abarca todas las categorías aristotélicas y también todo lo que no está comprendido en ellas: en suma, todo ente. Sólo del ente primero se puede afirmar que se inserta sin restricción en esta forma: si se concibe el “algo” –según la significación de esta palabra– como un “ente cualquiera”, se quiere decir con ello que se refiere a un ente *finito*, [374] colocado al lado de otros entes⁵⁹⁴; pero esto contradice a la infinitud del ente primero que abarca todas las cosas. Si se interpreta el “algo” como aquello que “no es nada”, así encuentra en el ente que abarca todas las cosas su mayor realización. Por eso es posible dar al “algo” un significado más amplio y comprender en sí el ente que es todo y el ente que no es todo y que no es nada; con esto, sin embargo, también el abismo infinito que designamos como “analogia entis”.

¿Según esto tienen “algo” y “ente” idéntico significado y, el ente mismo debe ser considerado como una forma vacía? Cuando dijimos que cada ente es la realización de algo, ya en el fondo hemos respondido negativamente a esta pregunta. El ente –en el sentido pleno– es un “algo realizado”, y el “algo” es una forma del ente.

Hemos llegado así de nuevo a la cuestión siguiente, ¿cuál es el sentido del ente en cuanto tal, que debe realizarse en todo ente, cualquiera que sea su forma y su manera de ser? Recordemos que santo Tomás en “De ente et essentia” –asumiendo la definición aristotélica del *ὄν* en el libro Δ de la Metafísica– distingue un doble sentido del ser⁵⁹⁵: el sentido del “ser” que se expresa en el “es” del juicio⁵⁹⁶ y el

594* Tomás de Aquino interpreta así el término “aliquid” (algo) como “aliud quid” (otro quid), que se contrapone a otro (*De veritate*), q.1, a.1, corp.; véase p. 884). Gredt (op cit., II, p. 12) distingue un triple sentido de aliquid: 1. = Aliqua essentia = algún quid; 2. = non nihil (no nada); 3. = aliud quid. Véase a este respecto p. 890.

595* Véase el capítulo IV, § 1; *Met.*, Δ 7., 1017 a, 7. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, 223].

596* Se puede entender esto todavía en un doble sentido: 1. El ser que es afirmado en todo juicio: la existencia del contenido del estado de cosas al que corresponde la verdad del juicio. 2. Pero Aristóteles habla además en el pasaje citado de una especie particular del ser, que se halla en el contenido de cierta clase de juicios. Él lo llama “consecuente”, y con ello da a entender el ser, que es atribuido a un objeto con un predicado, es decir, que es algo añadido al concepto del sujeto: por ejemplo, en la proposición “el justo es culto” o “este ser vivo es un hombre”. El ser del estado de cosas o contenido y la correspondiente verdad del juicio que resulta del verbo “es”, pertenecen a todo juicio en cuanto tal, y son algo de igual forma en dondequiera. Al con-

sentido del [375] ser que está dividido por categorías. Si es justo hablar aquí y allá de “ser” y “ente”, conviene necesariamente mostrar todavía que existe una conexión de sentido entre esos dos significados separados. Pero antes de que esto sea posible⁵⁹⁷, es necesario tratar de establecer el sentido del ser, que es común a todas las categorías.

§ 4. LOS TRASCENDENTALES (resumen introductorio)

Determinar el *ente en cuanto tal* e independientemente de su división según diferentes formas y maneras de ser, representa la tarea de aquello que la escolástica llama “*trascendentales*”. Expresan ellos lo que “pertenece a cada ente”⁵⁹⁸. Tomás, en uno de los pasajes fundamentales –al principio de las *Quaestiones disputatae de veritate*– considera como determinaciones rigurosamente universales del ente, en cuanto tal: *ens, res, unum, aliquid, bonum, verum* (ente, determinación según contenido⁵⁹⁹, [376] uno, algo, bueno y verdadero).

En algunos otros pasajes agrega todavía lo bello (*pulchrum*)⁶⁰⁰, pero éste último es tratado como especie particular de lo bueno. Todavía debería hacerse una diferencia entre estas determinaciones, según que ellas describan el ente en sí mismo o desde el punto de vista de otro ente. El *ente en sí* está designado *positivamente*, según Tomás, fuera de este nombre mismo (*ens*, el ente) sólo por el término *res* (la determinación según contenido).

La diferencia entre estas dos formas trascendentales considera que *ens* designa el ente, en la medida en que él *es*, mientras que “*res*”

trario, el ser que pertenece al contenido del juicio, que de igual modo se expresa en “es”, es algo variado. Depende de la estructura interna del objeto sobre el que se afirma algo –sobre el nexo de sus determinaciones del quid y del cómo–, y de su relación con otros objetos. Este ser se distingue del ser de las categorías (en cuanto de formas generales del ente) en el sentido de que concierne a los predicados en su relación con su objeto y no a las formas correspondientes consideradas en sí mismas (véase a este respecto a TOMÁS DE AQUINO, *In Met.*, I, I, 9).

597* Véanse sobre este punto pp. 885ss, y el capítulo VII.

598* TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.1; a.1, corp.; [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, *Parte I*, Madrid 1988, pp. 130-131]; GREDT, *Elementa*, II, pp. 11 y ss.

599* Yo no traduzco “res” por “cosa”, porque este término fue empleado como nombre de una forma determinada del ente. Pero aquí se trata de algo que vale para todo ente.

600* *Summa theologiae*, I, q.5, a.4 ad 1; GREDT, op. cit., pp. 28 y ss.

expresa la "quiddidad" o la "esencialidad" del ente (*quidditatem sive essentiam entis*), es decir, el ente teniendo en cuenta lo *que* él es. El ente en sí está determinado *negativamente* cuando se le llama *unum* (uno). Pues esto significa que *no está dividido*⁶⁰¹.

Todas las demás determinaciones trascendentes colocan al ente en relación con otro. Si se le llama *aliquid* (*algo*), se le pone en contraposición *a otro* ente, y es en realidad "otro" desde el punto de vista formal⁶⁰². Finalmente, se puede considerar al ente en su *conformidad* con otro ente. Tal *conformidad* sólo puede ser considerado como una determinación trascendente si hay un ente al cual es propio poder ser conforme con todos los entes. Este es el caso —según Aristóteles y Tomás— respecto al [377] *alma*. Su *tendencia* se dirige a un fin en conformidad de su *voluntad* con el ente; su conocer se dirige a su fin en conformidad del *entendimiento* con el ente. En cuanto objeto de la tendencia el ente se llama lo *bueno* y en cuanto objeto del conocimiento lo *verdadero*. (Lo *bello* tiene algo en común con ambos: es el ente en cuanto objeto del *agrado* que está fundado en la experiencia vivida de la conformidad objetiva del ente con el conocer, en el orden de su estructura). En cuanto todo ente como tal es objeto del conocer, del tender y del agradar, lo verdadero, lo bueno y lo bello son determinaciones trascendentes. Es necesario ahora comprender bien el sentido de las determinaciones trascendentes. Es evidente que ellas tienen como fin caracterizar el ente en cuanto tal e independientemente de su separación en diversos géneros desde el punto de vista de la forma y el contenido. Pero debemos preguntarnos si deben aplicarse al contenido o a la forma.

§ 5. EL ENTE EN CUANTO TAL (*ens, res*)

El concepto trascendente fundamental es el de "ens ut ens est" (ὅν ᾗ ὄν), del ente *en cuanto tal*. Según Gredt⁶⁰³ debe ser concebido de una manera tan general que tanto el ente *creado* como el ente *increado*, los comprende en sí, y por consiguiente también lo *real* y lo *posi-*

601* Para Tomás, esta *unidad trascendente* se diferencia de la unidad *numérica*, la unidad en cuanto *número*, que pertenece a la categoría de la cantidad (véase la explicación del *unum*, p. 889).

602* Véanse pp. 891s.

603* Op. cit., II, pp. 1 y ss. (n. 614).

ble (actual y potencial), ya que sólo el ente increado es acto puro y todo lo real creado es en parte actual, en parte potencial. Ahí reside precisamente la gran pregunta: si y cómo es posible tal formación de concepto —que abarca lo creado y lo increado— (es decir, para justificar objetivamente). Volveremos pronto sobre esta cuestión decisiva.

[378] Gredt distingue⁶⁰⁴ enseguida dos significados de este “ens” en el sentido más general: el “ens”, como nombre, designa de la manera más general *lo que es*, es decir, cualquier cosa, en cuanto que ella es un quid; el “ens” como *participio* designa, al contrario, el ente como lo que es, es decir, que pone el acento sobre el *ser*; en el primer sentido cada ente es llamado *esencialmente* un ente; pero en el segundo sentido sólo Dios, mientras en todos los demás el ser se agrega a lo que sea. Se puede dudar en hacer esta distinción entre el “sustantivo” y el “participio”, sobre si en el “ens ut ens” hay distinción de ser y si no se puede eliminarla; el significado participial pertenece al sentido del “sustantivo” ens. Tomás quiere expresar el ente en cuanto quid, si he comprendido bien el pasaje citado, por el sustantivo “res”, para el que de otra manera no queda ningún sentido propio más⁶⁰⁵. Pero que el ser esencialmente sólo corresponde a Dios, presupone que sea ser = existencia = ser real⁶⁰⁶; lo que, por otra parte, no corresponde a nuestra concepción⁶⁰⁷.

Sobre lo que hemos designado como *ser esencial* no se puede decir que viene a agregarse a *lo que es esencialmente*. Las “quididades” o “formaciones de sentido” que hemos considerado como existentes esencialmente, de seguro no son creadas en el sentido de ser puestas en una existencia temporal como lo real que ellas representan. Si Gredt no considera en absoluto el ser que les pertenece independientemente de su realización, quizá sea porque él lo considera como un ser “en pensamiento” y no toma el ser en pensamiento como un ser en el sentido propio; por eso, tal ser no se deja incluir tampoco en el “ens ut [379] est ens”⁶⁰⁸. Ya hemos tratado sobre la relación entre el ser esencial y el ser en pensamiento⁶⁰⁹ y a ello volveremos pronto una vez más.

604* op. cit., p. 4 (n. 615).

605* Gredt considera también este sentido (op. cit., p. 12, n. 623).

606* Esse = existentia = id quo res existit seu quod est extra causas et extra nihilum (op. cit., p. 5, n. 616).

607* Véase el sumario, pp. 758-759.

608* Él designa como “*trascendental*” solamente el ens, que significa todo lo real; pero se lo relaciona con lo real y lo pensado, así lo llama “*supratrascendental*” (op. cit., p. 7, n. 618).

609* Véase p. 752.

Así pues, no conservaremos dos significados diferentes del ente en cuanto tal, sino uno solo: "lo que es" ("ens est habens 'esse' seu id quod est")⁶¹⁰. Pero conviene aquí explicitar diversos significados parciales. Gredt distingue el *sujeto* y la *forma*. El sujeto equivale a "esencia": a aquello por lo cual la cosa es lo que es, o aquello por lo cual la cosa es determinada específicamente ("id quo res est id, quod est, seu quo constituitur in specie").

En esta proposición "id quod" (lo que) está considerado como uno. Ya hemos hecho sobre este punto otras distinciones: el "lo" (id) en cuanto soporte de la determinación esencial y el "que" (quod) en cuanto la determinación esencial misma⁶¹¹. El "lo que" —el soporte sin la determinación esencial— debe ser considerado como forma vacía; sólo la forma vacía plenificada es el soporte del *ser*. Pero como "plenitud" no hay que entender todavía el "que" (quod) tal como se encuentra en la relación general "lo que es", sino el *quid determinado* de cada ente particular. El quid en la designación general es sólo la forma vacía de llenura.

Según esto, la cuestión de saber si el "ens", como nombre del ente designa algo que concierne al contenido remite de nuevo a la otra pregunta: si el *ser* concierne a algo de contenido o a algo formal? Cuando Gredt pone la equivalencia forma = ser, naturalmente la "forma" no [380] está tomada ya en nuestro sentido de forma vacía. Pero tampoco tiene en el sentido de "forma esencial"; como hemos aprendido a conocerla en las cosas materiales: por ella se determina el *quod* de las cosas. Yo entiendo aquí el empleo de la palabra "forma" partiendo de la ecuación esencia: existencia = potencia: acto⁶¹². El quid aquí está puesto como "posible" en el sentido de la posibilidad esencial. Lo que viene a agregarse en el momento de su realización es el ser real o el acto.

En las cosas compuestas de materia y de forma esencial, es la forma, según la concepción escolástica, la que hace posible el paso de la materia de la posibilidad a la realidad; por eso es ella misma considerada como "acto" (*actus formalis* en contraposición al *actus entitativus* seu *existentiae*)⁶¹³. A la inversa, allí donde no se trata de la combinación de materia y de forma sino solamente de una quiddidad y de

610* GREDT, op. cit., p. 4, n. 616.

611* Véase el capítulo IV, § 3, 17, 18 y la explicación ulterior de *aliquid*, p. 890.

612* GREDT, op. cit., p. 5, n. 616.

613* Op. cit., I, 221 (n. 258).

un ser real (esencia y existencia), como es precisamente el caso de los espíritus puros, según la concepción de santo Tomás⁶¹⁴, el ser real (el acto) es llamado también “forma”. Por otra parte, es posible comprender la equivalencia forma = acto = ser, puesto que todo esto se halla junto en Dios. Pero como esta coincidencia en Dios es precisamente lo que diferencia a Dios de las criaturas, me parece que es importante separar netamente estos conceptos para todo ser finito. No podemos renunciar al sentido múltiple de “forma” en cuanto “forma vacía, forma pura” (= esencialidad) y “forma esencial” y este sentido debe quedar sin perjuicio por medio precisiones añadidas. Y precisamente por el mencionado empleo de la palabra (en el sentido del ser), no quisiéramos agravar todavía más el peligro de la confusión.

[381] No abordaremos el problema del sentido del ser –al cual nos remite el problema del ente en cuanto tal– hasta después de haber explicitado los otros conceptos trascendentales. Estos últimos captan en el ente *esto* que se esconde fuera del ser, o captan el ser mismo desde un punto de vista determinado. A propósito de la “res” hemos dicho ya que es el nombre general que designa el *quid*. Significa que cada ente posee un contenido o una llenura; pero, ella misma no suministra ningún contenido, sino que es la “forma de llenura”.

Gredt⁶¹⁵ considera los demás trascendentales como propiedades (proprietates) o predicados que corresponden a cada ente en cuanto tal o que derivan directamente de él. No significan exactamente lo mismo que el ente, pero los conceptos tienen un “fundamentum in re”, un fundamento objetivo en el ente mismo. Gredt afirma que hay tantos conceptos trascendentales fuera del ente, cuantos modos de ser (*modi essendi*) que corresponden a cada ente. Debemos examinar lo que significa aquí “modos de ser”.

Hasta el presente hemos empleado esta expresión primero para distinguir al ser real y al ser posible (actual y potencial), luego para designar las diferencias del ser correspondientes a las categorías (ser independiente y los diferentes géneros del ser dependiente). No se trata aquí de ninguna de estos dos significados. Pues, el ente se *diferencia* según estos modos de ser: cada ente es *o* real *o* posible (y cuando es a la vez real y posible, no lo es con toda su consistencia, sino en parte así, en parte de otra manera), o bien es independiente, o depen-

614* Véase el pasaje de “De ente et essentia” citado más arriba, pp. 642-643.

615* Op. cit., II, p. 11, n. 621 y ss.

diente. Pero en este caso se trata de diferentes modos de ser que le corresponden *todos simultáneamente* al ente en cuanto tal.

Sobre si es, pues, oportuno emplear la expresión [382] “modos de ser” examinaremos cuando tratemos de los conceptos trascendentales⁶¹⁶.

Además Gredt dice⁶¹⁷ que los trascendentales no añaden nada *real* al ente, sino solamente algo perteneciente al *pensamiento*. Dice que se encontrarían en el ente mismo, como si fuera el fundamento de esta designación. Yo puedo conciliar estas dos proposiciones si entiendo por “real” no algo real o existente (en contraposición a lo que es “meramente pensado”), sino algo que se relaciona con el contenido, en el sentido de la significación de *res* como “quid”. Lo contrario es entonces (en nuestro lenguaje) algo *formal* (en el sentido de forma vacía), y es luego no algo “meramente pensado”, sino el fundamento de los conceptos trascendentales relativos al ente mismo. Encontramos aquí la misma distinción en formas de ser y las formas conceptuales configurantes según ellas como en las categorías. La diferencia, sobre la que ya hemos insistido en muchas ocasiones, es la siguiente: las categorías dividen al ente en géneros, mientras que los trascendentales “desarrollan” todo el ente⁶¹⁸. La estructura formal del ente en cuanto tal⁶¹⁹ es desplegada por ellos, y cada uno representa un rasgo diferente.

[383]

§ 6. EL ENTE EN CUANTO UNO (UNUM)

Si el ente es llamado “uno” —como corresponde a cada ente— así con esto queda expresada la propiedad formal en la que está fundamentada la negación de la divisibilidad. La unidad se llama *trascen-*

616* Véase p. 890.

617 Op, cit., II, p. 14....

618* GREDT, op. cit., II, pp. 14, n. 626 y ss.

619* Cuando se habla de “trascendentales”, se entiende — en sentido estricto — de tres maneras: los *nombres* (“ens”, “unum”, etc.), los *conceptos* correspondientes y el elemento *objetivo* aprehensible por el *conceptos* en el *pensamiento*: la estructura formal del ente. Seguidamente mostraremos, sin embargo, que no *todos* los trascendentales son susceptibles de ser interpretados de una manera puramente formal (véanse pp. 892, 898, 917).

dental, porque se trata de la *unidad del ente en cuanto tal*, es decir, *es uno lo que posee un solo ser*⁶²⁰. Lo que es uno puede ser simple, pero no necesariamente; puede ser también compuesto: y de tal manera que no solamente el quid se compone de partes, sino que cada parte posee un ser propio, y que sin embargo esas partes están comprendidas en la unidad de un solo ser. (El ser de la rosa en cuanto tal, y el ser de su color rojo, pertenecen los dos a *un* solo ser de la rosa roja. Tal vez es todavía más evidente si consideramos algo compuesto de unidades independientes: una familia posee en cuanto tal *un* ser, aunque cada miembro tenga su ser propio. Pensemos que suprimimos la unidad del ser, entonces la familia ya no *existe*. En lugar de la unidad se ha establecido la divisibilidad, y con esto el todo queda entonces destruido, desaparecido en partes separadas). Lo que se designa aquí con “unidad”, es un [elemento] último que ya no puede ser reducido a otro. Si es designado como indivisible, entonces es solo una explicación por medio de la contraposición, no una reconducción. Gredt dice muy justamente que la divisibilidad del ente (= “pluralidad trascendental”) supone la unidad⁶²¹. Según lo dicho, concebimos la unidad como una *forma* que debe encontrar una realización determinada en cada ente, y además no solamente como una forma del ente, sino del *ser* [384] al que ella corresponde originariamente. He aquí lo que diferencia del ens, res y aliquid.

§ 7. EL ENTE EN CUANTO ALGO (ALIQUID)

Habíamos comenzado al principio por la forma “aliquid” (algo)⁶²². La habíamos designado como la forma vacía del ente. No podemos ahora ya contentarnos con tal definición, ya que hemos visto que la estructura formal del ente se separa en una serie de determinaciones. Gredt (como ya lo hemos indicado⁶²³) distingue tres significados del término “aliquid”: 1) = “aliqua essentia” (cualquier quid), 2) = “non-nihil” (no-nada), 3) = “aliud quid” (otro quid). El primer significado él lo excluye, porque en este caso “aliquid” y “res” querrían

620* GREDT (n. 630) contrapone a ella la unidad *no es trascendental*, es decir, la unidad del *quid* (desde un punto de vista diferente).

621* Op. cit., p. 18, n. 632.

622* Véase p. 883.

623* Ibid.

decir lo mismo; rechaza también el tercer significado (admitido por santo Tomás), porque el ente en cuanto uno, en contraposición a otro ente, supone el unum, pero no resultaría *directamente* del ente en cuanto tal.

Así, le queda la segunda definición, el “non-nihil”. En esta expresión Gredt encuentra algo que no expresa todavía el “ens”, pero que resulta directamente de él. Veo allí una dificultad, en el sentido de que la “nada” no tiene ningún sentido propio, sino sólo se la puede comprender por la contraposición a algo. Pero luego, el algo no se deja reducir a la nada; ciertamente, se expresa más claramente por medio de la contraposición; pero no se puede conocer exhaustivamente. Pero encuentro en la estructura formal del ente (lo que es) una consistencia parcial, que no se puede captar todavía por ninguno de los conceptos de los cuales se ha hablado hasta aquí: *lo que* él es, algo en el sentido del “objeto”, al cual pertenecen el quid y el ser. Para esto yo quisiera considerar el “aliquid”. En él, también el unum tiene su lugar, fuera del que ella ocupa en el ser mismo.

[385] El “aliquid” no se entiende así todavía (como aliquid quid) el ente en su relación a otro ente, sino que pertenece a la estructura del ente, tal como es en sí mismo. La separación del “ens” en aliquid, res y esse (objeto, quid y ser) es la más originaria. El objeto en cuanto tal y como ente es *uno* y por eso él es “otro” en relación con otros. Por esta última determinación —derivada— comienza la consideración del ente en su relación con otro ente.

Si echamos una mirada atrás a los trascendentales que hemos examinado hasta el presente, notamos que el “ens” designa al ente en cuanto todo: “lo que es”, pero acentúa el ser; “res” resalta el quid; aliquid al “lo que”; “unum” es una propiedad formal que pertenece tanto al lo (= objeto) como también al quid y al ser. No creemos adecuado hablar aquí de los “modos de ser”. Se trata —si de momento dejamos de lado el sentido del ser— de *componente formal del ente en cuanto tal*, y precisamente tal como es en sí mismo. Sólo si interpretamos el “aliquid” no como algo (= el objeto), sino como “algo distinto” (lo que supone que se trata ya al ente como un objeto), lo ponemos en relación con otro ente: en la relación de no-conveniencia como objeto y según el ser. “Otro objeto”, esto es de nuevo una forma vacía. “Objetos de los que cada uno posee otro ser”. Si esto se puede comprender desde el punto de vista puramente formal, sólo se puede responder partiendo del sentido del ser. ¿La no conformidad en el ser como “modo del ser”? Evidentemente no. Es una *relación* que está

fundada en el ser del uno y en el ser del otro; sólo como tal lo puede comprender partiendo del sentido del ser.

[386]

§ 8. INTENTO DE UNA CONCEPCIÓN FORMAL DE LO VERDADERO, BUENO Y BELLO

Como determinaciones trascendentales que designan al ente en cuanto tal en su relación con otro —esto es en conformidad con otro—, hemos considerado lo verdadero y lo bueno (comprendiendo aquí también lo bello). Sin embargo, el ente con el cual estas determinaciones establecen una relación no es un ente cualquiera, sino un ente enteramente determinado: el alma. Con esto parece que se traspasan los límites de una investigación formal.

Cuando se considera la concordancia del ente con el *alma* o el *espíritu* (que sería más adecuado, desde un punto de vista objetivo), con esto se refiere a algo referente a un contenido⁶²⁴. El “alma” y el “espíritu”, tomados en sentido pleno y no restrictivo, no son formas vacías. Pero cuando Tomás habla de “algo, “que está apropiado de concordar con otro”, con esto encontramos una expresión formal, que prescindiendo de lo que es el alma según su esencia material. Con todo queda sin precisar lo que se entiende por “concordar” o corresponder. Lo podemos considerar como forma vacía de una relación si queremos entender toda esta proposición como puramente formal y queremos denominar r . Pero esto significa otra cosa diferente, según si designamos al ente como verdadero, bueno o bello. Debemos, por lo tanto, diferenciar r_1 , r_2 y r_3 . La diferencia está condicionada por la relación del ente con la tendencia, el conocimiento y el agrado. De nuevo son nombres que se aplican a esencialidades materiales de un área del ser determinada: actos de una persona dotada de espíritu: a_1 , a_2 , a_3 . Solamente si logra llevar a_1 , a_2 , [387] y a_3 , a una expresión puramente formal, entonces pueden ser considerados r_1 , r_2 , r_3 como determinaciones formales del ente. Se pueden encontrar en las obras de santo Tomás fórmulas semejantes⁶²⁵: lo bueno y lo verdadero, según su sig-

624* Evidentemente aquí no se refiere al alma como forma fundamental distinta del espíritu, sino como el *alma espiritual* en cuanto que conoce.

625* *De veritate*, q.21, a.1, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit*, II, pp. 175 y ss).

nificado, no son idénticos al ente, pero no le añaden nada "real": no añaden nada que no pertenezca a su propia esencia (como un accidente), pues no hay nada que pueda añadirse al ente, ya que él comprende en sí todo lo objetivo; no añade tampoco nada limitativo como las determinaciones categoriales que fijan al ente en una forma determinada y modo de ser. Lo que tales determinaciones añaden sólo puede ser, por consiguiente, algo correspondiente al pensamiento.

"Pero desde el aspecto puramente conceptual esa relación se dice [...], en cuya virtud algo se halla en relación, lo que no depende del elemento con el cual está en relación, sino al revés,... por ejemplo, entre el saber y el objeto del saber; en efecto, el saber depende del objeto del saber y no al revés: por eso la relación entre el saber y su objeto es una relación real; pero la relación, en la que se halla el objeto respecto al saber, es una relación conceptual"⁶²⁶.

Ahora bien, la determinación "en pensamiento" que añaden lo verdadero y lo bueno al concepto del ente, es la determinación del que da plenitud. En cuanto *contenido*, el ente da al espíritu conocedor su plenitud sin comunicarle su ser, y esto es lo que le confiere el carácter de *verdadero*. Pero en cuanto un ente da a otro plenitud también por medio de su ser, se llama *bueno*. Estas definiciones permiten un significado puramente formal: gracias a éste, de tal manera podemos captar lo verdadero y lo bueno, que aquello que el conocer y el tender son según su esencia respecto al contenido. [388] a_1 y a_2 deben ser designados ahora como un ente que debe ser conducido a su plenitud por otro ente: es decir, a su ser pleno. Se diferencian según el modo de su indigencia y a esto corresponde una manera diferente, en cuanto lleva a su plenitud lo que da perfección.

§ 9. LOS BINOMIOS DE CONCEPTOS: "CONTENIDO - FORMAL", "CONCERNIENTE AL PENSAMIENTO - OBJETIVO"

Es innegable que *esta* clase de determinación formal todavía no nos ha dado una comprensión suficiente de lo que significa "verdadero" y "bueno". Me parece que nos hemos apartado hacia un campo que excluye precisamente una comprensión propiamente dicha.

⁶²⁶* De veritate, q.21, a.1, corp. (Untersuchungen über die Wahrheit II, pp. 170-171).

Debemos tomar “verdadero” y “bueno” en el sentido pleno para poder distinguir si se trata de algo material o formal. Como en los pasajes precedentes, entendemos por “formal” algo que pertenece al ente mismo (a la “cosa”), lo que permite y exige una comprensión objetiva como el contenido. Según esto debemos hacer cuidadosamente tres distinciones: lo que es un ente determinado desde el punto de vista del contenido (la plenitud de su quid), las formas del ente que pertenecen a esta plenitud (las formas del ente en cuanto tal, que son designadas como trascendentales, o las formas que permiten dividir géneros del ente: las categorías, o incluso las formas que ofrecen una posibilidad de realización aún más restringida); finalmente las hechuras o formaciones de pensamiento, por las cuales el ente es captado conceptualmente: éstas pueden ser llenadas con contenido, o ser vacías, según que esas hechuras quieran ser interpretadas como llenura del ser o como una forma vacía. Pero existe todavía otra “vacía”: la del ser separado de su fundamento objetivo. Cuando [389] hablo de “algún objeto”, entonces se trata de una expresión que permite una comprensión objetiva. Lo que se quiere decir es que encuentra su realización en la forma vacía del “aliquid”. Por el contrario, la expresión “objeto que no tiene ente” no permite ninguna realización, corresponde a un pensar vacío. Tendremos la ocasión de hablar más en detalle de esas formaciones vacías del pensamiento⁶²⁷.

§ 10. INTENTO DE UNA COMPRENSIÓN MÁS PROFUNDA DE LA VERDAD (VERDAD LÓGICA, ONTOLÓGICA, TRASCENDENTAL)

Es importante tener en cuenta estas distinciones cuando tratamos de obtener claridad respecto a una “relación puramente conceptual” en el pasaje precedentemente citado de santo Tomás ⁶²⁸. Él llama a la relación del objeto con el saber (y se trata aquí sólo del saber de las criaturas) una relación puramente pensada, porque el objeto es independiente de este saber: es decir, el objeto sigue siendo lo que es, indiferentemente de que un hombre lo conozca o no; de esta manera nada se cambia ni en su contenido ni en su estructura formal. Al contrario, la relación del saber con su objeto es llamada “real”, porque el saber depende de su objeto: No existe saber sin objeto; por consi-

627* Véase el capítulo VI.

628* Véase p. 892.

guiente, el saber debe su *existencia* al objeto (aunque no se la debe a él solo). 2) El objeto da al saber su propio “significado objetivo” y por lo tanto lo que lo diferencia de otro saber⁶²⁹; así el saber [390] también según su *quid* sólo en relación a un objeto puede llegar al término. Según esto, la “realidad” de la relación tiene una doble significación: la relación al objeto permite al *quid* del saber constituirse y es condición de su ser real (saber en cuanto “potencia” del entendimiento, en cuanto capacidad anímica, puede pasar al “acto”, es decir, a la acción espiritual viva). ¿Esto quiere decir que la relación del saber con el objeto es algo real, es decir, algo que de la misma manera *estaría ahí* como las cosas, propiedades cósmicas o eventos: real en el sentido en que este hombre es real y este su presente saber es real? Es necesario responder afirmativamente a esta pregunta, si entendemos por relación con el objeto la tendencia que pertenece al saber mismo orientado hacia su objeto: el “referirse” del objeto. Este referirse (la “intención”) es ya una parte esencial de la experiencia del saber⁶³⁰ y participa en su ser. En el objeto no se encuentra nada correspondiente. Pero esta relación no es todavía la conformidad del saber con su objeto, lo que nosotros llamamos verdad. Se puede hablar de “concordancia” y de “verdad” sólo cuando el objeto que *pensamos* como su representación real *es* también real: cuando es *esto* como *lo que* nuestro saber lo considera y así *como* lo considera. Dos clases de elementos se incluyen aquí: el contenido del saber (su “contenido intencional” o su “sentido lógico”) y [391] el objeto real, tal como es dado en una “intuición realizante”: su ser, su *quid*, y su cómo y también su estructura puramente formal. Así, pues, se presupone un doble ente para la adecuación: un objeto y un saber que le corresponde. Esta conformidad no está fundada ni en uno ni en otro, sino que es un ente de una especie particular, que tiene por fundamento a este o a otro ente. Es un “ente de una especie particular”, es decir, que pertenece a un género determinado del ente, a lo que nosotros llamamos “relación” (πρός τι) en el sentido propio del término.

629* Decimos significado objetivo (Gehalt) y no contenido (Inhalt), puesto que no se trata de un contenido (Inhalt) en el sentido en que hemos empleado esta palabra hasta el presente. No se trata del *quid* que es propio al saber, el *quid* que se distingue del sentir y querer o también *este* saber de un otro saber respecto al mismo objeto, sino lo que ello “quiere decir”, su “significado objetivo”. Al saber en cuanto tal pertenece tener una “intención” (en el sentido fenomenológico), esto es, de ser orientado hacia un objeto. El saber se determina según el objeto que se le presenta cada vez. Husserl distingue el “contenido intencional” y el “contenido real” (*Logische Untersuchungen*, II, pp. 397 y ss).

630* Pertenece a su “contenido real”.

¿Conviene deducir de aquí que la verdad, en cuanto conformidad del saber con su objeto, no es absolutamente una determinación trascendental, sino que ella pertenece a una categoría? Esto sería una conclusión demasiado precipitada. La verdad, tal como la hemos considerado hasta ahora, no es todavía, según Gredt⁶³¹, la verdad trascendental, sino la *verdad lógica*: coloca al ente en relación con un pensar que se modela en él en un proceso temporal, o (lo que no hemos todavía mencionado hasta ahora) con un pensar con el cual él está adecuado y según el cual está configurado (la relación de las obras con el pensar del escultor, de las criaturas con el Creador), o, en fin, con un pensamiento con el cual coincide enteramente (esencia y saber de Dios). Pero la conformidad del ente con un pensar de tal o cual naturaleza siempre posee un fundamento en el ente mismo. Ahí es donde debemos buscar la *verdad trascendental*. Gredt la describe igualmente como verdad *ontológica* y le da el sentido de *autenticidad*. El oro verdadero es oro auténtico, es decir, posee todo lo que pertenece a la esencia del oro. Parece evidente que, por consiguiente, [392] nada viene a agregarse al ente. Ciertamente cada ente deber *ser* “en verdad”, y “en verdad” debe ser *lo* que es. Este “en verdad” efectivamente recibe un sentido sólo cuando el ente se adecúa con algo que no es él mismo, y para eso es necesario un intelecto que conozca y se adecúe. Cuando yo tomo latón por oro y enseguida me siento desengañado, entonces constato que “en verdad” no es oro, sino latón. Adecúo la cosa que tengo delante de mí a mi “idea de oro”, y encuentro que no está de acuerdo con esta idea, como yo lo creía al principio.

Pero algo tiene que ser “en verdad”. En base a lo que es, es apropiado ser captado por su espíritu cognoscente; lo que es sirve también de fundamento en cierta medida para un presunto conocimiento y su desengaño. El ente en cuanto tal –tal como es en sí mismo– es condición de la posibilidad para la conformidad o la no-conformidad con el espíritu cognoscente, la verdad “lógica” y falsedad. Y *en cuanto* fundamento de la verdad lógica el ente mismo –en el sentido trascendental– es llamado verdad. Pero hay todavía algunas distinciones que hacer. Mi “idea del oro” no es la última medida: ella misma puede ser todavía verdadera o falsa, según corresponda o no a la “idea pura”, al arquetipo divino⁶³². Esta es la última medida tanto para las “ideas” humanas como para las cosas. La cosa es lo que es, pero con esto no

631* Op. cit., 19, n. 634.

632* De esta concordancia se tratará de nuevo más tarde (véase p. 904).

se dice que sea plena y enteramente lo que *debe* ser: pero hay en ella un más y un menos. Encontramos aquí nuevamente el contraste entre el ser real y el ser esencial de las cosas⁶³³, entre la forma esencial y la forma [393] pura⁶³⁴. Describiremos como *verdad esencial* la conformidad de una realidad con la forma pura correspondiente. Esta verdad es todavía distinta de la verdad ontológica (en el sentido de autenticidad), pero está presupuesta para ella, puesto que una cosa sólo en cuanto “en verdad” es algo según está en conformidad con una forma pura. Pero la peculiaridad del ente que, en *último término*, hace posible su correspondencia con un espíritu cognoscente y que merece ser designado en el sentido preciso del término “verdad trascendental”, me parece decir todavía otra cosa que el que sea en verdad algo y que concuerda con una forma pura, aunque esté muy estrechamente ligada a ambos: ya hemos dicho más arriba, en otro contexto, que todo ente posee un *sentido o* —para expresarse de una manera escolástica— es un *inteligible*: algo que puede “entrar” en un espíritu cognoscente, ser captado por él. Estas dos cosas me parecen identificarse con la verdad trascendental. Estos tres términos expresan una *coordinación entre “espíritu” y “ente”*. La “coordinación” recibirá un sentido diferente, según el espíritu que consideramos; hasta ahora sólo hemos mencionado el conocimiento, que une a un ente independientemente de él, no hemos abordado todavía el conocimiento del artista que da configuración y el del Creador. Pero podemos ahora tratar de dar una respuesta a la siguiente pregunta: de si la verdad trascendental es algo “simplemente pensado”. En lo que concierne a la verdad lógica, hemos rechazado tal proposición. Hemos visto en ella un ente fundado en otro ente (en el ente conocido y en el conocimiento correspondiente). La correspondencia entre espíritu y ente se presupone para ella. [394] No le añade nada al ente (si entendemos por eso un “ente cualquiera”), tal como es él mismo. Pero el ente no está caracterizado de manera suficiente si se le considera solamente tal como es en sí mismo. Le pertenece ser “*manifiesto*”, es decir, poder ser captado por el espíritu cognoscente, cuando no es de antemano transparente para este espíritu (así como sucede en el caso del espíritu divino). En relación a lo que un “ente cualquiera” es en sí mismo, su ser manifiesto o su correspondencia con el espíritu es algo nuevo. Con todo, si se entiende por “el ente” “*todo ente*”, esto es, como un todo: la totalidad de todo lo que es, entonces también el orden de este todo está inclui-

633* Véase el capítulo III, § 9.

634* Véase el capítulo IV, § 4, 2.

do allí. Pertenece al ente en cuanto totalidad constituir un *todo ordenado*: cada ente singular tiene allí su lugar, así como relaciones ordenadas con los demás; el orden es una parte del ente (así comprendido) y el ser manifiesto o la correspondencia con el espíritu, que para nosotros se identifica con la verdad trascendental, forma parte de este orden.

La correspondencia con el espíritu no pertenece meramente a un género de ente, sino a todo ente: a cada ente singular y a la totalidad. Por eso el empleo del término “trascendental” aquí está justificado. Pero “espíritu” designa un género de ente, ya que no todo ente es espíritu. Se trata aquí de un género eminente, ya que es propio del espíritu estar abierto a todo ente, el ser completado de ello y tener en su comunicación con él su vida, es decir, su ser más singular (actual). Aquí hay indicaciones sobre el contenido que se deducen de la comprensión de lo que pertenece a la esencia del espíritu⁶³⁵.

Podemos adquirir una comprensión [395] *completa* de la verdad trascendental sólo cuando aclaramos, desde el punto de vista del contenido, lo que significa “espíritu”, el “ser abierto” del espíritu y el “ser manifestado al espíritu”. Pero podemos referirnos a las formas, gracias a las cuales antes hemos tratado de captar la verdad trascendental: espíritu = el género del ente que está ordenado a todo ente de una manera determinada; verdad = una forma determinada de la correspondencia de todo ente con el género del ente, que está coordinado a todo ente en una forma correspondiente (no en la misma).

Hemos interpretado el ente como “lo que es”, y podemos ahora preguntarnos dónde se coloca la correspondencia con el espíritu. Manifiestamente pertenece a cada parte singular y a la totalidad con su estructura especial. Pero de manera especial pertenece al *ser*. “Ser manifiesto”, “*estar ordenado en dependencia*”, aquí se esconde el ser mismo. Pero aquí no se debe ver un modo particular del ser, sino que pertenece al ser mismo. *Ser* (sin agotar la significación completa del término mismo) *es ser manifiesto al espíritu*.

Así, nuestros esfuerzos por comprender la verdad trascendental nos han conducido del ente al ser y de la consideración puramente formal a una consideración de contenido. Pero es todavía necesario una serie de explicaciones complementarias antes de que podamos volver-

635* Al espíritu en el sentido más estricto y más particular del *contenido*: el sentido del espíritu *personal*.

nos hacia el sentido del ser, el objeto propiamente dicho de nuestra investigación.

§ 11. VERDAD DEL JUICIO

El pasaje de Aristóteles que fue punto de partida para santo Tomás en su “De ente et essentia” y también para nosotros para nuestras investigaciones sobre el ente, distinguía tres sentidos del ser y del ente⁶³⁶. Consideraba *al* ente que estaba dividido en [396] categorías como el ente en el sentido propio del término. La investigación trascendental quería establecer lo que era común al ente de todas las categorías. Además, la verdad del juicio constituía el segundo sentido del ser y como tercer sentido el del ser “acompañante” que pertenece al contenido de ciertos juicios. Fundamentándonos sobre las investigaciones de la verdad, tal como nosotros las hemos conducido hasta ahora, tal vez podamos ya obtener cierta claridad sobre un sentido del ser que no habíamos considerado precedentemente.

Si queremos mencionar la verdad del juicio, debemos dar, aunque brevemente, algunas explicaciones sobre lo que entendemos por *juicio*. Esta palabra está tomada en diversas acepciones, relacionadas todas en un mismo sentido general. Cuando yo hablo de mi “juicio”, puedo así pensar en la acción del espíritu (en el “acto del juicio”), que sirve de fundamento a la proposición “el árbol es verde”⁶³⁷. Pero verdad o falsedad no podría ser atribuida a mi juicio (en este caso se dice más bien, “yo juzgo exactamente”), sino a *lo que* yo juzgo, al sentido de la afirmación. Con la proposición, yo afirmo la existencia de un estado de cosas. Cuando este estado de cosas existe “en verdad”, el juicio es “verdadero”. El estado de cosas es un ente en el sentido del ser postulado por la verdad del juicio; es decir, subsiste independientemente de si se hace un juicio sobre él o no⁶³⁸.

636* Véase p. 883.

637* Cuando se atribuye a alguien un “juicio sano”, no se hace alusión de ese modo a una acción aislada, sino a la *capacidad de juzgar*. Sin embargo, podemos aquí hacer abstracción de este significado.

638* Otra cuestión es saber si se deja clasificar en la doctrina aristotélica de las categorías y cuál es su relación con la πρώτη οὐσία. Semejante problema debe formar parte de una investigación particular.

El “en verdad” tiene el sentido de la verdad trascendental que sirve de fundamento a la verdad lógica. Pero la *verdad del juicio* no es otra cosa [397] que una *verdad lógica*: la conformidad del sentido del juicio con un estado de cosas existente. (Se puede además captar la verdad lógica como verdad del juicio y ver ésta como incluida en aquélla: en la medida en que el acto del juicio y el juicio en cuanto hechura de pensamiento formada determinadamente postula algo que puede ser llamado también “conocimiento” y considera la correspondencia con un ente, en nuestro ejemplo, se trata de la percepción sensible de un árbol verde y del “sentido” de esta percepción). Hemos considerado la verdad lógica, en cuanto conformidad de un conocimiento con el objeto conocido (es decir, el estado de cosas en el caso de la verdad del juicio) como un ente de una especie singular: este ente supone el ser del objeto conocido y el ser (cuando menos posible) de un espíritu cognoscente. Pero puesto que la posibilidad de tal concordancia pertenece al ente en cuanto tal (y que tiene ella por fundamento a la verdad trascendental), el campo de la verdad lógica se extiende a todo ente. En esto descansa la relación recíproca de la ontología formal y de la lógica.

Vamos a tratar ahora de comprender lo que Aristóteles describe como el “ser acompañante”. Cuando decimos que este hombre justo es culto, todo el estado de cosas —el ser culto de este justo— está afirmado en este juicio. La verdad del juicio se mide con la existencia de este estado de cosas. Pero otros estados de cosas son confirmados en este juicio, sin destruir la unidad de la afirmación articulada por el juicio; sin embargo los juicios correspondientes pueden deducirse de eso: “este es un hombre”, “este hombre es justo”, “esto de aquí (el hombre, el justo) es (real)” (cuando se trata de un juicio de experiencia y no de cualquier proposición sacada de una historia: en este caso [398] otra especie de ser sería confirmado en el lugar del ser real). Según esto se podría entender por “ser acompañante” la existencia de los estados de cosas afirmadas juntas, y finalmente el ser del objeto (en el sentido restringido de la palabra “objeto”, aquí del hombre singular determinado) al que se aplican todas estas afirmaciones. Pero manifiestamente, ésta no es de ninguna manera la intención de Aristóteles. El “acompañar” debe decir que el hombre justo es también culto, aunque esto no forme parte necesariamente ni de su ser hombre ni de su justicia. Se trata de una manera particular de la unión de índoles en el interior de una cosa: esto es, de una cuestión particular que concierne a la estructura interna de un género determinado del

ente, que se podría excluir con justa razón en una investigación trascendental del ente en cuanto tal.

§ 12. VERDAD ARTÍSTICA

Hemos tratado de comprender la verdad lógica, en la medida en que se trata de la concordancia del ente con un conocimiento que se ha agregado después a él; y además ya hemos penetrado en la comprensión de la verdad trascendental. Pero ya dijimos que la “coordinación” con un “espíritu” significa otra cosa, cuando no se trata de una cualificación sobreañadida sino de una “acción creadora del espíritu”. Ahora debemos examinar esta clase de correspondencia y su relación con la verdad trascendental.

El artista, que crea una obra, posee sobre este ente un saber anterior a la existencia del ente, y es en virtud de este saber como él llama al ente a la existencia. Compara la obra acabada con su “idea” y juzga si es lo que debería ser. [399] Según la concepción escolástica aquí la relación es real de parte de la cosa que es creada, y en “pensamiento” de parte del entendimiento creador. Sabemos ya, a propósito del conocimiento no-creador, lo que se debe entender por eso. Como allí el conocimiento debe la existencia y su contenido a su objeto, así aquí es la obra la que es llevada a la existencia por el acto creador y llega a ser *lo que* es. La obra es “creada”, es decir, es debida a una causa; es llevada a cabo por un evento real, la actividad creadora, y esta actividad tiene su fuente en el espíritu del artista. Dónde tenemos que considerar la relación del artista con la obra, relación que hemos designado como “en pensamiento”, esto es sin más evidente. El proceso a partir del primer impulso dado a una obra hasta su realización es complejo y puede desarrollarse de una manera muy diferente. El escultor puede primero tener la “idea” y luego buscar un “material” conveniente a esta idea. Pero es igualmente posible que sea la vista de un bloque de mármol lo que suscite en él la “ocurrencia” de lo que se podría hacer de él. En el segundo caso a uno le puede venir la duda sobre si se trata de una relación puramente en el pensamiento del artista con la obra. El bloque de mármol todavía no es la obra y sin embargo, es una parte esencial de ella; y el “proyecto” del artista debe su existencia a este bloque de mármol, y puede ser condicionado también en su contenido por este bloque.

Si examinamos más de cerca lo que pasa en el artista, la “aparición” de la “idea” —como se ha acentuado anteriormente— debe más bien ser comparada a una concepción que a una creación⁶³⁹. El espíritu humano no trae las “ideas” a la existencia de la misma manera que las obras que forma según ellas. [400] Conviene hablar aquí de un conocimiento sui generis, de una percepción de “hechuras sensibles”: ellas se “muestran” a su espíritu y lo conducen a obrar. Pero, a menudo, no se presentan inmediatamente con toda claridad y transparencia, sino que son veladas y difusas. Por eso la primera tarea indispensable del espíritu consiste en trabajar sobre la idea. Y esto es muy importante para una obra de arte “auténtica” o “verdadera”; que no se produzca nada arbitrario, que la regularidad interior de la hechura no sea alterada por ninguna materia extraña, ningún descuido o ninguna modificación⁶⁴⁰.

Si este trabajo puramente espiritual se define como el “primero”, no hay que entender esto como si tuviera que ser acabado, antes de que la actividad que realiza la obra pueda comenzar. Más bien es de manera que la clarificación va resultando paso a paso durante y con la ejecución, de tal suerte que la expresión “conocimiento práctico” se cumple en un sentido completamente literal y propio. En nuestras investigaciones actuales, no es posible seguir más en detalle el proceso de la “creación” humana⁶⁴¹. Aquí sólo se ha querido acentuar que estamos ante un conjunto particular compuesto de una idea intuitiva, de un espíritu que actúa hacia fuera a través del cuerpo vivo y de la obra en ejecución. Aquí la idea (= la “forma pura” o la hechura sensible) sólo se presenta como algo puro e, independiente del espíritu creador como de la obra creada; el obrar y la obra están condicionados por ella, y se condicionan recíprocamente; y cuando entendemos por “idea” no la “forma pura” sino la hechura humana de pensamientos, que trata de captarla, así, esto último depende también de las condiciones de las que acabamos de hablar. [401] Cuando ella se distancia de la forma pura en base a engaños y errores, se puede hablar de una “idea frustrada”.

Con esto volvemos a la cuestión de la *verdad* de la obra de arte. Significa que la obra *es* lo que *debía* ser. Pero la palabra “debía”

639* Véase p. 763.

640* Véase a este propósito, y acerca de las exposiciones ulteriores que conciernen a la verdad artística, el capítulo IV, § 3, 2. (p. 763)

641* Lo que se acaba de decir es válido tanto para el trabajo de investigación científica como para la actividad manual.

posee todavía un doble significado. Puede significar correspondiente a la intención del artista o correspondiente a la idea pura. Cuando la obra es lo que el artista quería hacer, pero si la idea que se “ha preparado” se aparta de la idea pura, entonces no hay una obra de arte auténtica o verdadera. Conviene hablar ahora de la relación de esta verdad artística con la verdad lógica y la verdad trascendental. Una verdad artística es la concordancia de la obra con la idea pura que le sirve de fundamento. Así encontramos un parentesco con la verdad “ontológica” (también, “oro verdadero” corresponde a la “idea del oro”), pero también existe una diferencia entre ambas que corresponde a la diferencia entre la esencia de una cosa natural y la esencia de una obra de arte.

Hemos hablado de ella precedentemente de que las obras humanas no son οὐσία (en el sentido más estricto de la palabra) ni “sustancia”⁶⁴². Constituyen, sin embargo, una “obra de arte” en el mismo sentido que una cosa natural. “Cosa natural” es, es decir, encontramos aquí y allá el nexo con un género del ente. Pero el Napoleón de mármol o el Napoleón de una leyenda no es Napoleón en el mismo sentido (y no es tampoco hombre en el mismo sentido) que el Napoleón real. Son “imágenes” del Napoleón real; “lo representan”; su comportamiento o aspecto (que no es más que la imagen de una comportamiento) corresponde a su esencia, pero esta esencia no les pertenece en propio; se trata de un significado que les es “atribuido”. La verdad artística es la [402] concordancia de la obra con una idea pura, poco importa aquí si esta idea corresponde a una cosa en el mundo “real”, en el mundo de nuestra experiencia natural. En este sentido un retrato de Napoleón, que apenas se parece al Napoleón histórico, puede ser “verdadero”. La *verdad histórica* es distinta de la verdad artística: expresa la concordancia de una “imagen” con una realidad que quiere presentar, y esta verdad falta cuando la imagen no se parece a su modelo real. Si entretanto se dice que el arte es “más verdadero” que la historia, entonces habría que pensar en la relación de ambos con el “arquetipo” que está todavía situado por encima de lo real, en cuanto que él determina a su esencia. Cuando hemos examinado el sentido de οὐσία, nos ha parecido claramente que en las cosas creadas la forma esencial y la forma pura son distintas, y que las cosas reales corresponden más o menos a lo que deben ser.

642* Véase p. 770.

La vida del Napoleón histórico no fue ciertamente una pura realización de lo que él debía ser. El historiador debe relatar lo que Napoleón realmente hizo y cómo era él en realidad. Pero no cumpliría su tarea más que imperfectamente si nada de lo que pertenece a la "idea pura" a la cual debería corresponder Napoleón apareciese en la imagen que se nos da. En efecto, lo que cada hombre debe llegar a ser—su "determinación" personal—forma parte de su esencia. Por eso el artista, que se acerca al arquetipo apoyándose en la manifestación puramente exterior del individuo, puede ofrecernos una obra más verdadera que el historiador, que permanece atado a los hechos exteriores. Cuando el artista alcanza el modelo verdadero y se atiene a los límites de lo que es transmitido, su obra es más verdadera, aun en el sentido de la verdad histórica, que la del historiador que no va al fondo de las cosas. (El artista puede apartarse de la verdad histórica, [403] primero porque él imagina hechos que jamás se produjeron, pero que son posibles según la esencia y apropiados para expresar la esencia de Napoleón. Se aparta considerablemente de la verdad histórica cuando dibuja a un Napoleón que de ninguna manera corresponde al Napoleón real y, por lo tanto, a su arquetipo. Sin embargo, una verdad artística podría todavía corresponder a la obra si la figura fuese "auténtica", es decir, si correspondiese a una posibilidad esencial. No obstante, se le podría negar al artista el derecho de llamar "Napoleón" a tal figura, porque también hay en esta expresión una cierta pretensión a la verdad histórica).

El que un ente es lo que debe ser, que su esencia real corresponde a su "idea", a esto podríamos designar como esencialidad o *verdad esencial*. La hemos distinguido de la verdad *ontológica* y de la verdad *trascendental*⁶⁴³. Todavía se puede captar la diferencia bajo un ángulo diferente. "Trascendental" sólo puede ser designado lo que pertenece al ente en cuanto tal, y no lo que pertenece sólo a un género determinado. Pero si la verdad esencial en cuanto concordancia de la esencia real con su arquetipo, de la forma pura o la idea, encuentra solamente un lugar allí donde se encuentra el contraste del ser esencial y del ser real, es decir, en el mundo de las cosas reales, que nacen y desaparecen en el tiempo y que, en el curso de su desarrollo temporal imitan de una manera más o menos perfecta una forma pura sustraída al tiempo. Esta contraposición no existe para las mismas formas puras. Su ser es el desarrollo de su quid, inseparable de ellas mismas. No son ya la copia de un objeto al cual ellas podrían corresponder más

643^a. Véase p. 896.

o menos. Por eso no puede haber aquí una verdad esencial. [404] Pero las formas puras también son un ente y conviene atribuirles, así como a todo ente, una verdad ontológica y una verdad trascendental: es decir, son lo que son, y el ser manifiesto o la concordancia con un espíritu cognoscente, que es condición preliminar para la verdad lógica, pertenece a su ser. La verdad artística (así como la verdad histórica) presupone la verdad esencial, y ser tan poco puede ser equiparada como ésta a la verdad trascendental. También ella está ligada a un género determinado del ente: las obras humanas. Pero también el ente de este género es *ente* y, en cuanto tal, le corresponde una verdad trascendental. Es lo que él es “en verdad” —obra de arte u obra chapuza— y en cuanto tal conocible.

Gredt ha considerado la concordancia de la obra con el conocimiento del artista que es su causa como una especie particular de verdad lógica. Tratemos de comprender lo que se quiere decir “conocimiento que es su causa”. En primer lugar, la visión de la idea forma parte de la causa para la génesis de la obra. Hemos considerado la concordancia de la obra con la idea como la “verdad artística” y hemos visto en ella una variedad de la verdad esencial. Pero dado que la obra debe su verdad artística a la idea *intuida* del artista y que este intuir aclara y dirige la acción del artista, gracias a la cual incorpora la idea en la materia y en la obra en vía de realización se realiza y toma cuerpo progresivamente; una especie particular de verdad lógica está ligada a la verdad artística. (De esta verdad es diferente la verdad lógica concerniente al conocimiento del crítico de arte que corresponde al conocedor de la obra).

[405] La verdad trascendental le corresponde al ente en cuanto tal e incluso eminentemente al ser al cual pertenece el ser manifiesto. El ente se “divide” en géneros y en especies diferentes desde el punto de vista material y formal; con esto el ser también se particulariza y con él el ser manifiesto o la correspondencia con el espíritu. Las hechuras naturales y las obras humanas tienen una correspondencia diferente con el espíritu humano, y las obras poseen de nuevo otra correspondencia con el espíritu creador y con el espíritu que se aplica con posterioridad (el espíritu que “imita” o “comprende”). A esto corresponden diversas especies del conocimiento y de la verdad lógica.

§ 13. VERDAD DIVINA

Por otra parte las relaciones son de otro estilo cuando entendemos por el “espíritu creador” el espíritu de Dios, único verdaderamente creador.

Así como todas las palabras deben sufrir una modificación de sentido cuando son traspuestas de las criaturas a Dios, así también pasa con el término “conocimiento”. En el conocer se encuentra expresado propiamente el hecho de que se trata de algo que comienza, de la adquisición originaria de un saber. Esto no se da en Dios. Su “conocer” es un saber desde la eternidad. Por eso su saber es en verdad un saber anterior a todas las cosas creadas y absolutamente independiente de ellas, mientras que en el caso del crear humano no se podría admitir sin reservas. Su saber es también sólo creador en el sentido pleno del término, el “crear” humano no es más que una transformación de una materia dada según un arquetipo igualmente dado, aunque de una manera completamente diferente. El conocimiento divino de la obra es verdaderamente creador, en el sentido de que no tiene necesidad —como el conocimiento humano— de [406] pasar primero al acto cuyo efecto es exterior: contiene en sí el “*fiat!*” creador. Así podemos admitir la designación escolástica: “puramente en pensamiento -no real” para caracterizar la relación del saber divino con las cosas creadas según su sentido: en el sentido que ya nos es familiar, según el cual el saber divino, sea en su existencia, sea en su contenido, no depende de las cosas. Por “relación” entendemos aquí la orientación del saber hacia las cosas, que es intrínseco al saber mismo. El hecho de que sea “simplemente en pensamiento” no excluye que sea real y operante en el más alto grado: es a él a quien las cosas deben su ser y lo que son. Esto se expresa cuando se dice de parte de la cosa que la relación es “real. Ya hablamos antes del papel de las “ideas” en el pensar creador⁶⁴⁴. Las ideas están incluidas juntamente con su relación con las cosas creadas en el contenido del pensar divino. Ellas no constituyen algo que viene a añadirse del exterior al espíritu divino, sino es su esencia en la medida en que esta esencia se restringe ella misma y se limita a servir así de arquetipo a las cosas finitas. Encontramos de nuevo aquí la afirmación a la que hicimos ya alusión: las “ideas” no pueden ser más que “verdaderas”. No hay nada más con lo cual se puedan medir que como el pensar divino conforma las cosas a estas

644* Véanse el capítulo III, § 12 y el capítulo IV, § 4, 3.

ideas. Son lo que ellas son y están manifiestas al espíritu divino. Pero apenas se puede hablar aquí de una "correspondencia", puesto que las ideas no son otra cosa que el espíritu divino, que, en cuanto tal, está manifiesto para sí mismo. Aquí coinciden la verdad trascendental y la verdad lógica. Están incluidas en el ser divino. También la verdad lógica, en cuanto conformidad de las cosas (no de sus arquetipos) con el pensar divino, [407] pertenece inseparablemente a este pensar divino. Pero si se le coloca desde el punto de vista de las cosas, ser y verdad se separan. Su *existencia* no es simplemente idéntica a su ser manifiesto al espíritu divino y está colocada por este mismo espíritu como diferente de él, y con esto se halla al mismo tiempo su coordinación a un espíritu que viene a su encuentro conociendo, y una lógica verdad en cuanto posible concordancia con él. También aquí, la verdad esencial encuentra un lugar en ellas en cuanto conformidad posible de las cosas con su arquetipo. Ya se trató antes la manera de comprender su posible no-adecuación con su arquetipo⁶⁴⁵.

La afirmación según la cual no hay medida para la "verdad" de las ideas puede suscitar una cuestión que efectivamente fue objeto de discusiones en la Edad Media, a propósito de la doctrina de las ideas: si en la configuración de las ideas Dios es libre y en ese sentido creador de las ideas, o bien si esas ideas tienen una legalidad necesaria e inmutable de la estructura interna, a la cual Dios mismo no podría cambiar nada. La diversa respuesta que se puede dar a esta pregunta determina esencialmente la contraposición entre el *voluntarismo* y el *intelectualismo* de la Edad Media: según *Duns Scoto*, si se atiende a la interpretación de Manser, el nexo de las esencialidades simples con las ideas compuestas que deben ser consideradas como arquetipos de las cosas depende de la libre elección de Dios⁶⁴⁶; para santo Tomás, el saber divino precede a la voluntad y no es la voluntad sino las "ideas divinas y la naturaleza divina" las que constituyen el "*principio último de las esencialidades de las cosas*"⁶⁴⁷. No quisiera atreverme a resolver esta cuestión. Desearía solamente oponerle otra cuestión: [408] si en la simplicidad perfecta del ser divino, en el que coinciden el saber y la voluntad, la posibilidad de un antes y un después y de un condicionamiento del uno por el otro, en general tiene todavía un sentido. ¿Se puede concebir la voluntad divina de otra manera que libre (es decir, absolutamente independiente de todo lo

645* Véase el capítulo IV, § 4, 2.

646* Véase G. MANSER, *Wesen des Thomismus*, p. 168.

647* Op. cit., p. 176.

que no es ella) y, sin embargo, penetrada al mismo tiempo por la luz de la sabiduría divina, puesto que no hace más que uno con ella? Partiendo del ser finito nos elevamos hasta un primer ser eterno, como causa de todo ser, y hasta una diversidad de ideas, como fundamento de la diversidad en el mundo del devenir y del pasar. El conocimiento de las ideas (quididades o hechuras sensibles) que poseemos efectivamente, nos hace descubrir diferencias en su estructura interna: hay algunas, en las que un rasgo necesariamente fomenta otro, de tal suerte que no podrían ser pensadas de otra manera (por ejemplo, las figuras puras de la geometría: el círculo, el triángulo, etc.), y otras en las que no se ve claro por qué son así y no de otra manera (que el hombre posea dos manos y dos pies; que tiene necesidad de los sentidos para conocer; que entre cuerpo y alma existen determinados lazos de dependencia, etc.). Nos encontramos aquí en presencia de un hecho del cual no nos es ya posible discernir sus razones, y la distinción entre la necesidad y la contingencia todavía dentro del ser esencial es aun para nosotros un hecho último inexplicable. Querer descubrir su fundamento en la esencia divina constituye una empresa que me parece superar absolutamente las posibilidades ofrecidas por el entendimiento natural. Ya la tentativa que quiere conciliar la simplicidad del ser divino con la pluralidad de las ideas, lleva la marca de la razón, guiada por la fe; esta razón, impulsada por la palabra revelada, trata de concebir los misterios ante los cuales se estrellan los conceptos humanos.

[409]

§ 14. VERDAD TRASCENDENTAL, SER DIVINO Y SER CREADO

Hemos partido de la determinación tomista de la verdad; de que ella pertenece al ente en cuanto tal y que no agrega a éste último más que una relación "en pensamiento", a saber, la relación de lo que confiere la perfección⁶⁴⁸. ¿Qué sentido tiene ella para nosotros, después de las distinciones que se acaban de hacer? Concebimos al ser manifiesto o la correspondencia con un espíritu cognoscente como el sentido propio de la verdad trascendental, correspondencia que pertenece al ser mismo y, por consiguiente, al ente en cuanto tal. Si pensa-

648* Véase p. 893.

mos en el ente primero, tal como es manifiesto a sí mismo, el ser y la verdad coinciden aquí. (Por eso Dios mismo es llamado también “la Verdad”). Por eso no se trata aquí, en un sentido particular, de una correspondencia ni de la atribución de una perfección. Si pensamos en la totalidad de todo ente creado en su correspondencia con el espíritu divino, entonces dicha correspondencia no significa para el espíritu divino ni algo añadido ni algo que da la perfección, pero ella es para el fundamento de toda su perfección: *que* sea y *lo que* sea “en verdad” están fundamentados sobre ella. Finalmente, si pensamos en el lazo de todo ente creado con el espíritu creado, entonces sobre esto descansa la perfección del espíritu, en cuanto que el ente es lo que conduce al espíritu a su ser perfecto, es decir, en cuanto viene a ser objeto de su conocimiento y dándole, por consiguiente, un contenido. La correspondencia con el espíritu no agrega nada a la totalidad del ente, como ya lo dijimos, puesto que ella está incluida ya en este ente. Si entendemos por “el ente” un ente *cualquiera*, entonces lo *que* es no es motivado por [410] la correspondencia con el espíritu. Pero es algo que viene a agregarse al quid (igual que consideramos al ser al cual hemos reconocido este lazo como algo que viene a agregársele al quid, aunque en algún ente sea necesariamente algo que le pertenece). Y para más de un ente la dependencia o coordinación con el espíritu puede constituir desde cierto punto de vista una condición de su plenitud: en cuanto en el ser conocido pasa al estado del ser espiritual (llega a ser un “actu intelligibile”)⁶⁴⁹.

§ 15. BONDAD DIVINA Y BONDAD CREADA

Igual que la verdad, la “bondad” puede ser considerado como perteneciente al ente mismo. Se ha mencionado como diferencia el que “bueno” designa la *concordancia del ente con la tendencia*; y que además, lo bueno se da no sólo —como lo verdadero— gracias a su contenido, sino también gracias a su *ser*. Conviene ahora explicar esta diferencia.

El ente es bueno en la medida en que es perfecto, y corresponde a la tendencia en cuanto el tender está orientado según su esencia hacia

649* Existe una relación correspondiente entre las cosas sensibles y el conocimiento sensible.

la perfección. Perfección tiene un doble significado: que nada falta a lo *que* es el ente (o que debe ser), y por otra parte, que este ente *es* en el sentido pleno de la palabra, es decir, en el grado más elevado del ser. Estos dos aspectos sólo corresponden a Dios enteramente y sin reservas. Él es la plenitud infinita y la realidad suprema (acto puro). Por eso se identifica con la perfección o con lo bueno mismo.

¿Se puede hablar aquí de una conformidad del ente con el tender? Si se entiende por el tender el ser orientado hacia un fin que debe alcanzar primero, este tender [411] no es posible para Dios. Desde toda la eternidad él está en meta. Pero aquí se encuentra algo a donde aspira todo tender terreno: el reposo en la meta o la realización, que es “disfrute” y, en el grado más elevado, la beatitud. Se puede decir: la voluntad de Dios reposa en su ser, está de acuerdo con sí mismo. Ahora bien, no se trata de la conformidad de un ente con otro ente, sino de la conformidad del Uno consigo mismo.

Fuera de Dios ningún ente es perfecto en el mismo sentido, puesto que cada ente es solamente algo y no todo: a cada uno se adecúa su *quid* y su ser. Pero se puede llamar perfecto, en cuanto ha alcanzado su plena medida: enteramente es lo que debe ser y se encuentra colocado en el más alto grado accesible del ser. Cuando el ente es una criatura que se está desarrollando en sí, entonces el grado supremo de su ser es la meta de su tender entero (aunque también se da un falso tender —desviaciones del tender—, que no están “en verdad” orientadas hacia la meta); en la medida suprema alcanzada encuentra el tender una realización y llega al descanso en el disfrute. Entonces se alcanza la “conformidad” completa entre el tender y aquello hacia lo cual está orientado. Pero ya antes de alcanzar la meta se puede hablar de una conformidad, puesto que en el tender se presenta ante los ojos lo pretendido como lo que promete la plenitud y lo que da la plenitud, y por lo tanto lo bueno (en el tender consciente está presente al pretendiente mismo, en tender inconsciente —puramente impulsiva o natural— para el observador que entiende). Mientras para cada criatura la medida de su ser está determinada por la voluntad divina, la perfección alcanzada de su ser significa a la vez la conformidad perfecta con la voluntad divina [412] y por consiguiente la medida que le es posible alcanzar en lo bueno. Pero aun antes de su plenitud, todo ente es lo *que* es y en la medida en cualquier modo *es*, ya en conformidad con la voluntad divina, por eso es bueno: gracias a la voluntad divina *es* ya y es lo *que* es. Igualmente el tender hacia la plenitud es bueno, porque

está en armonía con la voluntad divina. (En cuanto tender *consciente* es *moralmente* bueno).

Al tender hacia el grado supremo de su ser, que se puede considerar como la tendencia fundamental de todo lo que es creado, está subordinada toda una cantidad de tendencias particulares, que están orientadas hacia "bienes" particulares. Aquí entran en parte estados del sujeto, en parte otro ente, que puede servir para la consecución de tales estados: así todos los seres vivientes tienden hacia la saciedad, y por tanto hacia los alimentos que traen consigo la saciedad. (El objeto hacia el cual se dirigen sus esfuerzos, no por sí mismo, sino porque es un medio para realizar un fin, es considerado tradicionalmente como "bonum utile", como "útil").

Aquello hacia lo que se tiende, pero que no es adecuado "en verdad" para conducir a la perfección, esto sólo es "bueno" aparentemente, no en verdad, puesto que no está en consonancia con la voluntad divina. Pero en el orden del ente, cada ente finito está determinado para contribuir a la plenitud de otro ente cualquiera y por consiguiente es bueno en el sentido de que da la perfección, no solamente en cuanto criatura de Dios, así como lo es sólo para sí mismo.

¿Lo bueno en cuanto tal tiene que ser algo real? Gredt afirma que el tender se aplica a algo real, no a un mero posible, porque lo real es lo que es perfecto. Pero también lo posible es ya bueno en cierta medida, puesto que está ordenado a lo real⁶⁵⁰. Esta proposición es ciertamente justa en la medida en que se trata de un ente en el cual se encuentra el contraste de la realidad y de la posibilidad.

El tender del enfermo es aspirar a quedar *realmente* sano; por eso debe igualmente tener en cuenta los remedios reales, [413] puesto que lo que no es real no podría obrar curación. Pero bueno también es lo que está más allá de la contraposición de realidad y de posibilidad: por ejemplo, la salud en cuanto tal o el sentido de la salud. Sin duda no constituye ella el objeto hacia el cual está orientado el tender del enfermo y que puede darle la realización. Pero está de acuerdo con la voluntad divina, porque ella misma es una idea divina. Y la salud "real" es salud en la medida en que está de acuerdo con ella.

650* Op. cit., II, p. 25

§ 16. RELACIÓN ENTRE VERDAD Y BONDAD

Encontramos aquí de nuevo la cuestión de la relación de *verdad* y *bondad*. En Dios ambos coinciden juntos y con el ser. Dios tiene el conocimiento de su ser, y quiere a su ser, y ambos se contienen en el ser mismo. Pero si consideramos la verdad como la correspondencia con el espíritu conocedor finito y el bien como la coordinación con el tender finito (o como coordinación de un ente con otro ente al cual puede servir para alcanzar la plenitud), entonces ambas se separan, sin embargo, un lazo determinado continúa uniéndolos. El ente es verdadero (desde el punto de vista trascendental) en la medida en que corresponde al espíritu conocedor, es decir, capaz de convertirse en contenido de su conocimiento. En el conocer la inteligencia llega a su perfección de ser: el ente que le viene en ayuda, le procura su plenitud, y por lo tanto en la medida que es verdadero, es también bueno, con todo, no simplemente, sino bajo este aspecto bien determinado. (Ahora, desde otro punto de vista puede ser malo, por ejemplo: una acción mala; además puede ser malo para el hombre que conoce: cuando el saber bueno en sí de una mala acción se convierte para él en una tentación para pecar).

A la inversa, conviene decir también que el bien en cuanto tal (el ente en la medida en que es bueno) debe también ser verdadero en la medida en que es conocible *en cuanto* bueno. [414] En el tender consciente el conocimiento (real o supuesto) de lo pretendido en cuanto bueno sirve hasta de fundamento del tender. En el tender natural para un observador dotado de razón lo pretendido es reconocible como bueno para el que lo pretende. Esta unión está expresada por el término “bien verdadero”; sólo cuando el conocimiento del ente como bueno es verdadero, es “en verdad” un bien; entonces no está solamente en concordancia con el tender de una criatura, sino también con la voluntad del creador, y con esto a la vez -puesto que en Dios conocimiento y voluntad son uno -, está conforme con su “arquetipo” en el espíritu divino, es decir, es “verdadero” en el sentido de la verdad de la esencia.

La mutua pertenencia y el condicionamiento recíproco de verdad y bondad expresan de una forma nueva que el ente en cuanto tal es verdadero y bueno. El sentido de “verdadero” y “bueno” permanece, sin embargo, diferente, igual que “conocer” y “tender” son distintos y, sin embargo, están al mismo tiempo condicionados el uno por el otro. Debemos aún examinar ahora, si lo que hemos dicho precedentemen-

te confirma que lo verdadero en cuanto contenido confiere una perfección; por el contrario, lo bueno por medio de su ser⁶⁵¹.

Cuando yo conozco que este árbol es verde, abarco con el entendimiento tanto lo que constituye el contenido de este estado de cosas como su existencia. El conjunto de esos dos elementos forma el “contenido” de mi conocimiento. En la realización de este conocimiento el entendimiento pasa del ser “posible” al ser “real”; recibe por lo tanto, cierta plenitud de ser. Pero en este ser el estado de cosas conocido, así como su existencia, no son comprendidos como una parte, tal contenido no está (en este sentido) realmente incluido. La existencia del estado de cosas y mi ser permanecen en el conocimiento separados existencialmente, aunque yo [415] deba a la existencia del estado de cosas el aumento del ser que significa la realización del conocimiento. Por esto no es de importancia decisiva qué clase de ser sea el ser que entra en el contenido de mi conocimiento (aunque conocimientos de especies diversas –en cuanto podrían estar fundadas en el ser diverso de objetos conocidos– pueden significar para el espíritu un aumento más o menos grande del ser: por ejemplo, una percepción sensible o la intuición en un contexto metafísico).

Para que el entendimiento alcance la plenitud por “una verdad” esto no depende de que él conozca algo real, pero sí de que él conozca realmente. La expresión “conocer realmente” puede tener también aquí un doble significado: primero, la actualidad del entendimiento en el conocer; segundo, que se trata de un conocimiento verdadero y no simplemente de un conocimiento hipotético. También el hipotético conocimiento es “real” en el primer sentido, es decir: una actividad actual del entendimiento, en esta medida también una cierta plenitud del ser, pero no de *la* plenitud hacia la cual está orientado el entendimiento. El hecho de que el objeto conocido no tenga necesidad de ser real no vale solamente para el conocimiento hipotético, sino también para el conocimiento real: en este caso, lo que no es real debe ser reconocido.

Cuando el médico reconoce que el enfermo podría curarse con viajes de vacación, así reconoce el viaje como “bueno” para el enfermo. Su entendimiento (y, cuando ha transmitido este mismo conocimiento al enfermo, el entendimiento también de este último) ha recibido un enriquecimiento, aun en el caso de que el viaje no se realiza. Pero *lo* bueno que es para los dos fines del tender, a saber, la salud

651* Véase p. 893.

sólo puede ser causada por medio de un viaje *real*. Por eso el viaje real es un fin mediato: el viaje que lleva al enfermo al lugar que conviene, el aire que respira allá, los baños [416] que toma, etc. Se trata aquí de una cadena de hechos reales ligados causalmente, cuyo resultado debe ser el cambio de estado general en el hombre que tiene necesidad de un descanso. Para que un tender encuentre su cumplimiento es necesario que la meta pretendida sea real en el ente, que se desea alcanzar, se haga real; y esta meta, cuando no se trata de un simple medio es siempre un estado general de algo real, un acercamiento a su ser perfecto. (Pero no es necesario que este ente sea siempre el sujeto del tender: en nuestro ejemplo, el tender del médico está orientado hacia la salud del enfermo). Puesto que la tendencia (en el sentido restringido y propio del término) está siempre orientada hacia la realización de algo que no es todavía real, son tanto el bien aspirado como aquello para lo que se aspira, cosas, eventos de las cosas o estados en el mundo del devenir, en que lo posible se hace real. La realización del tender es un proceso real en el cual el fin, los medios de alcanzar ese fin y el ente cuyo fin es una perfección superior, entran en un conjunto de acción que constituye una unidad del ser.

¿Cómo conciliar las explicaciones que acabamos de dar con la afirmación precedente según la cual lo verdadero en cuanto tal (o el ente en cuanto verdadero) es también bueno? También en el tender del conocimiento se aspira una perfección superior para un ente: es decir, para el entendimiento, y por consiguiente para el hombre cognoscente. Y también este tender encuentra realización en un proceso real, en la realización del conocimiento. Pero el contenido del conocimiento, que forma parte de las condiciones necesarias para su realización, no entra con él en un conjunto causal ni en una unidad del ser, sino en una relación particular que llamamos nosotros "intencional" y que tiene fundamento en la verdad trascendental (en cuanto correspondencia particular del ente con su espíritu cognoscente).

[417]

§ 17. SER, BIEN Y VALOR

Hemos dicho que la verdad como correspondencia del ente con el espíritu cognoscente es distinto del quid de todo ente y que ella está comprendida en el ser en cuanto tal. ¿Vale lo mismo también respec-

to a la bondad? Una trasposición no es sin más posible, ya que a consecuencia de la diferencia entre el conocer y el tender, también la dependencia o coordinación del ente con uno y con otro posee un sentido enteramente diferente. En primer lugar, la dependencia con el tender no significa siempre —como para el conocer— en cada caso una correspondencia con el espíritu.

Pues el tender en cuanto estar orientado hacia la perfección del propio ser pertenece a todo real creado como propio a uno que está deveniendo: al lado del tender consciente y fundado en el conocimiento (= espiritual) de las criaturas razonables se colocan el ser vivo sensible de los seres vivos provistos de sentidos, pero privados de razón, y el tender natural perteneciente solamente a los seres animados (pero no sensibles) y a las criaturas inanimadas⁶⁵². (El volverse de las plantas a la luz, el paso de las materias disueltas a su forma cristalina pueden servir de ejemplos a la actividad de esta tendencia natural). Ahora bien, fuera del espíritu ningún otro ente corresponde —como él— a todo ente. Aquí está fundamentado el que “bondad” no puede significar ninguna correspondencia tan general con la verdad; es decir, que todo ente es bueno, pero no cada ente es un bien para todo otro ente, (es decir, para todo ser que tiende a). Solamente el bien supremo, que contiene en sí toda perfección, es un bien para todo ente, puesto que todo ente le es deudor de la perfección (de la perfección que posee ya, [418] superior a la cual él está destinado y de la posibilidad de llegar a ella). Por el contrario, todo bien finito —“finito” no tiene aquí el sentido de una limitación temporal sino la de una cosa y, por consiguiente, es compatible con la eternidad— sólo posee la significación de una posibilidad de perfección⁶⁵³ para un círculo limitado del ente. Así la verdad misma sólo es un bien para el espíritu cognoscente, pero no lo es para las criaturas no espirituales. (Con todo, que indirectamente también la verdad conocida puede significar un bien para criaturas no-espirituales: la comprensión de la naturaleza de la materia puede conducir al hombre a darles una forma adaptada).

Según esto corresponde al sentido del bien particularizarse según la diversidad material del ente. En la medida en que un ente está determinado a procurar una perfección a otro ente, lo llamamos “un bien”. Lo que le da la cualidad de bien: el significado para los demás funda-

652* Véase TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.22, a.1, pp. 3 y 4.

653* El conocimiento de estas conexiones podría ser apropiada para aclarar el sentido auténtico de la expresión “relatividad de valores” (que no tiene nada que ver con la “subjetividad”).

do en su quid ha recibido en la filosofía moderna el nombre de "valor" ("bonum" denomina ambas cosas: el ente en cuanto bueno y la bondad del ente). La diversidad de los géneros y de las especies del ente funda una diversidad de valores diferentes entre sí⁶⁵⁴. La separación entre "bien" y "valor" es importante para aclarar la inclusión del bien en el ser.

El tender en cuanto tal está ya ligado a un género determinado del ente: tender sólo es un devenir, es decir, un real que todavía está inacabado (por consiguiente, todavía no es del todo real, sino que al mismo tiempo real y posible, [419] actual y potencial).

La plenitud de algo acabado constituye la meta propiamente dicha del tender, el paso de la potencia al acto, su realización. Así todo el orden de bienes y de valores es un orden del mundo real.

Lo que todo ente directamente aspira es su propio ser bueno: la plenitud de su quid y el supremo grado de su ser (la actualidad más alta). Para tal ente indirectamente todo otro ente es bueno, que puede contribuir activamente a su plenitud. Puesto que debe *actuar*, tiene que ser algo *real*: el obrar pertenece al ser mismo real; *lo que* hace depende de lo *que es*. Así, el ser bueno también del bien indirecto (es decir, del que da perfección) pertenece tanto al ser y como al quid del ente.

El mundo entero del devenir está gobernado por el orden que permite a cada criatura orientarse hacia su propia perfección y ayudar a otra criatura a encontrar la vía de su perfección. Pero este orden mismo no está sometido al devenir y el pasar, sino ha llegado a ser y no perece.

Así como el significado de la palabra "hombre" no tiene ni comienzo ni fin, igual lo que expresa el término de "santidad" (= perfección de una persona; en un sentido derivado, se aplica también a lo que favorece a la perfección de una persona o lleva la marca de ella) no está sometido al devenir, aun cuando la santidad pueda realmente realizarse y, por consiguiente, convertirse en el fin del tender. Los "bienes" nacen y desaparecen. Pero lo que da a un ente la significación de un bien y lo que llamamos "valor", pertenece al dominio del ser esencial. No solamente lo que el ente considerado en sí, sino tam-

654* Tal es el fundamento de la doctrina material de los valores de *Scheler* (véase "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", Halle, 1913). *Husserl* elaboró la legalidad formal de este campo en sus cursos acerca de la "axiología formal y práctica", como un paralelo con la lógica formal. Desgraciadamente, estas investigaciones tan importantes no han sido publicadas. [Se publicaron en 1988].

bién su significación en la totalidad del ente—es decir, el valor— que le corresponde, está predesignado desde toda la eternidad. Si el ente es verdaderamente lo que debe ser (es decir, si posee la verdad de la esencia), es [420] también verdaderamente bueno (posee la bondad esencial) y, según el ámbito al cual pertenece, es verdaderamente santo, bello, noble o útil.

Nuestra tarea no consiste aquí en examinar en detalle la doctrina de los bienes y de los valores. Lo dicho sólo era para indicar dónde tienen su punto de contacto en la doctrina del ente en cuanto tal. A todo grado supremo de ser accesible a toda realidad creada está determinado el bien a donde tender, y cada bien posee al mismo tiempo con relación a otro el significado de dar perfección, y por consiguiente constituye un bien para éste. Todo bien, en cuanto tal, está en consonancia con el orden eterno (divino) del ente, que representa el fundamento de todo ser bueno y, por tanto, es bueno él mismo.

§ 18. “SENTIDO PLENO” DE LO BUENO Y VERDADERO

¿Hemos logrado con esto presentar el bien como una determinación “formal” del ente, es decir, como una “forma vacía” que, gracias a los diferentes bienes y los valores determinados por su contenido, encuentra una plenitud? El concepto de lo bueno ha de ser llevado al concepto del ente de la manera que no se le puede comprender más que a partir del ente y del orden del ente, pero que, sin embargo, le pertenece un sentido propio, esto es, un “sentido pleno”.

Si examinamos en detalle los nexos del ser con el ser bueno, entonces este sentido se determina como el sentido formal de lo perfecto o del que da perfección. Pero ya el lenguaje ordinario (prefilosófico) da a la palabra “bueno” (igual que a la palabra “verdadero”) un significado según su contenido: un significado en cuya comprensión él puede hallar tranquilidad. “Bueno” es aquello en que el tender encuentra su realización. Esto puede despertar la sospecha de un “círculo vicioso” si se considera que “tender” no es [421] otra cosa que estirarse hacia un bien. Pero en la comprensión correcta de tal situación desaparece la dificultad. “Tender” y “bondad” (al igual que “conocer” y “verdad”) según su sentido no podrían ser concebidos el uno sin el otro; están inseparablemente ligados el uno al otro y ninguno de ellos es “anterior” al otro. Hay verdad sólo donde un espíritu

que conoce está en consonancia con un ente; hay bondad (en el interior del finito) donde un necesitado alcanza su fin.

Solamente donde el espíritu conoce puede “comprender originariamente” lo que es “conocimiento” y “verdad”; sólo donde el espíritu tiende o cuando descansa en la posesión de lo pretendido, puede surgirle el “sentido pleno” de lo que significan “tender” y “bueno”. Y esta comprensión originaria sirve de fundamento para captar y ordenar racionalmente en las conexiones últimas del ser.

§ 19. BELLEZA EN CUANTO DETERMINACIÓN TRASCENDENTAL

Si atribuimos al ser verdadero y al ser bueno un sentido “pleno” (= según su contenido) y si consideramos por otra parte como pertenecientes al ser mismo, debemos dar también al ser mismo un sentido según su contenido.

Es la cuestión del sentido del ser con la que se relacionan siempre todos los trascendentales. Antes de tratar esta cuestión central, debemos todavía examinar brevemente la última de las determinaciones trascendentales: la belleza. Aristóteles lo trata solamente haciendo algunas alusiones⁶⁵⁵. Distingue lo bello de lo bueno en la medida en que lo bueno pertenece a la acción, lo bello corresponde a lo “inmóvil”, y lo determina en sí como fundado en sí mismo en cuanto orden, simetría y determinación⁶⁵⁶. [422] El hecho de que lo bueno pertenece a la acción, se debe tal vez interpretar en el sentido de que lo bueno constituye el fin del tender y, en cuanto real, se halla en conexión de acción con el que está tendiendo a.

Correspondientemente la inmovilidad posible de lo bello significaría que su realidad no es necesaria y que por medio del agrado, que produce, queda tan incólume como lo conocido por el conocer.

655* *Met.*, M 3, 1078 a, 30ss. [ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1994, 503]. Aristóteles remite aquí a “otro pasaje” en el que trata esta cuestión de una manera más explícita. Pero no se ve claramente en sus escritos cuál es el pasaje al que hace alusión.

656* Él llama orden, proporción y determinación o limitación (τάξις, συμμετρία, ὠρισμένον τοῦ δέ καλοῦ μέγιστα εἶδη). Rolfes traduce así esta última frase (op. cit., II, p. 112): “las formas fundamentales de lo bello”. Pero naturalmente esto no hay que entender como si se tratase de “especies” diferentes de lo bello, sino que hay que entender orden, proporción, determinación como características fundamentales del ente, que lo hacen bello.

Esta concepción parece corresponder a la concepción de santo Tomás, que considera que lo bello coincide con lo bueno y, sin embargo se distingue de él según el sentido:

“Lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma. Por eso se canta al bien por bello. Pero difieren en la razón. Pues el bien va referido al apetito, ya que es bien lo que todos apetecen. Y así, tiene razón de bien, pues el apetito es como una tendencia a algo. Lo bello, por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello a lo que agrada a la vista. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido, como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma [423], lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal”⁶⁵⁷.

Si todo lo bueno es igualmente bello —puesto que todo ente en cuanto tal es bueno—, resulta que también lo bello pertenece a las determinaciones trascendentes. La belleza tiene un rasgo común con la verdad y la bondad: pone al ente en relación con un ente determinado, y específicamente —de nuevo, al igual que la verdad— en relación con el espíritu: pues, la belleza es lo que hace al ente susceptible de despertar agrado, pero el agrado es un acto espiritual. (Aun si se trata de una belleza sensible, no se puede captar *como belleza* más que espiritualmente)⁶⁵⁸. De la misma manera en que la verdad lleva al entendimiento a su ser pleno (es decir, al conocer) y por esta razón puede ser considerada como su bien propio, la belleza constituye también el bien propio de una particular fuerza del espíritu. ¿Cuál es la fuerza que corresponde a lo bello y que encuentra en el agrado su plenitud?

Es en el “sentido” para “proporción, determinación y orden” propio del espíritu, donde Aristóteles veía fundada la belleza. Lo que pertenece a su propio ser —pues, éste ya está determinado según medida y especie y procede según un orden interno que llamamos “razón”—, esto encuentra él de nuevo en el ente que él conoce.

657* *Summa theologiae*, I, q.5, a.4 ad 1. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, 131].

658* Santo Tomás expresa esto en cuanto acentúa que particularmente los sentidos superiores (“espirituales”) los que abren la vía de acceso a lo bello (S. Th., I/II, q.27, a.1 ad 3) y que sólo el hombre, y no el animal, conoce el gozo de lo bello (S. Th., I, q.91, a.3 ad 3).

Ya hemos considerado como esencial para todo lo creado la atribución de una medida determinada del ser. Cada ser también en cuanto lo *que* es, está determinado. Tal es la posición de Aristóteles que califica esta realidad creada como "limitado". Y en cada ser, las partes [424] que lo constituyen obedecen a un orden regido por una ley determinada. En este sentido, es posible también interpretar el pasaje de la Escritura, según el cual todo ha sido creado según medida, número y peso⁶⁵⁹. Cuando santo Tomás (de acuerdo con san Agustín) admite que lo bueno está fundado en especie, modo y orden (*species, modus, ordo*)⁶⁶⁰, piensa sin duda aquí en el pasaje de la Escritura que acabamos de citar, pero también en la determinación aristotélica de lo bello. Todas esas expresiones similares quieren decir que el ente, en cuanto creado, según su *quid* netamente determinado y un ente ordenado según proporciones fijas: primero en su estructura interna, y luego en su relación con otros entes. (En el pasaje citado últimamente, Tomás entiende por orden la relación de las criaturas entre sí, por lo cual una de las criaturas significa para las otras una posibilidad de perfección y, por tanto, de bien). El espíritu creado (y particularmente su conocer) concuerda no solamente como ente con todo otro ente en el sentido de que esta legalidad del ente también domina, y él es como caracterizado en el sentido de que esta concordancia lo incorpora vivencialmente: esta toma de conciencia es lo que llamamos "agrado" o "gozo de lo bello" o "disfrute estético".

Es éste el lugar para investigar en qué medida estas expresiones designan objetivamente lo común y lo diferente, cómo conocimiento de lo bello y alegría en lo bello, así como otras maneras posibles de comportamiento se hallan frente a él, qué papel desempeñan ahí los sentidos, en una palabra todas las cuestiones que se relacionan con una [425] estructurada doctrina de lo bello y de la vivencia de lo bello⁶⁶¹. Debemos solamente tratar aquí de explicar la inclusión de lo bello en la serie de las determinaciones trascendentales, es decir, de las cualidades del ente como tal. Podría haber quedado claro que la

659* Sab 11, 21: Se trata en este pasaje de los castigos entre los egipcios, que eran exactamente proporcionados a sus desvíos. Pero este orden de la justicia divina es llevado al orden general de la creación.

660* *De veritate*, q.21, a.6.

661* Igualmente no es posible examinar las correspondientes relaciones con la estética de Kant (*Kritik der Urteilskraft*) o con la estética moderna de la empatía (Th. LIPPS, [*Zur Einfühlung*, Leipzig, 1913; *Ästhetik*, t. 1: *Grundlegung der Ästhetik*, Leipzig, 1903; t.2: *Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst*, Leipzig, 1906]).

belleza encuentra su fundamento en la estructura del ente en cuanto tal, y que su sentido particular consiste en la posibilidad de una relación vivida del espíritu con el ente, fundada en esta estructura: de una relación particular que es distinta de la verdad, en cuanto conformidad del conocimiento con el ente y del bien en cuanto conformidad del tender con el ente, pero que ella tiene algo común con ambas: con la verdad, puesto que constituye algo "*conocido*" (en el sentido amplio del "conocer"), que es agradable (*visa placent*), pero con la diferencia de que no es solamente conocido, sino también agradable (*visa placent*); y este agradar significa para el espíritu un descanso en la meta, como lo encuentra en la realización del tender a. Aquí coinciden la bondad y la belleza: santo Tomás expresa estas relaciones de la manera siguiente:

"Cuando se dice que la tendencia tiene por fin el bien, la paz y lo bello no se les considera como metas separadas. Pues precisamente en base a que algo tienda al bien, pretende al mismo tiempo lo bello y la paz; lo bello, en cuanto en sí mismo está determinado según medida y especie (*modificatum et specificatum*), lo que está incluido en razón de lo bueno. sin embargo, el bien añade la relación de una posibilidad de perfección para otra cosa. Por eso quien tiende siempre hacia el bien, pretende pro eso mismo lo bello. Pero la paz significa el alejamiento de todo [426] lo que es causa de inquietud y de todo lo que se opone a la realización del deseo. Así pues, precisamente por el hecho de que es deseado algo, se desea el alejamiento de todo lo que estorba. Así, con un solo y mismo tender, se pretende el bien, lo bello y la paz"⁶⁶².

Puesto que la verdad y la bondad están fundadas *sobre* el quid del ente y pertenecen a su ser mismo, la belleza también está fundada sobre la determinación quídica del ente (por eso a la diversidad del contenido del ente corresponde otra diferente), y a la vez pertenece al ser mismo, en cuanto ser ordenado en justas proporciones y *estar* en consonancia con el orden del espíritu.

Si la belleza debe pertenecer al ente en cuanto tal (por consiguiente una auténtica determinación trascendental), entonces no debe solamente pertenecer al ente creado, como se podría suponer según las consideraciones precedentes (puesto que sólo lo creado, lo finito, es limitado cuantitativa y específicamente). Ahora bien, igual que existe una verdad y una bondad divinas como fundamento último de todo lo

662* *De veritate*, q.22, a.1 ad 12.

verdadero y bueno, así debe haber también una belleza divina, como fundamento último de todo lo que es bello.

Santo Tomás puede todavía ayudarnos en este punto, porque precisa una determinación de lo bello que no hemos considerado hasta ahora. Exponiendo las diferencias entre las personas divinas atribuye la belleza de una manera particular al Hijo y prosigue:

“[...] para la belleza ser requiere lo siguiente: Primero, integridad o perfección, pues lo inacabado, por ser inacabado, es feo. También se requiere la debida proporción o armonía. Por último, se precisa la claridad, de ahí que lo que tiene nitidez de color sea llamado bello”⁶⁶³.

Un ente es perfecto cuando es absolutamente lo que debe ser, [427] cuando no le falta nada y cuando ha alcanzado el grado supremo de ser. Esta perfección significa una conformidad del ente con la idea divina, que constituye su arquetipo (es decir, la verdad de la esencia) y al mismo tiempo una conformidad con la voluntad divina (es decir, la bondad de la esencia). Lo que es perfecto es verdadero, bueno y bello. Fundamentalmente en la perfección ya está implícito que el ente tiene una justa proporción: que en cuanto totalidad el ente está en posesión del ser que le corresponde y que todas sus partes se encuentran en él según una justa relación (que está ordenado también de una manera adecuada, que ocupa en la conexión del ente el lugar que le corresponde). Si se trata de una imagen, la justa medida significa además que es una reproducción perfecta y fiel de lo que está representado: “Una imagen es bella cuando representa perfectamente su objeto, aunque éste sea feo”⁶⁶⁴. (En la medida en que cada ser creado es una copia de un arquetipo divino, la justa medida coincide con la verdad de la esencia). Pero la “claridad” es como una luminosidad que se derrama sobre el ente y delata su origen divino. Parece que este término expresa el atractivo particular de lo bello: a saber, lo que conmueve el alma de una manera tan particular, y lo que quiere decir el hombre natural cuando llama a algo “bello”. De igual manera que “comprendemos originariamente” lo que es verdad cuando conocemos, y lo que es bondad cuando nuestro tender se realiza, así también comprendemos lo que es la belleza cuando un “resplandor” nos toca en el alma.

663* *Summa theologiae*, I, q.39, a.8, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, 389].

664* Op, cit.

Este resplandor lo encontramos en el mundo sensible como el rayo de la luz corporal misma, sin el que toda belleza sensible nos quedaría escondida, como la variedad de los colores y el encanto de las figuras corporales. Pero este resplandor no está ligado al mundo sensible. Existe [428] una belleza espiritual: la belleza del alma humana, cuya “conducta del hombre, es decir, sus acciones, sea proporcionada según el esplendor espiritual de la razón”⁶⁶⁵.

Cuanto más se acerca un ser creado al arquetipo divino de todo ente, tanto más perfecto es. Por eso la belleza espiritual debe ser superior a la belleza sensible. Y puesto que por la gracia el alma está más cercana, en un sentido enteramente nuevo, al ser divino, el resplandor que la gracia derrama sobre el alma debe superar toda armonía natural⁶⁶⁶. Pero lo que da ser y belleza a todo lo creado debe ser la suprema belleza — la belleza misma⁶⁶⁷. Dios es el ser perfecto, exento de toda imperfección y de todo defecto. Si él es para nosotros indeterminable e incommensurable, porque su infinitud se encuentra más allá de todas nuestras medidas y de todas nuestras determinaciones, así es ciertamente su propia medida, “conmesurada” y determinada en sí mismo y consigo mismo, en y consigo mismo en plena consonancia, en sí y consigo mismo totalmente luminoso: él es la luz misma “en la cual no hay ninguna sombra de tinieblas”⁶⁶⁸.

665* *Summa theologiae*, II/II, q.145, a.2, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, IV, Parte II-II (b), Madrid, 1994, p. 424].

666* TOMÁS DE AQUINO, *In psalmum* 23.

667* TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysium de divinis nominibus*, cap. 2, lect. 5. En lo que concierne a la doctrina de santo Tomás acerca de lo bello, véase Martin GRABMANN, *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquino*, Augsburg, 1925, cap. V, pp. 148 y ss.

668* 1Jn 1, 5.

EL SENTIDO DEL SER

§ 1. COMPONENTE COMÚN DEL SENTIDO DE TODO SER FINITO Y
DIVERSOS MODOS DE SER (SER ESENCIAL, EXISTENCIA, SER
REAL Y EN PENSAMIENTO)

La investigación acerca de cada una de las determinaciones trascendentales ha mostrado que hay diferencias entre ellas. Solamente una parte de ellas determina al ente, tal como es en sí mismo y (cuando hacemos abstracción del sentido del ser mismo) determinan al ente en su estructura puramente formal. (Así creímos que debíamos comprender el ens, res, unum, aliquid, esto último en cuanto que no lo comprendemos como santo Tomás como aliud quid). Por el contrario, hemos visto en lo verdadero, en lo bueno y en lo bello determinaciones que ponen al ente en cuanto tal en relación a un ámbito de ser, determinado por su contenido, y hasta en su correspondiente sentido respecto al contenido. Pero el ser se encuentra en *todas* las determinaciones trascendentales —puesto que se trata de determinaciones del ente *en cuanto tal*— y no se puede adquirir una comprensión plena de estas determinaciones si no se llega a explicitar el *sentido del ser*. A este propósito las diversas significaciones del ser que se han presentado en el curso de nuestras investigaciones nos ofrecen un punto de partida⁶⁶⁹. Según el sentido que demos al verbo “es” en la determina-

669* Véase una vez más el sumario, p. [760].

ción del ente (*ὄν*, ens) = “algo que es”, algo vacío se llenará de modo diferente e inversamente.

Si concebimos como la llenura de algo una “esencialidad” o una “hechura o formación de sentido”, entonces el ser correspondiente es el ser “esencial”. Con esto entendemos el “desarrollo” que descansa (no temporal) de lo que está contenido en la unidad del sentido. En lo que concierne a las esencialidades simples, se trata simplemente de un ser desplegado y, por consiguiente, al mismo tiempo de un ser manifiesto⁶⁷⁰ a esta mirada del espíritu, que comprende y descansa en esa comprensión. En las hechuras o formaciones de sentido compuestas hay al mismo tiempo un unirse y separarse de la diversidad ordenada de las propiedades singulares de una estructura. A ésta diversidad corresponde en el espíritu sometido al tiempo un conocer que progresivamente se desarrolla y aumenta. Hemos dicho de este ser esencial que pertenece inseparablemente al “algo” correspondiente. Este ser no es una especie particular de ser, sino una parte inseparable del sentido de todo ser: así como cada algo posee un sentido, también se encuentra en cada ser el ser perteneciente al sentido. Esto no vale solamente para la plenitud de sentido que toma el lugar del quid; también al algo vacío, y todas las formas vacías poseen todavía sentido y ser como perteneciente a la estructura del ente.

La “nada” presenta aquí una dificultad; que parece tener un sentido comprensible, pero no es una esencialidad. No solamente no posee un “sentido pleno”, sino que ni tan siquiera tiene un sentido “vacío” en el sentido de una forma vacía, pero susceptible de llenura como es el algo, sino un vacío no susceptible de llenura; y en esa imposibilidad de llenura del vacío se revela la “ausencia de esencia”. Por eso lo que le corresponde no es el ser, sino el no-ser, y todo lo que se puede afirmar de ella es una negación⁶⁷¹.

El ser esencial es, por consiguiente, una parte inseparable de todo ser; pero en cada algo que no es una simplemente mera hechura viene otra cosa más a agregarse a este ser. Hemos escogido el término “existencia” para este sentido más rico y más lleno del ser, y hemos entendido por ello [2] no solamente “existencia” (= “ser real”), sino también el ser de “objetos ideales”, como lo son los objetos matemáticos.

670* En este “ser manifestado” hemos visto el sentido propiamente dicho de la verdad trascendental.

671* Véanse las exposiciones complementarias sobre la “hechuras o formaciones de pensamiento”, apartado 1 de este capítulo.

Después de todas las investigaciones precedentes, apenas es necesario indicar el hecho de que la “existencia” en el sentido del ser real es algo que rebasa al ser esencial (esto es, todavía algo *diferente* al ser esencial, pero esto no debe ser comprendido como un algo “superior”): es algo “puesto en la existencia”, su ser real recibe un comienzo temporal. Pero lo *que* él es⁶⁷² existía antes de que él llegara a ser real y no tiene comienzo temporal. Por el contrario, en lo que concierne al ser de los “objetos ideales” (números, hechuras geométricas, colores puros, etc.), para los cuales también hemos reivindicado la expresión “existencia”, no se ha probado todavía que su ser sea todavía algo diferente del ser esencial. Se comprende fácilmente que su ser sea diferente del ser real (la existencia de las cosas y de lo pertenece a su estructura o que está fundado en ella): el triángulo, el círculo, la serie de números, los colores puros, jamás han comenzado a ser y existen, independientemente de que si les corresponde algo o no en realidad. Es más difícil precisar una diferencia entre su ser y el ser esencial. Sólo se puede llegar a eso si se investiga la estructura particular de su quid; semejante investigación está necesariamente ligada a la cuestión de saber si tales objetos pueden pretender —al lado de las cosas reales— ser considerados como πρώτη ουσία. Sólo a manera de insinuación quisiera decir que son formaciones de sentido de una especie particular; su estructura obedece a una estricta legalidad que no pertenece a todas las formaciones de sentido. A ésta corresponde la peculiaridad de su ser esencial: hemos considerado al ser esencial como un despliegue (intemporal) o como al ser desplegado de las puras formaciones de sentido; si su quid está estructurado en un modo peculiar, entonces debe también desplegarse de una manera peculiar. A la ley rigurosa de su estructura corresponde la necesidad de proposiciones que se puedan afirmar en relación con ellas, así como la particularidad de las ciencias de las cuales constituyen el objeto.

Por consiguiente, podemos comprender el “ser ideal” como una especie particular del ser esencial: como la manera característica cómo se despliegan (intemporalmente) los “objetos ideales”. Así, no salimos del reino del ser esencial. Por el contrario, en el ser real se efectúa una manera completamente nueva de despliegue que se añade al despliegue intemporal del quid de las cosas: el ser puesto y configurarse de cosas en un mundo temporal y espacial; y además, el ser puesto como sustrato en sí mismo y estar fundado en sí mismo, que

672* Entendido como quiddidad pura, no como una esencia real.

hemos reconocido como particularidad del ser de las cosas (= sustanciales) es lo que es presupuesto para la "autoconfiguración". La unión entre el ser esencial del quid y el ser real de la cosa correspondiente está fundada en la esencia, en cuanto determinación del quid de la cosa; la cosa podría no desarrollarse, si su quid no estuviese determinado para ella. Cuando designamos la esencia como el *ser* quid de la cosa, entonces este ser debe distinguirse del ser esencial del quid puro: tiene sus raíces en la forma de la esencia que está puesta como un nuevo comienzo [3] del ser. Su ser es la formación de una esencia real y por tanto de una hechura o formación determinada por esta esencia en la conexión del mundo real. El ser de esta hechura es un progresivo descubrirse de algo cerrado en sí mismo: un paso de la potencialidad a la actualidad.

Hemos concebido la "existencia" como un ser independiente del espíritu cognoscente (finito), comprendido como ser de objetos dependientes de sí mismo. El *ser en pensamiento* que presupone la presencia de espíritus pensantes⁶⁷³ constituye lo contrario. Todo pensar es un pensar *en* y *sobre* algo, o también configuraciones de algo. Cuando este algo se realiza, lo pensado es un "sentido pleno"⁶⁷⁴.

Pensar *en* algo significa dirigir la mirada del espíritu a un objeto (en el sentido más amplio del término), es decir, a un objeto que no tenemos inmediatamente ante los ojos. Cuando volvemos nuestro espíritu hacia una cosa que percibimos por los sentidos, no llamamos a esto "pensar en". Por el contrario, podemos percibir los libros delante de nosotros y al mismo tiempo "pensar en un libro" que hemos leído ayer. Esto tiene una significación más extensa que las expresiones siguientes: "el libro me viene a la mente" o "me acuerdo de él".

El "pensar en" es un coger activo y, por consiguiente también algo que tiene algo que ver con "comprender": o bien ya he comprendido antes algo del objeto y lo capto ahora bajo el concepto correspondiente: "el libro excelente que leí ayer", o bien el coger es un comienzo para comprender: veo en la lejanía una cosa que todavía no puedo reconocer y precisamente su indeterminación estimula la actividad de pensar: "esta cosa misteriosa la quiero ver más de cerca." Los esfuerzos desplegados para tal penetración conceptual constituyen ya una

673* No tenemos necesidad de abordar aquí la cuestión de saber si es necesaria una pluralidad de espíritus finitos. Igualmente no consideramos por el momento el espíritu infinito.

674* Será necesario examinar particularmente lo que pasa cuando se concibe un "absurdo" o un "contrasentido".

“reflexión sobre”. “¿Es eso un árbol o una casa?” En tales casos el objeto no es todavía captado en su sentido pleno, pero se presupone que lo posee. El objeto y el sentido pleno que le corresponde en realidad son en estos casos independientes de nuestro pensar. Por el contrario, el quid en el cual “pienso” en mis cuestiones —“árbol”, “casa”— se encuentra en cierta dependencia con mi pensar. Este quid es aplicado por mi pensamiento al objeto y constituye una formación en pensamiento, sin duda adquirido a partir de un conocimiento objetivo (en el caso presente, a partir de la experiencia sensible), pero está separado de su fundamento existencial originario y sostenido por el espíritu. Precisamente este “ser sostenido por el espíritu” o “ser en espíritu” es lo que entendemos por “ser en pensamiento”. Ya que este ser en pensamiento presupone otro ser, el del ente de cuyo conocimiento se toman las formaciones en pensamiento o que constituye el modelo según el cual están ellos “configurados, lo hemos llamado un “ser de segunda mano”. El ser que le sirve de fundamento no es necesariamente el ser real. Las formaciones del pensamiento son “copias” de las formaciones puras de sentido y pueden ser adquiridos no solamente a partir de la experiencia de las cosas reales sino también a partir del conocimiento de posibilidades de la esencia. Es lo que nos ha parecido con evidencia antes en el ejemplo de la creación poética. Este crear de hechuras en base a posibilidades de esencia [4] es lo que hemos llamado “figuras de pensamiento”. Esto tiene una importancia fundamental no solamente para el trabajo artístico, sino también para el trabajo científico.

Ahora nos debemos preguntar todavía si no hay un pensar y formaciones de pensamiento que no tienen por fundamento ningún ser esencial. ¿Cuál es la situación de la “nada”, del “absurdo” y del “contrasentido”? Ya hemos hablado de la “nada”⁶⁷⁵. Pensamos en la “nada”, pero no es una “hechura o formación”. Está sin contenido y por tanto, desprovista de esencia. Más todavía, no merece ni siquiera ser denominado como forma vacía, esto es, forma vacía de algo. Prueba la incapacidad del pensar para sacar “algo” de sí misma, que no descansa sobre un dato cualquiera.

Conviene hablar del “absurdo” cuando nos encontramos en presencia de algo que permite suponer un sentido, pero que no conduce a ningún sentido comprensible. Las sílabas “desprovistas de sentido” son un ejemplo (ba - ce - dam); en cuanto productos que tienen una

675* Véase p. 925.

sonoridad vocal nos invitan a buscar en ellas un sentido literal, pero no poseen ninguno. Sólo se les puede dar el significado indeterminado y general siguiente: material, que puede servir para la formación de palabras.

La esencia del lenguaje nos ofrece el fundamento objetivo para tal formación. Las series de palabras, incompletas según las leyes formales de la gramática y que, por consiguiente, están desprovistas de un sentido conclusivo, son de designar como "absurdas" o "vacías de sentido": por ejemplo: "él y o". El "absurdo" es una prueba de que existe para las hechuras una ley formal rigurosa.

Se habla de "contrasentido", cuando formaciones de sentido están ligadas unas a otras, que son inconciliables entre sí; por ejemplo: un "círculo triangular". El "pensar" reúne aquí en un todo elementos llenos de sentido, pero este todo no tiene ningún sentido susceptible de realización o llenura. Mientras que en el *contrasentido* por la imposibilidad de una intuición que se realiza constituye una prueba de la ausencia de esencia de la hechura aparente de pensamiento, está fundada respecto a la *contradicción* en la forma defectuosa. "La hoja es verde y no es verde"; esta proposición no autoriza ninguna realización objetiva según su forma; si se remplace esta proposición por la fórmula sin contenido: *a es b y no es b*, la ausencia de esencia se descubre ya en esta simple fórmula.

Todas estas vanas tentativas del pensar, que pretende formar según su propia voluntad un objeto pleno de sentido, no sirven más que para aclarar la relación del ser de pensamiento y del ser esencial: un auténtico ser de pensamiento, es decir, el ser de formaciones de pensamiento plenas de sentido, descansa en el ser esencial de las puras formaciones de sentido. Su ser es un ser diferente del ser esencial, porque está formado por el espíritu según puras formaciones de sentido y que es mantenido por él en el ser. Donde el espíritu se libera de las leyes que rigen las puras formaciones de sentido y que quiere proceder con toda "independientemente", no realiza más que vacías formaciones de aparición y aun esto sólo con la ayuda de formaciones parciales que toma del mundo del sentido auténtico. Por una parte, esto pertenece a la libertad característica del pensar y por otra parte, a la legalidad independiente de formas de sentido, de manera que resulta posible al espíritu jugar con las formas puras y elevar así construcciones enteras de vacías formaciones de pensamiento. Mientras las leyes formales no son aquí violadas, no está excluido que se pueda encontrar para tales formaciones un sentido objetivo que se llena. [5] Pero la cuestión de

saber si existe o no algo objetivo correspondiente no se deja resolver por el pensar vacío, sino sólo se le puede dar una solución fundándose en un juicio objetivo⁶⁷⁶.

Después de las reflexiones precedentes podemos tratar ahora de determinar el significado común de todo ser (finito). *Ser finito es el despliegue de un sentido; ser esencial es un despliegue intemporal más allá de la contraposición de potencia y de acto; ser real es un despliegue a partir de una forma de la esencia, de la potencia al acto, en el tiempo y en el espacio. Ser en pensamiento es un despliegue en muchos sentidos: la génesis de auténticas formaciones es temporal como el movimiento de pensamiento por el cual están configuradas. Pero las hechuras o formaciones "acabadas" tienen algo de la intemporalidad del ente, según el cual han sido formadas y en el cual estaban siempre prefiguradas en cuanto "posibles". Por otra parte, en toda hechura o formación de pensamiento se encuentra fundada la posibilidad de un nuevo movimiento de pensamiento que lo engendra y adquiere así en el espíritu pensante un ser nuevo (llega a ser un "actu intelligibile"). En las formaciones de pensamiento, a los cuales no corresponde ningún sentido objetivo que se realiza en llenura, el ser es un simple ser-pensado. Es un simulacro del ser, que simula ser auténtico.*

§ 2. LAS DETERMINACIONES TRASCENDENTES Y EL "SENTIDO PLENO" DEL SER

¿El sentido del ser ha sido agotado por lo que creemos haber encontrado como significado común de todo ser verdadero: -ser como "despliegue", que sin embargo es otro nombre, no es una explicación o una reducción,— y se trata de un "sentido pleno" o solamente de la forma de una plenitud que recibe una llenura distinta por diferentes modos de ser? A la primera pregunta encontraremos una respuesta si nos acordamos de lo que ya hemos puesto en evidencia acerca del sentido del ser cuando hemos examinado cada una de las determinaciones trascendentes. Ser, en cuanto despliegue de un quid no sólo significa separar y unir lo que está contenido en este quid, sino al mismo

676* Véase a este respecto, en la exposición de O. Becker, "Mathematische Existenz" (*Husserls Jahrbuch*, t. 8, Halle, 1927, pp. 441 y ss) la crítica del formalismo de Hilbert (pp. 472 y ss).

tiempo su ser manifiesto (su devenir manifiesto) o su ser captable por un espíritu cognoscente (es decir, todo ser es en cuanto tal un ser *verdadero*); esto significa: tomar su lugar en la totalidad de todo ente y por consiguiente contribuir a la perfección de este todo (es decir, ser *bueno*); significa igualmente: estar ordenado según una ley estructural determinada y así encontrarse en armonía tanto con el espíritu ordenador como con el espíritu conocedor en un orden correspondiente, (es decir, ser *bello* y al mismo tiempo ser *racional*). Cuando se habla de la unión y del orden de las partes de un todo se expresa también el hecho de que el *ser uno* pertenece al ser. Ahí donde el quid es un elemento simple, el significado de separar y unir, así como el orden de las "partes" en el "todo" se restringe a la contraposición de "forma" y de "plenitud", tal como lo indica la estructura fundamental del ente: indica *algo que es*. La unidad tiene su lugar en el algo y en el ser, y gracias a los dos se alcanza la plenitud.

Unidad, verdad, bondad, belleza pertenecen al significado del ser mismo; y además conviene agregar que se trata del ser de un algo y, específicamente, de un [6] algo pleno. Puesto que las determinaciones trascendentales separan el ente en cuanto tal, no podría ser de otra manera, sino que ellas a la vez separen el ser. Pero el "sentido pleno" del ser es más que la totalidad de las determinaciones trascendentales, porque el ente que *es* no es la forma vacía del ente, sino el ente en la plenitud de su quid. Sin duda, la forma vacía *existe* también, pero solamente en la medida en que participa en el ser del todo que ella contribuye a constituir. El ser es *uno* y todo lo que es participa de él. Su "sentido pleno" corresponde a la plenitud de todo ente.

Nos *referimos* a esta plenitud entera cuando hablamos del "ser". Pero un espíritu finito no puede jamás captar esta plenitud en la unidad de una intuición que da plenitud. Es la tarea infinita de nuestro conocer.

Cuando llamamos al ser *uno*, no nos referimos a la unidad de un algo "universal": no es un género que se divide en especies y que se particulariza en individuos. Cuando santo Tomás afirma que el ente no es un género⁶⁷⁷, tal afirmación vale puesto que se trata del ente *en cuanto tal*, y eo ipso también del ser. Enseguida se plantean las siguientes preguntas: ¿Qué sentido conserva el discurso de diferentes *maneras de ser*, el discurso de *un* ente frente a otro ente (es decir, de

677* *De veritate*, q.1, a.1, corp.

la unidad numérica) y el discurso de un ser que pertenece a cada ente como *su ser*?

§ 3. UNIDAD DEL SER Y PLURALIDAD DEL ENTE - SER PROPIO DEL ENTE SINGULAR

Nos proponemos examinar ahora la segunda cuestión. Hemos conducido toda la consideración apoyándonos en la suposición, mantenida en silencio, que corresponde a la experiencia natural: la existencia de una pluralidad de objetos. Sólo bajo esta suposición tiene sentido, por ejemplo, preguntarse si “*el ente*” significa un “ente *cualquiera*”, o bien “*todo ente*”. Si no hubiera pluralidad, no se podría hablar ni de “*cualquiera*”, ni de “*todo*”.

También faltaría la base a todas las discusiones sobre las cosas que poseen un ser particular (así como todo lo que ha sido dicho de la οὐσία). Se sabe cuánto preocupó al pensamiento griego la dificultad de conciliar la unidad y la pluralidad. Los eleatas⁶⁷⁸ sacrificaron el hecho experimental evidente de la pluralidad para poner en claro lo más netamente posible la unidad del ser verdadero. Frente a esto es necesario dirigir un elogio particular a Aristóteles por su mérito particular, por haber puesto de nuevo el pensamiento filosófico sobre el terreno seguro de la experiencia. La escolástica lo siguió en este punto. No es finalidad de este trabajo confrontar la doctrina del conocimiento tomista y la fenomenológica. Esto requeriría una obra propia de envergadura. Debemos solamente mostrar aquí la armonía importante en relación a lo que vamos diciendo, que estas dos doctrinas sitúan en la experiencia natural el punto de partida para todo pensamiento que nos lleva más allá. Si no todo conocimiento recibe su justificación desde la experiencia, si más bien la experiencia se apoya sobre todo en un fundamento cognoscible a partir de la razón pura, no queda más que afirmar que el fin de todo pensar es el de llegar a la comprensión del mundo de la experiencia. Un pensar cuyo resultado no significa el fundamento sino la supresión de la experiencia (esto es, no la de un hecho experimental aislado, que ciertamente puede [7] siempre

678 Los que dieron este nombre a la escuela de filosofía griega presocrática (Jenófanes de Colofón que vivió en Elea, Parménides de Elea, Zenón de Elea, Meliso de Samos, etc.)

aparecer como un engaño, sino del conjunto del mundo experimental), queda sin base y no merece ninguna confianza.

Debemos, pues, tratar de comprender cómo la pluralidad del ente y su unidad, el ser propio de cada ente singular y *el uno* pueden subsistir uno al lado del otro. Lo que hemos dicho antes acerca del sentido de lo bueno y de lo bello puede servirnos de guía. Si cada ente tiene para otro ente la significación de una posibilidad de plenitud total, y si cada ente está configurado según una ley estructural que se inserta en un orden universal, así con esto queda expresado que todo ente es un *todo*, por consiguiente es *uno*: *el* ente cuyas partes es necesario considerarlas como unidades de sentido captables, conclusas en sí. El *ser uno* es el ser de este *todo* en el que “participan” todas las “partes”.

Sin duda, conviene mencionar lo que se debe entender aquí por el “todo” y las “partes”. Se puede pensar primero en la “naturaleza” en cuanto mundo de la percepción sensible y de la experiencia, y en las cosas a partir de las cuales se construye esta naturaleza. Pero se debe pensar inmediatamente en los entretegimientos de la “naturaleza” (tomada aquí en un sentido correspondiente más al pensamiento contemporáneo que al pensamiento medieval) y el “espíritu”: el mundo que es directamente accesible a la percepción sensible no significa lo mismo que simplemente “mundo real”, no constituye un todo conclusivo en sí, sino que forma con el mundo espiritual un contexto efectivo y, por tanto, una estructura real, por otra parte representa —en cuanto perceptible espiritualmente— un mundo *para* el espíritu y también mediante la relación (“intencional”) que tiene con él, forma con él una unidad. Sin embargo, “el ente” no se agota con la naturaleza y el mundo del espíritu, si entendemos por “mundo del espíritu” solamente los espíritus finitos, así como las hechuras creadas por ellos. El conjunto del mundo creado remite a los arquetipos eternos y a los no devenidos de todo lo creado, a las esencialidades o formas puras que hemos concebido como ideas divinas. Todo ser real, sometido a la vez al devenir y al pasar está anclado en su ser esencial. Es en la inmutabilidad de estos arquetipos donde reposan la norma y el orden del mundo creado sometido a una evolución constante. Pero esta diversidad se encuentra reunida en *un* ser divino infinito y *único* que se limita y se articula en ellos para constituir el arquetipo del mundo creado. Es en este último y últimamente fundamentado *uno* donde se encuentra toda plenitud del ser. Ya hemos hablado de esto arriba: el devenir real de un quid esencialmente posible no puede comprenderse ni a partir del ser esencial (en cuanto ser de una hechura limitada de un

sentido), ni a partir del ser real (en cuanto ser de un real finito), sino solamente a partir de un ser que es desde toda eternidad a la vez esencial y real. Cada intermediario finito debe finalmente conducir necesariamente a este fundamento originario sin comienzo ni fin: el ser primero, la *πρώτη οὐσία*.

§ 4. EL SER PRIMERO Y LA "ANALOGIA ENTIS"

Hemos llamado al ser primero "ser puro" y nos será tal vez posible ahora comprender un poco mejor tal expresión. El ser primero es llamado "puro" porque no hay en él nada de no-ser como en los [8] limitados *temporalmente*, que una vez era y otra vez no será, y en los limitados *según objeto*, que es algo y no es todo. Puesto que no hay en él ningún paso de la posibilidad a la realidad, ninguna contraposición de potencia y de acto, fue denominado también "acto puro". Pero el no ser limitado ni en tiempo ni en espacio, igual que la inmutable plenitud de ser (que expresa el nombre de "acto puro"), indican esta característica tan difícil de concebir de lo eterno y de lo infinito: en este ser no se puede ya hacer separación entre el ser y el ente como en todo ser finito. También es llamado el "ente primero" (*primum ens*). Pero el "ens" —lo mismo que todos los nombres trascendentales— vale sólo en un sentido análogo; aquí se encuentra el lugar particular de la "analogia entis": la relación peculiar del ser finito y del ser eterno que permite, fundándose en un significado común, hablar de "ser" en los dos casos.

1. Sentido de la analogia entis en Aristóteles y Tomás

En Aristóteles la expresión "analogia entis" no concierne todavía a la relación del ser finito y el ser eterno, sino a la relación en la cual se encuentra todo lo que es llamado ente. "Se habla del ente en muchos sentidos, pero en referencia a uno y a una naturaleza [que pertenece a todo ente en cuanto tal]" (*Metafísica* Γ, 2, 1003 a, 33 y ss). Y además nos dice que cada ente es llamado así en relación con el ser primero (*πρὸς μίαν ἀρχήν*; Γ 1003 b, 5 y ss). Comentando este pasaje, santo Tomás añade que este primero no es fin o causa eficiente (como en el ejemplo de Aristóteles se llama "sano" todo lo que tiene por fin la salud o lo que la produce), sino que es el "sujeto" (nos-

otros lo hemos llamado “soporte” del ser). Aquí se refiere, totalmente en el sentido de Aristóteles, a la οὐσία, al ente independiente, real, que es ente en sentido más originario que sus estados o cualidades o de lo “que amerita el nombre de ente, en cuanto medio de aproximación de la sustancia, como por ejemplo el surgimiento y el movimiento” (*In Met.*, L. I, lect. 4). Aquí nos encontramos de nuevo con los diferentes “modos de ser”, cuyo sentido nos ha parecido cuestionable y que pronto nos será necesario examinar todavía más. Si el ser cósmico es ser en un sentido más originario y más propio que el ser “dependiente” de estados y de peculiaridades, así remite, sin embargo, a un ser más originario y propio: precisamente al ser primero al cual todas las cosas deben su origen. Lo que nos autoriza a hablar del ser a propósito de Dios y de la criatura es, según la concepción de santo Tomás, una “relación proporcional” (analogia proportionalitatis). Santo Tomás explicó en detalle lo que se debe entender por esta expresión:

“La conveniencia por proporción puede ser de dos clases, [...] hay una conveniencia que se da entre aquellos seres que guardan entre sí una proporción mutua, porque se hallan en una relación determinada de distancia o de otra clase, como por ejemplo, el dos con la unidad, porque es el doble que ella; se da también una conveniencia entre dos seres entre los cuales no existe ninguna proporción, sino más bien la semejanza mutua de dos [9] proporciones entre sí; así, por ejemplo, el seis conviene con el cuatro en que, así como el seis es el doble del tres, así el cuatro es el doble de dos”⁶⁷⁹.

A la primera especie de conformidad pertenece, como lo hemos dicho, una relación determinada entre los dos miembros de la relación, y por contra a la segunda no. En lo que concierne a esta segunda, por ejemplo “se emplea el término ver (visus) para designar el ver corporal como también la visión espiritual (intellectus), porque el entendimiento está en el espíritu como la vista en el ojo”.

Según la primera especie de conformidad es imposible

“que se diga algo análogamente de Dios y de la criatura por ese modo de analogía, ya que ninguna creatura tiene una tal relación por la cual pueda ser determinada la perfección divina. En cambio, en la otra manera de analogía no interviene ninguna determinada relación entre los seres que tienen algo de común por analogía; y por eso no hay

679* *De veritate*, q.2, a.11, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit*, I, pp. 74 y ss). [Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*. II., Madrid, 1980, p. 283].

ningún inconveniente en que su nombre se diga de Dios y de la criatura por analogía por ese segundo modo”⁶⁸⁰.

De esta manera, la distancia infinita entre Dios y la criatura no se disminuye como en el caso precedente, cuando se afirmaba una relación determinada: “No es mayor la semejanza de proporciones que se da entre dos y uno, y seis y tres, que la que se da entre dos y uno, y cien y cincuenta. Por tanto, la infinita distancia que hay entre criatura y Dios no impide la semejanza mencionada”⁶⁸¹.

2. *Coincidencia del quid y del ser en Dios*

En el sentido de la analogía hay que entender cuando Gredt dice⁶⁸²:

“Igual que existe una relación entre la criatura y su ser, también existe una relación correspondiente entre Dios y su ser; el ser creado es el acto de la esencia creada y esto por lo que existe; y el ser divino es el acto de la esencia divina y aquello por lo cual existe; es decir, que nosotros así lo concebimos (concipitur enim a nobis ut quo), aunque en Dios es lo mismo como la esencia y un ser subsistente por sí mismo (esse subsistens)”.

En lo que concierne a nuestro contexto, la última proposición nos resulta interesante. ¿Tiene sentido todavía hablar del “acto” de la esencia divina o de la “relación” de esencia y de ser (essentia⁶⁸³ y esse), cuando esencia y ser coinciden enteramente? ¿No falta aquí el fundamento para tal relación y por tanto también para la igualdad de relación? Debemos tener siempre presente que la esencia tanto como el ser tienen en Dios un sentido diferente al que poseen en la criatura. Igualmente, la “relación” no puede tener el mismo sentido. No podemos tener una intuición completa de un ser que tiene en sí su soporte o está fundado en sí mismo, de un ser que no es el ser de un algo, dis-

680* Ibid. [Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*. II., Madrid, 1980, p. 284].

681* Op. cit., q. 2, a. 11 ad 4 (I, 76). [Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*. II., Madrid, 1980, p. 285].

682* Op. cit., II, 7 (n. 618, 2).

683* La distinción de la esencia como ser-*quid* y el *quid* puro que hemos examinado (capítulo III, § 3, 4) no se encuentra en Tomás: por “essentia” entiende él las dos cosas. Con todo el término “quidditas” es muy cercano al de “essentia”, pero sin delimitación precisa.

tinto de sí mismo. Poder hacer esto sería ver a Dios. Podemos solamente concluir que todo lo finito, tanto *lo que* es como su ser, debe estar prefigurado en Dios, porque Dios está en el origen de ambos. Pero la causa última de todo ser y de toda quiddidad debe contenerlos en sí en una perfecta unidad. Santo Tomás da sobre este punto tres argumentos⁶⁸⁴:

“1) Porque todo lo que se da en un ser y no pertenece a su esencia, tiene que ser causado, bien por los principios de su esencia [...] O bien por algo externo. [...] Si, pues, en un ser su existencia es distinta a su esencia, es necesario que la existencia de dicho ser esté causada por algo externo a él [10] o por los principios propios de su esencia. No obstante, es imposible que los propios principios de la esencia de un ser causen su existencia, porque todo ser creado no es causa de su propio existir; por eso, siendo distintas en él esencia y existencia, la existencia tiene que ser causada por otro. Nada de todo esto se puede aplicar a Dios, pues sostenemos que Dios es la primera causa eficiente. Por lo tanto, es imposible que en Dios una cosa sea su existencia y otra su esencia”.

Lo que en esta demostración se confronta ante el ser divino es claramente la *existencia de las cosas reales*, que recibe un comienzo y que es la realización de un algo posible. El paso de la posibilidad a la realidad no hay que entender desde lo posible, sino solamente desde lo real. Dios, como última realidad a la cual se remite todo lo que es real, no puede ser tampoco causado por otro. No se encuentra en Él ninguna contraposición entre posibilidad y realidad, no se halla ningún comienzo de la existencia⁶⁸⁵. Pero, ¿no sería posible que esencia y existencia tuvieran que estar separadas conceptualmente, a pesar de su carácter inseparable en la realidad: que la esencia divina fuera real desde toda eternidad, pero, sin embargo, significara algo diferente del ser divino? La respuesta a estas reflexiones se deduce de la tercera demostración.

“Así como lo que tiene fuego y no es fuego es fuego por participación, de la misma forma lo que tiene existencia y no es existencia, es ser por participación. Por su parte, Dios es su esencia, como quedó demostrado (a.3). Si, en cambio, no fuera su propia existencia, sería

684* *Summa theologiae*, I, q.3, a.4, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, pp. 117-118].

685* Con esto se ocupa la segunda prueba de santo Tomás en el mencionado pasaje.

ser por participación, no por esencia. Tampoco sería el primer ser; y sostener esto es absurdo. Por lo tanto, Dios es su propio existir y no sólo su esencia"⁶⁸⁶.

Que Dios es su ser está aquí fundado con que él es su esencia. La demostración de esta proposición fue hecha en el artículo precedente de la *Summa theologiae* (I, q.3, a.3) y se dedujo la consecuencia — de que Dios es una forma pura que no tiene soporte material. En las cosas que constituyen una materia formada se añade siempre algo a lo que ellas son según su propia esencia: así, en tal hombre determinado, viene a añadirse a su ser-hombre lo que sólo pertenece a él y al ser hombre en cuanto tal, su determinación corporal particular, el hecho de que posee esta talla, esta figura, este color, etc.

"Así, pues, en aquellas cosas que no están compuestas de materia y forma, en las cuales la individuación no se da por la materia propia (*individuatio non est per materiam individualement*), esto es, por esta materia determinada, sino que se individualizan por su misma forma, es necesario que la misma forma sea su principio subsistente (*individuatio non est per materiam individualement*). De ahí que en ellas no haya diferencia entre supuesto y naturaleza. De este modo, como Dios no es compuesto de materia y forma, como quedó demostrado (a.2), es necesario que Dios sea su deidad, su vida y cualquier otra cosa que en este sentido se diga de Dios"⁶⁸⁷.

Esta argumentación está sobrecargada con una serie de cuestiones difíciles: cuestiones en las cuales no podemos seguir la solución tomista, como todos los que están familiarizados con el tomismo ya habrán entrevisto en los pasajes anteriores. [11] En primer lugar, encontramos aquí la doctrina de los fundamentos de la individuación (los "principios de la individuación"), cuyo estudio hemos diferido hasta ahora. También ahora el examen detallado de esta doctrina destruiría el contexto de nuestra exposición: debe reservarse para un capítulo especial⁶⁸⁸. Por el momento debemos limitarnos a lo que es absolutamente indispensable para aclarar la relación entre esencia y ser. Momentáneamente se puede dejar a un lado la cuestión sobre si realmente en el hombre, lo que le pertenece en cuanto esencia singular hay que fundamentarlo desde el aspecto puramente corporal-material, puesto que en este lugar no concierne más que el ejemplo (escogido)

686 Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 118

687 Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p.117.

688* Véase el capítulo VIII, § 2.

y no el tema mismo. Al contrario, son de importancia inmediata objetiva las cuestiones sobre si la materia hay que considerarla como el "soporte" de la "naturaleza" y si en un ente sin materia ambos coinciden; además, si en las "formas puras"⁶⁸⁹ el ser pertenece necesariamente a la esencia, y si está permitido considerar a Dios como una de estas formas. Las dos últimas preguntas están estrechamente ligadas: santo Tomás se esforzó en otros muchos pasajes en mostrar que solamente en Dios esencia y ser coinciden y que también en las formas puras creadas el ser se añade a la esencia, aunque estas formas no constituyen una composición de materia y de forma. Ya en el opúsculo "De ente et essentia" hemos encontrado esta concepción⁶⁹⁰, la cual tampoco parece abandonarse en la "Summa":

"Aun cuando en el ángel no haya composición de forma y de materia, sin embargo, sí se da en él el acto y la potencia. Esto resulta evidente si partimos del análisis de las cosas materiales, en las cuales se encuentra una doble composición. La primera, la de la materia y la forma, a partir de las cuales se constituye alguna naturaleza, y la naturaleza compuesta de esta forma no es su propio ser, sino que el ser es su acto. Por eso, la misma naturaleza se relaciona con su ser como la potencia con el acto. Por lo tanto, suprimida la materia, y suponiendo que la forma subsista sin materia (*subsistat non in materia*), todavía permanece la relación de la forma con su mismo ser, tal como la potencia se relaciona con el acto. Este tipo de composición es el que hay que entender en los ángeles. Esto es lo que sostienen algunos cuando dicen que el ángel está compuesto de aquello *por lo que* es y de aquello que es (*quo est* y *quod est*) o, como dice Boecio con otras palabras, del ser y de aquello que es (*esse* y *quod est*). Pues, en efecto, lo *que* es constituye la misma forma subsistente (*forma subsistens*) y su ser es aquello *por lo que* la sustancia (*substantia*) existe, como la carrera es aquello por lo que quien corre es corredor. En Dios, sin embargo, el ser y aquello por lo que es no son cosas distintas, como quedó demostrado (q.3, a.4). Por lo tanto, sólo Dios es acto puro"⁶⁹¹.

Si las diversas demostraciones que acabamos de exponer deben ser compatibles entre sí sin contradicción, es evidente que por las expresiones "formas que descansan en sí mismas" o "subsistentes en

689* Por esta expresión –en el sentido de santo Tomás– hay que entender los espíritus puros (por ejemplo: los ángeles) y no, como en los pasajes anteriores, las esencialidades en cuanto arquetipos de las cosas.

690* Véase el capítulo II, § 1.

691* *Summa theologiae*, I, q.50, a.2 ad 3. [SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, pp. 503-504].

sí mismas”, no conviene todavía entender simplemente un *ente real* —tal como lo es Dios— pero sí un ente. Estas formas son “independientes” en cuanto son unidades de ser conclusas en sí y a ellas les corresponde inseparablemente lo que hemos llamado ser esencial [12] de ellas. Y lo que ellas son, no lo tienen de otra parte (“por participación”), sino como su propio núcleo. Si entendemos por “formas puras” a las esencialidades, entonces se da algo diferente que participa de ellas y que debe su ser a tal participación (por ejemplo, todo lo que es rojo participa de la rojez). Por su realización ellas mismas obtienen una “participación en la existencia” que no les pertenece esencialmente. En lo que concierne a los ángeles es diferente, puesto que no son esencias “universales”, sino esencias singulares: en ellos nada tiene parte separado de ellos y no obtienen la existencia en otro ente. Pero también ellos “entran en la existencia” y participan de ella. Esto distingue precisamente a Dios de las formas puras, porque el ser le pertenece de la misma manera que el quid pertenece a estas últimas: aquí está el sentido de la analogía entis en cuanto “igualdad de relación”. Ya no hay ser fuera de Dios, del cual pudiera participar.

Pero con esto, ¿no es afirmar que el ser de Dios y su esencia significan la misma cosa? Tomás emplea expresiones como: “Dios es su bondad, su vida”, etc., e igualmente “Dios es su ser”. Son diversos intentos de expresar bajo forma de juicio algo que en el fondo no se deja ya expresar en la forma de un juicio. Pues, cada juicio implica una articulación, pero lo perfectamente simple excluye toda articulación. A lo más que se puede decir sería “Dios es... Dios”, para expresar la imposibilidad de una determinación esencial por algo diferente a Dios mismo. El nombre de Dios designa esencia y ser en una unidad indisoluble.

3. *El nombre de Dios: “Yo soy”*

Quisiera ahora abordar la última de todas las cuestiones acerca del ser bajo un ángulo completamente diferente: el del nombre que Dios se da a sí mismo: “Yo soy el que soy”⁶⁹². Me parece muy significativo que no encontremos aquí la expresión: “Yo soy *el ser*” o “Yo soy

692* Ex 3, 14. Las palabras hebreas *Äh' jäh, aschér äh' jäh* traducidas e interpretadas de manera muy diferente: Yo soy el que soy; Yo seré el que seré, Yo seré el que soy. Nosotros nos atenemos a la concepción agustiniana recordada anteriormente, según la cual Dios expresa en el “Yo soy” su propio nombre (véase el capítulo II, § 7).

el ente", sino "Yo soy *el que soy*". Uno casi no se atreve a interpretar estos términos por otras palabras. Pero si la interpretación agustiniana es justa, se puede interpretar la expresión precedente de la manera siguiente: Aquel cuyo nombre es "Yo soy" es *el ser en persona*. El que el así llamado "ente primero" tiene que ser persona se puede deducir de lo mucho que antes hemos dicho: sólo una persona puede *crear*; es decir, llamar a la existencia en virtud de su propia voluntad. No debemos pensar que la acción de la "causa primera" no puede ser concebida más que como *acción libre*, puesto que todo obrar que no es acto libre, es causado y, por consiguiente, no es el primer obrar. El *orden racional* y la *conveniencia* del mundo remiten igualmente a una persona en cuanto autor: sólo por medio de un ser racional puede ser introducido un orden racional en la obra; sólo una esencia que conoce y quiere puede poner fines y ordenar los medios a esos fines. Pero razón y libertad son las características esenciales de la persona.

El nombre gracias al cual cada persona se designa a sí misma en cuanto tal, es "yo"⁶⁹³. Sólo puede llamarse "yo" un ente que en su ser es consciente de su propio ser y a la vez a su ser diferente, distinto de todo otro ente. Cada yo es algo único y posee algo que no comparte con ningún otro ente, es decir, algo "*incomunicable*" (el significado tomista [13] de *individualidad*). Con esto no se dice todavía que es *único*: que lo que es no lo comparte con ningún otro. El nombre "yo" tiene un sentido universal que llega a su cumplimiento siempre que es aplicado justamente. Aquí podemos dejar sin solución la cuestión de saber si al lado de este "yo" le corresponde a cada persona una "particularidad" que no lo participa con otro. Sea lo que sea, en el nombre "yo" no se encuentra esta característica. Lo *incomunicable* que forma parte de cada "yo" en cuanto tal, constituye una *particularidad del ser*: a cada uno brota su ser, que llamamos *vida*, le brota de instante en instante y se realiza en un ente *cerrado en sí*; y, cada uno a su manera está *ahí para sí mismo* como para ningún otro ente y como ningún otro está ahí para él⁶⁹⁴.

Cada hombre es "un yo". Cada uno comienza una vez a llamarse "yo". Lo que implica también su "ser yo" tiene un comienzo. Es posible que el hombre pronuncie la *palabra* "yo" antes de poder realizar su sentido. Es posible también que el significado ya se le haya revelado (en la forma simple de la "vida consciente", sin que el *concepto* "yo" pudiera ser formado) antes de que comience a emplear la pala-

693* Acerca del ser del yo, véase el capítulo II, § 6 y 7.

694* Lo que Leibniz llama "mónada" me parece designar esta particularidad.

bra. Así, pequeñas divergencias entre la vida espiritual y su expresión natural en la palabra se fundan en la particularidad del lenguaje; como un medio de expresión humana condicionado por el cuerpo y el aprendizaje. No suprimen el significado esencial de la expresión lingüística, y así el empleo precedente de la palabra “yo” es el signo de la vida consciente del yo. La vida del yo es su ser, pero no se identifica con el ser del hombre y el principio de la vida consciente del yo no equivale al comienzo de la existencia humana. Antes hemos hablado en detalle del ser característico del yo⁶⁹⁵, el hecho de que ante los contenidos que llenan su vida hay un doble privilegio de ser: su vida está presente (actual) a cada instante, mientras que los contenidos sólo alcanzan la cima del presente por un instante; y es “soporte” de los contenidos de vivencia; reciben de él su ser vivo y llegan en él y por él a la unidad. A pesar de estas preeminencias, su ser es un necesitado; por sí mismo no es nada: está vacío, cuando no está lleno de contenidos, y recibe esos contenidos de dos mundos situados “más allá” de su propio ámbito: del mundo “exterior” y del mundo “interior”. Y su vida misma viene de la oscuridad y vuelve a la oscuridad. Hay en él lagunas que no se pueden llenar y es conservado de un instante a otro. Una distancia infinita claramente lo distingue del ser divino; y sin embargo, le es más semejante que cualquier otra cosa que forme parte del campo de nuestra experiencia: precisamente porque es un yo, una persona. Partiendo de él, llegaremos, aunque siempre de manera alegórica, a una comprensión del ser divino si alejamos de todo lo que es no-ser. No existe en Dios —como en el hombre— una contraposición entre la vida del yo y el ser. Su “yo soy” es un presente eternamente vivo, sin comienzo ni fin, sin lagunas y sin obscuridad. Este yo viviente posee en sí y por sí toda plenitud; no recibe [14] nada de otra parte: es la fuente de donde todas las demás cosas reciben lo que poseen; condiciona toda otra cosa y él mismo es el incondicionado. Allí no existen contenidos cambiantes, ninguna emergencia ni desaparición, ningún paso de la posibilidad a la realidad o de un grado inferior a un grado superior de realidad: la plenitud entera está eternamente presente, es decir, ella es todo ente. El “Yo soy” significa: yo vivo, yo sé, yo quiero, yo amo; todo esto no como una sucesión o una yuxtaposición de “actos” temporales, sino se trata de algo que es absolutamente uno desde toda la eternidad en la unidad del “acto” divino *único* en el que coinciden totalmente todos los significados

695* Véase el capítulo II, § 6 y 7.

diferentes de "acto": ser real, presente vivo, ser acabado, movimiento espiritual, acto libre.

El yo divino no es un vacío, sino que él contiene en sí, abraza y domina toda la plenitud. Su perfecta unidad se expresa mejor todavía en una lengua en la que "yo soy" se reduce a una palabra única: esto es, el *sum* latino. En el yo, en el que el ser es la vida, podemos mejor captar esta verdad: que "yo" y "vida" o "ser" no son dos cosas diferentes; sino son inseparablemente uno: la *plenitud del ser está formada personalmente*. "Forma", en contraposición a la "plenitud" tiene el sentido de forma vacía, no de forma esencial (que es ya una "plenitud formada"). Pero aquí, en el origen de todo ser, tampoco esto es una contraposición. El infinito, esto que abraza todo, abraza y delimita a sí mismo, mientras que en el finito la forma es la delimitación de un contenido y otro; en este caso el *yo* significa *simultáneamente forma y plenitud*, el ser que se posee y se domina totalmente. Partiendo de la plenitud del yo se puede comprender también mejor que aquí *quid y ser coinciden* (la cuestión que nos ha causado las mayores dificultades). En él cada quid está comprendido: él abraza a *todo ente*, y todo lo finito tiene en Él su origen. Pero su plenitud es también la *plenitud del ser en todos los sentidos de la palabra*. Es *ser esencial*, que pertenece inseparablemente al quid, y es *ser real*, porque la vida del yo es la suprema realidad, y ambos son uno en Él, ya que el yo divino es una esencia real y viva. Es al mismo tiempo un ser de pensamiento, puesto que se capta a sí mismo espiritualmente o es transparente a sí mismo. Es el ser real por excelencia, en el que no hay ninguna posibilidad no realizada.

Pero la contraposición entre el ser real y el ser posible está prefigurado en Él, pues Dios es el autor de todo el mundo sometido al devenir y al pasar, es Él quien ha establecido el orden del paso del ser posible al real. Nos encontramos de nuevo aquí delante del gran misterio de la creación: Dios llama a la existencia a un ser diferente de su ser propiamente dicho; una diversidad del ente, en la que se encuentra separado todo lo que en Dios no hace más que uno. Antes de volvernos una vez más hacia este enigma, queremos examinar la dificultad aún no resuelta: si el ser de Dios es su esencia, o, en otros términos, si en Dios esencia y ser no sólo se pertenecen necesariamente el uno al otro, sino significan lo mismo. Mientras que consideramos esencia —o mejor el quid, si queremos conservar la distinción establecida precedentemente entre el quid y la esencia (ser quídico)— y ser tal como se [15] nos presenta en todo lo finito, entonces subsistirá siem-

pre una diferencia de significado. Nos puede iluminar el que el ser *real* pertenezca necesariamente a la esencia de Dios igual que pertenece a las esencialidades limitadas su ser conforme a la esencia, pero esto no significa una reducción de la esencia al ser o inversamente. Tal reducción me parece imposible. Veo la solución en el hecho de que en Dios, en cuanto "Yo soy", la esencia y el ser son inseparables. Como la distinción entre la forma y la plenitud, y en consecuencia la separación del quid en géneros y en especies separadas del ente, separación del ser en diferentes modos de ser, se encuentran en primer lugar en el mundo creado (en cuanto totalidad de todo ente finito). Con todo se quiere decir que Dios se sitúa no solamente por encima de las categorías, sino también por encima de los trascendentales. En efecto, cuando expusimos cada una de las determinaciones trascendentales, el ser quedó como un residuo irreductible. Y cada determinación trascendental tenía en Dios otro significado diferente que en el ente finito: en el "yo soy" están todas ellas prefiguradas sin separación.

4. La "división" del ser en la creación

La relación del "yo soy" divino con la diversidad del ente finito es la *analogía entis* más originaria. Sólo porque todo ser finito tiene su arquetipo en el "yo soy" divino, todo tiene un significado común. Pero ya que el ser "se divide" en la creación, el ser no posee en todo ente absolutamente el mismo sentido, sino al lado de un sentido común, encontramos un significado diferente. Precisamente, conviene comprender esta división del ser y del sentido del ente finito como una participación de un ser único en la medida en que es posible comprender un misterio divino. La división no hay que entenderla como una distribución: como si el uno ser divino se fraccionara como algo de gran tamaño —una cantidad o una extensión espacial o temporal—, en el ser finito escogido como en partes componentes. Esta concepción reduciría al Creador a las criaturas y llevaría a negar al Creador, que es el caso del panteísmo. La "analogía" en cuanto relación de imágenes exige una contraposición entre el ser eterno y el ser finito. Y el sentido de la creación en cuanto una a la existencia exige el inicio de un ser que no existía antes. Así la unidad del ser parece eliminada. Cuando Dios llama a la existencia a una cosa que no es él mismo, que posee un ser "autónomo", entonces otro ser se encuentra claramente ya fuera del ser divino. ¿Cómo se puede entonces afirmar que todo ser es *uno* y que todo ser finito participa del uno? Esta proposición se justifica en el sentido de que no hay nada que sea originada por Dios, que

no estuviera prefigurada en él, y que no se conservara en el ser por medio de él. La autonomía de lo creado no es ni comparable a la de la imagen en relación al modelo o de la obra en relación al artista. Es más bien la relación de la imagen quebrada con el objeto reflejado o del rayo reflejado con la luz no quebrada que puede servir de término de comparación. Pero tales imágenes siguen siendo imperfectas por designar algo sin equivalente.

Aparece, pues, en el sentido de la creación que lo creado no es una reproducción perfecta, sino solamente una “imagen parcial”, un “rayo [16] quebrado”: Dios, el Eterno, el Increado y el Infinito, no puede crear nada absolutamente semejante a sí mismo, puesto que no hay un segundo Eterno, Increado e Infinito.

5. *Comparación entre la relación del Creador con la creación y la relación de las personas divinas entre sí*

Ahora nos resulta conveniente confrontar la relación del Creador con la criatura y la del Padre con las otras personas divinas. En la profesión de fe de Atanasio, el Hijo se dice “engendrado, no creado”. No entra en la existencia, es “igualmente eterno con el Padre”. Forma con el Padre una sola esencia y, por ello –puesto que en Dios ser y esencia coinciden– forma también un solo ser. No es una imagen parcial sino el todo. Es usual denominarle “imagen perfecta” del Padre. Pero conviene señalar que aquí el término “imagen” es también figurado. Pues, aun la imagen reflejada por un espejo, por más estrechamente que esté unida con el objeto reflejado, constituye un ente diferente del objeto, pero Padre e Hijo son uno, “*un solo Dios y Señor*”. Nos acercamos más al sentido dado aquí a la palabra “imagen” cuando pensamos que Dios es *Espíritu*. No se ve en otro como es él mismo, –como un retrato o un espejo–, sino en sí mismo. El conocimiento de nosotros mismos tan imperfecto como es y tan grande que es la distancia en relación al conocimiento divino de sí, nos da una imagen muy exacta. Nos vemos a nosotros mismos espiritualmente “en imagen”, cuando nuestra propia esencia nos sale al encuentro en otros hombres. La sentencia de Schiller, “si quieres conocerte tú mismo mira lo que hacen los otros”, muestra la importancia de tal representación para el conocimiento de sí. Pero no podríamos encontrar nuestra propia imagen en otras personas, si no nos conocemos ya a nosotros mismos, por un conocimiento más originario y sin imagen; gracias a esta “conciencia

cia de sí", a la conciencia inmediata de sí mismo y del ser pertenecen a nuestro yo y a nuestro ser.

No se trata de un conocimiento claro, explícito y completo, sino un sentir oscuro, sin límite e informe, de todos modos fundamento y raíz de lo que sabemos naturalmente de nosotros y de nuestros semejantes. El conocimiento que Dios tiene de sí mismo es perfectamente claro y su Ser infinito es sin lagunas y sin falsedad. Lo que nuestro ser participa con él, es la *inmediatez*: lo cual no es alcanzado por "un medio" (como lo es cada imagen), sino que pertenece al ser mismo, al ser espiritual en cuanto tal. Así la creación de una "imagen" perfecta de Dios no es la producción de un nuevo ser fuera del ser divino y de una segunda esencia divina, sino el abarcar interior y espiritual del *único* ser. Lo que constituye la mayor dificultad es concebir este mismo ser como una segunda *persona*⁶⁹⁶. ¿No pertenece al ser persona en cuanto tal, a la vida del yo ser consciente y dueño de sí – de su propio yo –, y esta esencia del ser persona no está eliminada a la vez con la unidad del ser divino cuando viene a añadirse a este ser divino una segunda persona (y una tercera)? Antes se propuso la solución siguiente: la trinidad de las personas [17] pertenece a la esencia divina misma⁶⁹⁷. ¿Pero cómo debemos entenderla después de lo que se ha dicho acerca del ser divino? En lo que concierne a las personas finitas, podemos concebir su ser persona como una forma (= forma vacía) de la plenitud. Pero ya hemos dicho que en Dios la forma y la plenitud no se diferencian igual que el quid y el ser y todo lo que en las criaturas se nos presenta por separado. Evidentemente no es posible contraponer la personalidad trinitaria en cuanto forma a la plenitud de esencia *única*. ¿Cuál es la consecuencia de la unidad perfecta del "yo soy" en tres personas? Pero tal vez partiendo de aquí encontraremos el acceso. El ser persona divina es el arquetipo de todo ser persona finito. Pero frente al yo finito está un tú, como un "otro yo", como su igual, como un ente al que se puede dirigir reclamando entendimiento y respuesta y con el que el yo, fundándose en la igualdad del ser del yo, vive en la unidad de un "nosotros". El "nosotros" es la forma en la que vivenciamos el ser uno de una pluralidad de personas. El ser uno no suprime la multiplicidad y la diversidad de las personas. La diversidad es ante todo una diversidad del *ser*, como hemos reconocido que ella pertenece a la esencia del yo: el estar articulado en una

696* Hemos hablado ya de la dificultad coincidir la unidad del ser divino con la trinidad de personas (capítulo III, § 12).

697* Véase p. [720].

unidad más alta no suprime la unidad "monádica" de la vida del yo. Pero existe enseguida una diferenciación de la *esencia*: la comunidad específica que sirve de fundamento al ser-nosotros deja un espacio para una "*manera de ser personal*" que el yo no comparte con nadie. Tal diferenciación de la esencia no debe ser tomada en consideración cuando se trata de las personas divinas.

El "modo de ser personal" de Dios es el ser que *en cuanto tal* abarca todo es único y distinto de todo ser finito. Aquí no encontramos la contraposición de lo "universal" y de lo "particular", del mismo modo que la contraposición entre el ser esencial y el ser real está aquí eliminada. Toda la esencia es común a las tres personas. Así sólo queda la diversidad de las personas en cuanto tales: una unidad perfecta del nosotros que ninguna comunidad de personas finitas podría alcanzar. Y sin embargo, en esta unidad la distinción del yo y del tú, sin la cual ningún nosotros es posible. Junto a la manifestación del nombre divino "yo soy", se encuentra en el Antiguo Testamento esta fórmula a propósito de la creación: "Hagamos al hombre a nuestra imagen"⁶⁹⁸, que nuestros teólogos interpretan como la primera alusión al misterio de la Trinidad: conviene también notar las palabras claras del Salvador: "Mi Padre y yo somos uno"⁶⁹⁹. El nosotros en cuanto unidad constituida por el yo y el tú es una unidad superior a la del yo. Es, en su sentido más perfecto, una unidad del amor. El amor, en cuanto adhesión a un bien, es igualmente posible en cuanto amor a sí mismo. Pero el amor es más que tal adhesión, que tal "apreciación del valor". Es entrega de sí mismo a un tú, y ser uno en su perfección en base a la mutua entrega de sí. Puesto que Dios es el amor, el ser divino debe ser el ser-uno de una pluralidad de personas y su nombre "yo soy" equivale a "yo me doy enteramente a un tú", y por lo tanto también con un "nosotros somos".

El amor, en cuanto vida divina íntima, no puede ser sustituido por el amor entre Dios y las criaturas, [18] porque esto no puede nunca ser el amor en su suprema perfección (aun si se piensa en el amor alcanzado por la criatura en su perfección, es decir, en el estado de gloria). El amor supremo es un amor recíproco y eterno: Dios ama a las criaturas desde toda la eternidad, pero él de ninguna manera es amado por ellas desde toda la eternidad. Si no, el amor estaría sometido al cambio y a la imperfección de aquello que no puede recibir la plenitud; además, Dios estaría sujeto a las criaturas si el amor divino dependie-

698* Gn 1, 26.

699* Jn 10, 30.

ra de las criaturas. El amor entre Dios y la criatura sigue siendo entonces un amor imperfecto; ya que en la entrega de sí absoluto de la vida de gloria, Dios puede acoger en sí a una criatura, pero ninguna criatura —ni aun todas las criaturas juntas— puede comprender a Dios.

La vida íntima de Dios es el amor recíproco enteramente libre de todas las criaturas, inmutable y eterno de las personas divinas entre sí. Lo que se entrega recíprocamente es una única, eterna e infinita esencia que abraza perfectamente a cada una de ellas y a todas juntas. El Padre lo ofrece —desde toda la eternidad— al Hijo, en cuanto que lo engendra, y mientras el Padre y el Hijo se dan el uno al otro, el Espíritu Santo procede de ellos, como su amor recíproco y entrega.

Así, el ser de la segunda y tercera persona es un ser recibido, pero no es un ser que haya nacido, como el ser creado: es el ser *único* de Dios que es a la vez dado y recibido, el dar y recibir pertenece al ser divino mismo.

Se puede todavía intentar abordar el misterio del ser trinitario por otra vía; el ser de Dios es *vida*, es decir, un movimiento que se produce a partir de la interioridad propia desde dentro, en definitiva, un ser generador. No se trata de ninguna manera de un movimiento hacia la existencia como el del ser finito, creado, ni tampoco de un movimiento más allá de sí mismo como el del ser generador finito, sino de un movimiento eterno en sí mismo, de un eterno sacar de sí partiendo del fondo del ser propio infinito, como la entrega-regalo del yo eterno a un tú eterno, un eterno recibirse y darse correspondientes. Y puesto que el ser-uno que brota eternamente en este dar y recibir produce una vez más *en común* de sí lo que es dado y lo que es recibido —porque el ser-uno supremo como tal tiene que ser necesariamente fecundo—, el círculo de la vida interior de Dios se cierra, por consiguiente, en la tercera persona que es don, amor y vida.

6. *El Verbo divino y la creación*

Hasta el presente, la vida interior divina no ha sido más que el objeto de una comparación, en el intento de aclarar la relación entre el ser increado y el ser creado. Debemos todavía examinar esta cuestión más de cerca, puesto que es esencial para el ser divino ser un Dios en tres personas, y puesto que la Trinidad de las personas no podría estar desprovista de significado en lo que concierne a la relación de imagen entre el ser eterno y el ser finito⁷⁰⁰. Pero primero conviene tra-

700* Véase el capítulo VII, § 6.

ar de aclarar la cuestión, ya abordada a propósito de la división del ser, en la medida en que podemos apoyarnos en lo que hemos dicho ya. Las procesiones internas divinas dejan el ser todavía indiviso, pero la división ya está prefigurada en ellas. Ya hemos tratado más arriba la relación del Verbo divino con la creación⁷⁰¹. [19] En lo que concierne al Verbo divino o “sentido” (Λόγος) —el conocimiento divino de sí en persona— la Sagrada Escritura nos dice que por él fueron hechas todas las cosas y encuentran en él fundamento y conexión. Hemos interpretado esta “conexión” como relación de significado de todo ente en el Logos, como plan divino de la creación; la “subsistencia”, la hemos considerado como el ser-fundado de las cosas creadas en los arquetipos creadores que poseen en el Logos un ser a la vez esencial y real (y por consiguiente activo).

En lo que concierne a la solución de la dificultad de cómo conciliar la unidad y la simplicidad de la esencia divina con la pluralidad de las “ideas”, nos hemos apoyado en la interpretación tomista según la cual la pluralidad de las ideas se basa en la relación de la esencia divina única con la diversidad de las cosas. En este punto, hemos encontrado para el ser finito en el eterno todavía un doble sentido: el ser comprendido de todo lo finito por el espíritu divino y el ser fundado causalmente de todo lo finito en la esencia divina. Ciertamente conviene señalar aquí que “espíritu divino” y “esencia divina” son inseparables el uno de la otra y que la “comprensión espiritual” de todas las cosas reales y posibles significa, con respecto a Dios, al mismo tiempo su posición causal en el orden del ente que les corresponde. Sin embargo, subsiste la contrariedad de la esencia una y simple en cuanto realidad causal y de la diversidad que la reproduce, estando las dos contenidas en el saber universal de Dios.

Hemos hablado de un “doble rostro” del Logos, en la medida en que es a la vez la esencia divina conocida (la “imagen del Padre”), y el arquetipo y la causa primera de todo lo creado. Puesto que el plan de la creación —como todo en Dios— es eterno, por eso el Logos y la creación coinciden desde toda la eternidad, aunque la creación tenga un comienzo temporal y esté sometida a un desarrollo. Al engendrar el Padre al Hijo (o el “habló una palabra”) le encomienda la creación que él previó desde toda la eternidad. En esta creación está prevista la diversidad del ente en cuanto un todo ordenado y estructurado, y que el ser sea propio de cada parte, aunque siendo lo que une a lo demás.

⁷⁰¹ Capítulo III, § 10. Véanse los pasajes de la Escritura citados allí: Jn 1, 1 y ss. y Col 1, 17.

7. *Distinción entre ser eterno y ser temporal, ser esencial y ser real, ser real y ser posible, forma y contenido*

El *tiempo* pertenece al "orden" de la creación como algo, por lo cual lo finito se distingue de modo característico de lo eterno. Pues, si hemos encontrado también un sentido de la finitud que no tiene ni comienzo ni fin en el tiempo —la delimitación material de la diversidad de las unidades de significado—, así, sin embargo hay que entender su delimitación frente a la unidad del ser divino como algo ordenado hacia una realización temporal. Con esto, la contraposición del *ser esencial* y *real* y de la *posibilidad* está prefigurada en un doble sentido: posibilidad en cuanto ser fundado de lo real-temporal en el ser esencial de las unidades de sentido delimitadas (posibilidad esencial), y posibilidad como grado preliminar a una realidad más alta (potencialidad frente a actualidad), como modo inferior [20] del ser temporal.

Ser temporal-real no es realidad acabada (= acto puro), sino una *realización* de posibilidades esenciales *que tiene un principio y un progreso*. A esto corresponde la contraposición del *ser autónomo* y del *ser dependiente*: el inicio de la realización es un paso de la posibilidad esencial a la realidad temporal, o la entrada en la existencia temporal; a la realización progresiva pertenece un ente que lleva en sí posibilidades no realizadas: algo que no es todavía lo que debe ser, pero que ya está determinado en su deber ser, y así su desarrollo está ya diseñado de antemano. Lo real-temporal es un *ser colocado sobre sí mismo y determinado en cuanto a la esencia* (οὐσία = sustancia). Sus posibilidades no realizadas (potencias) están fundadas en él, y su ser participa del ser de él. La realización de ellas se identifica con la realización de él y, con esto, con su propio paso a un grado superior del ser.

La separación de *forma* y de *contenido* pertenece al *ser finito* en cuanto *ser delimitado objetivamente*. La forma vacía es la línea objetiva de delimitación que permite al ser separarse exteriormente de otros (en cuanto es él mismo) y ordenarse interiormente como una estructura de partes constitutivas diferentes objetivamente. La forma vacía del ente independiente es la del *objeto* (en el sentido estricto) o la del *soporte* del quid y del ser (*hypóstasis* - *subsistens*).

VII

IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LA CREACIÓN⁷⁰²

§ 1. PERSONA E HIPÓSTASIS

La búsqueda del sentido del ser nos ha conducido al ser que es autor y arquetipo de todo ser finito. Él se revela a nosotros como el ser en persona y más aún, como el ser en tres personas. Si el Creador es el arquetipo de la creación, ¿no se debe encontrar en la creación una imagen, aunque lejana, de la unidad trinitaria del ser originario? Y por lo tanto, ¿no sería posible llegar a la comprensión más profunda del ser finito?

Históricamente se deja ver que los intentos para captar conceptualmente la doctrina revelada de la Santísima Trinidad dieron lugar a la formación de los conceptos filosóficos de “hipóstasis” y de “persona”. Gracias a estos conceptos, se ha adquirido algo esencial no sólo para la comprensión de la revelación de Dios en tres personas, sino también para la comprensión del ser humano y, en una palabra, lo real-cósico. Desde este aspecto tratamos ahora de ayudarnos de la Revelación para el cono-

^{702*} Santo Tomás ha hecho una distinción entre *vestigio* e *imagen*. Habla de vestigio (o huella) cuando sólo la *causalidad* de la causa puede ser deducida del efecto (como se deduce el fuego por el humo), y solamente de la *imagen* cuando en el efecto se muestra una *representación* de la causa por una forma que le es semejante (como la estatua de Mercurio representa a Mercurio). Con Agustín encuentra la huella de la Trinidad en toda la creación, pero su imagen sólo en las criaturas dotadas de razón, que poseen inteligencia y voluntad (*Summa theologiae*, I, q.45, a.7). Sin embargo, encontramos también cierta posibilidad de imagen en lo que santo Tomás muestra como huella de la Trinidad (véase en este capítulo el § 6 y ss), y hablaremos por tanto simplemente de imagen.

cimiento del ser finito. Se podría considerar los quince libros del “De Trinitate”⁷⁰³ de san Agustín como el fundamento de toda la doctrina trinitaria ulterior. En esta obra, él se esfuerza por elaborar primero con claridad el contenido de la doctrina revelada y de trazar enseguida caminos para que comprenda el entendimiento. La doctrina de la fe señala la unidad de la “sustancia” (esto es, de la esencia) en las tres personas: así ellas son totalmente iguales y son uno. Se diferencian por las “relaciones”: el Padre “engendra” al Hijo, el Padre y el Hijo “exhalan” al Espíritu Santo. A esta distinción se añade todavía la diferencia en la aparición temporal de la segunda y de la tercera persona: sólo el Hijo nació de la Virgen, fue crucificado, murió y fue sepultado; sólo el Espíritu Santo apareció bajo las formas de paloma y de lenguas⁷⁰⁴. Estos fenómenos no deben identificarse con las personas mismas ni sus diferencias considerarse por lo tanto como diferencias de las personas, pero indican como “signos” su diferenciación⁷⁰⁵. En particular, aceptar la naturaleza humana en la unidad de la persona de Cristo presupone la división de las personas divinas. Ahora bien, es muy difícil para nosotros captar las diferencias de las personas; podemos incluso decir que son [21] inasibles para nosotros. Si ponemos la diferencia de las personas en sus “relaciones”, entonces tenemos que pensar que esta palabra “relaciones” no significa aquí lo mismo que para las cosas finitas. Agustín trata de aclarar esta dificultad mostrando que las relaciones en la Trinidad no son ni sustancia ni accidente⁷⁰⁶. No son sustanciales, porque todo lo que se dice de Dios sustancialmente (es decir, como perteneciente a su esencia) —y esto es todo fuera de las relaciones— vale para las tres personas y para cada una sin consideración de las otras. Estos dos factores no conciernen a los nombres de las personas divinas⁷⁰⁷. Las relaciones no pueden ser accidentales, puesto que no son mutables como toda cosa finita, cosa propia de los accidentes en cuanto tales. Así, es necesario distinguir de la sustancia (aquí οὐσία = *essentia*) la hipóstasis en cuanto su soporte⁷⁰⁸. A la unidad de la sustancia se contrapone una trinidad de soportes. Si los llamamos *perso-*

703* MIGNE, P. L., 42.

704* Op. cit., I, 4.

705* Ibid., II, 9.

706* Op. cit., V, 2 y ss.

707* En sí es posible llamar “Padre” a cada una de las personas divinas en relación con todos los “hijos de Dios”. Se podría también llamar “Espíritu Santo” a cada una de las personas divinas ya que cada una es espíritu y es santa. Pero el término “Hijo” no puede convenir más que a la segunda persona, y el de “Don” más que a la tercera persona (Op. cit., V, 11).

708* Op. cit., V, 8.

na, es solamente una manera de expresar en palabras humanas lo inefable⁷⁰⁹. Todo lo que llamamos generalmente *persona* —hombres ángeles— es “*rationalis naturae individua substantia*” (seres particulares de una naturaleza dotada de razón)⁷¹⁰ en el sentido en que contiene en su quid algo de “inmediato”, algo que no comparte con otro. Ahora bien, aquí nos encontramos ante tres personas que poseen en común todo su quid y de las que ninguna es posible sin las otras⁷¹¹. Y las tres personas no son más que una sola: la perfección infinita, propia de cada uno, y que no puede ser aumentada⁷¹².

A la cuestión que concierne a la aplicación del nombre de “persona” a Dios, santo Tomás responde:

“Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional (subsistens in rationali natura). Por eso, como a Dios hay que atribuirle todo lo que pertenece a la perfección por el hecho de que su esencia contiene en sí misma toda perfección, es conveniente que a Dios se le dé el nombre de persona. Sin embargo, no en el mismo sentido con que se da a las criaturas, sino de un modo más sublime”⁷¹³.

Hemos indicado ya que se trata del empleo de una palabra por “analogía”⁷¹⁴. Este empleo análogo —según Tomás— debe extenderse igualmente al sentido originario de la palabra “persona”, con el significado de los diversos papeles en una pieza de teatro⁷¹⁵. En ese sentido el nombre de persona no conviene a Dios según su etimología, sino con relación a lo que debe expresar.

“Pues, porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. [...] Por lo cual algunos definen la persona diciendo que es la *hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad* (*proprietate distincta ad dignitatem pertinente*). Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad,

709* Op. cit., V, 9.

710* TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.29, a.1, l. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 320].

711* AUGUSTINUS, op. cit., VI, 7.

712* Op. cit., VI, 8.

713* *Summa theologiae*, I, q.29, a.3, Corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 326].

714* Véase el capítulo VI, § 4, 4.

715* En realidad las máscaras a través de las cuales “re-sonaban” las palabras de los actores.

todo individuo de naturaleza racional es llamado persona [...]. Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad. Por eso, en grado sumo a Dios le corresponde el nombre de *persona*⁷¹⁶.

Tomás aplica también a Dios el nombre de “hipóstasis”, sin identificarlo con “persona”. [22] La distinción es importante para nosotros. La determinación del concepto ὑπόστασις se da en la relación con el concepto de “sustancia”. De esta manera, la interpretación de sustancia = *essentia*⁷¹⁷ es eliminada en provecho de esta otra: “*subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae*” (un objeto que en cuanto es subsistente por sí mismo pertenece al género de la sustancia).

“Hay también tres nombres con los que se expresa algo y que corresponden a la triple consideración que puede hacerse de la sustancia, a saber: *realidad natural, subsistencia e hipóstasis* (res naturae, subsistentia, hypostasis). Pues por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada *subsistencia*⁷¹⁸; pues decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por ser supuesto (supponitur) de alguna naturaleza común es llamada *realidad natural* (res naturae). Así, *este hombre* es una realidad natural humana. Por ser supuesto de los accidentes es llamada *hipóstasis o subsistencia*. Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales⁷¹⁹.

“Persona” es aquí un concepto más estricto, el hecho de estar dotado de razón constituye la diferencia específica⁷²⁰. Si uno se atuviera estrictamente a las diferencias de significado de las palabras *res, subsistentia, hypostasis*, no se debería llamar *hipóstasis* a las personas divinas, puesto que no son soportes de accidentes⁷²¹. Sin embargo, se ha hecho corriente tomar “hipóstasis” en el sentido de “subsistencia”. Y en ese sentido corresponde también a las personas divinas. Pero es necesario observar en qué sentido se deba comprender “subsistere”.

716* Op. cit., q.29, a.3 ad 2, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 326].

717* Tal como se le encuentra en Tomás, en “De ente et essentia”.

718* Correspondientemente a nuestra distinción estricta entre ente y ser preferiríamos decir aquí subsistente (subsistens).

719* *Summa theologica*, I, q.29, a.2 corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, pp. 324-325].

720* Pero Tomás menciona que es usual entre los griegos emplear también “hipóstasis” en este sentido más estricto (Op. cit., a.2 ad 1).

721* Esta objeción fue relatada en la q.29, a.3, 3.

Tomás dice: lo que es en sí mismo y no en otro. Si quisiéramos interpretar esto como "autonomía", no correspondería a las personas divinas en su diferencia entre ellas y de la esencia divina, puesto que ninguna de ellas puede estar sin las otras y sin la esencia común a todas. Ya hemos puesto el término "soporte" por hipóstasis.

Pero la palabra "soporte" (*suppositum*) ya ha sido empleada en dos significados que no coinciden con el sentido aquí exigido: la cosa ha sido llamada el soporte de una naturaleza general y el soporte de sus cualidades. Ninguna de estos dos significados se puede aplicar a las personas divinas: no existen en ellas cualidades (distintas de la esencia); y la esencia divina no es una "naturaleza universal" que se "individualiza" en las personas, sino algo singular y único que les es común. Lo que es "soportado" es la esencia divina, una, indivisible, y las personas constituyen sus soportes. Esta noción de soporte de esencia me parece muy significativa para la estructura de todo ente.

En los esfuerzos por comprensión de la Santísima Trinidad debería ser necesario definir netamente este concepto. Pero aquí no convenía considerar una materia diferente como "soporte" de una forma universal de esencia para distinguir las personas entre sí (como en el caso de las cosas corporales), ni una diferencia de contenido en las diversas formas en cuanto "soportes" de diversas cualidades (como en los espíritus puros creados): la [23] espiritualidad, la unidad y la simplicidad de la esencia divina no dejaban otra cosa que un soporte totalmente desprovisto de materia y de contenido; un soporte que no es más que soporte, en cuanto forma vacía de plenitud esencial. Hemos llegado a esta forma vacía del soporte por conexiones completamente diferentes. El "yo puro" nos ha parecido ser como "soporte" del contenido de la vivencia, la persona (finita), como soporte de su particularidad, la forma de la cosa como soporte de su llenura de contenido y en la concepción más general del ente en cuanto tal el "objeto" o el "algo" como nos ha parecido como el soporte del quid y del ser.

Ahora creemos haber llegado al arquetipo de estas diferentes formas de soporte y pensamos poder captarlas en relación a él y en relación mutua de unos con otros. Ciertamente nos encontramos de nuevo aquí delante del hecho de que el arquetipo y la copia están separadas la una de la otra por una distancia infinita. Pero esa distancia y la inasibilidad del arquetipo no cambian en nada el hecho de que el sentido de la copia está determinado por él. La contraposición entre una sola esencia y tres personas nos conduce a la eliminación de la forma vacía; pero precisamente aquí forma y plenitud representan una uni-

dad indivisible. También en otra parte forma y plenitud dependen recíprocamente la una de la otra: todo ente es una forma llena o una plenitud formada. Pero la forma particular no está ligada inmutablemente a su propia plenitud: puede producirse un cambio como la transformación parcial del contenido y un cambio de esencia —como límite extremo— en el que el soporte permanece pero asume otra esencia. En Dios no hay ni cambio ni transformación. Forma y plenitud son en Él inseparablemente una. No se puede pensar en ninguna otra plenitud que se pudiera unir a esta forma, ni en ninguna otra forma que pudiera abarcar esta plenitud.

§ 2. PERSONA Y ESPÍRITU

La búsqueda del sentido del ser nos ha llevado hasta el primer ser: al “ser en persona”, y también en tres personas. Para comprenderlo en la medida en que es todavía posible una comprensión, y para obtener una nueva comprensión del ser finito, partiendo del primer ser, hemos aclarado lo que es necesario entender por “persona”. Pero el ser persona en cuanto tal y por consiguiente el primer ser mismo siguen siendo para nosotros totalmente oscuros si no llegamos a poner en una mayor claridad otra cosa más de lo que hemos ya considerado, a saber, la *esencia del espíritu*. Se ha concebido el ser divino como espiritual. Y si hemos considerado la persona en cuanto soporte de una naturaleza dotada de *razón*, así su naturaleza espiritual aparece entonces expresada también, pues “espíritu” y “razón” parecen convenir uno al otro inseparablemente. Ahora bien, ¿qué significa “espíritu”? Ya hemos tratado de buscar un acceso a esta pregunta desde diversos aspectos⁷²². Hemos designado lo espiritual como lo no espacial y lo no material; como lo que posee un “interior” en un sentido completamente no espacial y permanente “en sí”, en cuanto sale de sí mismo. Este “salir de sí” le es de nuevo esencialmente propio: no como si no tuviera un “en sí”, sino porque entrega enteramente su *él mismo* sin perderlo, y en esta entrega se manifiesta enteramente — en contraposición a la soledad anímica. En la entrega de sí total de las personas divinas, en la cual cada una se enajena enteramente de su esencia [24] y, sin embargo, la conserva perfectamente, cada una está enteramente

722* Véase el capítulo IV, § 3, 20 y § 4, 8.

en sí misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina es el verdadero "reino del espíritu", simplemente lo "supraterreno". Toda espiritualidad o capacitación del espíritu por parte de las criaturas significa una "elevación" en este reino, aunque en sentidos diferentes y diversas maneras.

Sin embargo, también las otras formas fundamentales del ser tienen en el reino del espíritu su arquetipo, y no puede ser de otra manera si el reino del espíritu coincide con el primer ser, y si *todo* ser significa una "participación" del primer ser, de éste toma su punto de partida y se encuentra prefigurado en él. Si llamamos "cuerpo vivo" a un ente que posee su esencia en una configuración "resultante", debemos decir que Dios tiene un verdadero cuerpo vivo (naturalmente no un cuerpo material sino un cuerpo espiritual), porque posee toda la plenitud de su esencia en una figura realizada, manifiesta, luminosa y, a pesar de su infinitud como circunscrita con Él mismo, puesto que es dueño de sí mismo. Aquí no existe nada de "pre-real", nada que esté primero en la espera de la configuración. Y sin embargo, lo anímico, en cuanto "creador" y "fuente de vida", encuentra también su arquetipo en Dios, puesto que la vida divina se nutre de sí misma eternamente de forma nueva, y brota de su propia profundidad⁷²³. Si la vida divina estuviese fija e inmóvil, no sería *vida*; es, sin embargo, *la* vida, y toda vida terrena no es más que una imagen lejana. Las tres formas fundamentales del ser real en su unidad, ¿no deberían estar ligadas de la manera más estrecha a la Trinidad? Al Padre, de quien proceden todas las cosas, pero que él mismo sólo es de sí mismo, —al Creador— correspondería el ser anímico, al Hijo, en cuanto forma "nacida" configuración de la esencia, correspondería el ser corporal; pero el libre y desinteresado exhalar merece en un sentido particular el nombre de "espíritu". Así encontramos en todo el ámbito de lo real, un despliegue trinitario del ser.

¿Cuál es el lazo entre la espiritualidad y lo correspondiente a la persona? Por persona hemos entendido el soporte de la esencia y específicamente el soporte de una naturaleza *dotada de razón*. El hecho de poseer la razón distingue a la persona de la hipóstasis en cuanto soporte de la esencia en el sentido amplio. Si existe entre las dos una diferencia verdadera, —éste tendrá que ser el caso si una "forma vacía" y su "llenura" no sólo están unidas exteriormente, sino ligadas esencial-

723* Véase H. CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, nota, pp. 94 y ss.

mente— entonces, no solamente la naturaleza sino también el “soporte” deben ser algo particular en una persona. Anteriormente hemos llamado al “yo” soporte de su vida: Es aquello de lo que brota la vida interior (“vida *interior*” en cuanto contraposición a lo que se “mafiesta en la configuración material de los llamados “seres vivos”); es lo que vive *en* esta vida y la experimenta como *suya*. Es evidente que es diferente aquí el soportar de la del soporte de la esencia en una cosa: la “vida” no sólo es soportada, sino que el soportar mismo es vida y a esta vida pertenece un ser consciente de sí misma, aunque no sea necesariamente un “conocer” de sí mismo (en el sentido estricto de una captación conceptual) ni una “conciencia” contituida de manera que de ahí puede surgir un conocimiento conceptual. Hay por consiguiente una vida del yo, y un correspondiente [25] “ser consciente” que no es un comprender y un entender de sí mismo. Por eso no se puede hablar aquí ni de “percepción” ni de *razón*. En efecto, hablamos de razón donde domina una legalidad interna del ser y es comprendida. Seguramente, cuando un ente es regido por la legalidad inteligible y se conforma con ella pero que no puede comprenderla, hablamos de razón escondida.

Pero se llama *dotada de razón* a una criatura que puede comprender la normalidad de su ser propio y según esto puede orientarse con su comportamiento. Además corresponde el *entendimiento* como don de comprensión y la *libertad* como el don de configurar por sí mismo el propio comportamiento. Si el hecho de poseer la razón pertenece al ser persona, entonces la persona en cuanto tal debe tener entendimiento y libertad. Llegamos así a la separación del yo y de la persona: no cada yo debe ser necesariamente un yo personal. Al contrario, toda persona debe ser un yo: es decir, ser consciente de su ser propio, puesto que esto pertenece a la dotación de la razón. Lo que interesa en nuestro contexto es comprender la especie particular de “soporte” que se encuentra en el ser persona. Si pertenece al yo como tal el que su vida brote de él y que experimente esta vida como la suya propia, entonces el yo personal debe poder además comprender su vida y configurarla libremente desde sí mismo. Así comprendemos que Dios, quien en su libertad perfecta configura su propia vida y que es enteramente luz (al que no hay nada escondido), debe ser persona en el sentido más elevado. Puesto que la vida personal es un salir desde de sí y al mismo tiempo un ser y un permanecer en sí mismo, pero ambos aspectos caracterizan la esencia del espíritu, por eso el ser personal es igualmente un ser espiritual. Pero hay que preguntarse todavía si ser personal y ser espiritual simplemente coinciden: si es concebible un

ser espiritual impersonal⁷²⁴, y si aquello cuyo soporte es la persona tiene que ser necesariamente un ser puramente espiritual⁷²⁵. Esto depende de otra cuestión, a saber, cómo la persona es el soporte de su “esencia”. Cuando entendemos a la persona como yo y el yo como soporte de su propia vida, hemos llegado a caracterizar la manera particular en la que la persona es el soporte de su *vida*. En Dios no hay ninguna diferencia entre vida y esencia, ni tampoco entre ser y esencia. Pero en donde esencia y vida no coinciden, entonces el “soportar” de uno y del otro significa algo diferente.

§ 3. EL SER-PERSONA DEL HOMBRE

Así hemos sido conducidos a la particularidad del ser-persona de las personas creadas y finitas. Los espíritus puros en cuanto tales están evidentemente más cerca de Dios que los hombres. En razón de la mayor simplicidad de su esencia, la investigación referente a este tema parece también más fácil. Sin embargo, es completamente natural que tomemos nuestro punto de partida donde nos está más próximo, a saber, la naturaleza humana. Y desde el punto de vista puramente objetivo, ella tiene un lugar especial, porque —precisamente por el nexo entre el espíritu y la materia— toda la creación está comprendida en ella. Si hablamos aquí de la “naturaleza” del hombre, con esto nos referimos a la esencia del hombre en cuanto tal, y está comprendido aquí el hecho de que él es persona. La esencia es, según nuestras anteriores investigaciones, [26] la quiddidad, lo que hace que el hombre sea hombre. ¿Qué pertenece al ser-hombre del hombre, y en qué sentido se puede decir que “soporta” su ser hombre?

1. *El ser humano en cuanto cuerpo vivo, alma y espíritu. Característica de la vida espiritual del hombre*

El ser humano es un ser corporal vivo-anímico-espiritual. En cuanto el hombre es espíritu según su esencia, sale de sí mismo con su “vida espiritual” y entra en un mundo que se le abre, sin perder nada de sí mismo. “Exhala” no sólo su esencia —como toda hechura

724* Véase el § 4 de este capítulo.

725* Véase el apartado siguiente.

real— de una manera espiritual expresándose él mismo de modo inconsciente: además actúa personal y espiritualmente. El alma humana *en cuanto* espíritu se eleva en su vida espiritual por encima de sí misma. Pero el espíritu humano está condicionado por lo que le es superior e inferior: está inmerso en un producto material que él anima y forma en vista de su configuración de cuerpo vivo. La persona humana lleva y abarca “su” cuerpo vivo y “su” alma, pero es al mismo tiempo soportada y abarcada por ellos. Su vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de cirio brillante pero nutrida por un material que él mismo no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es visible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin atravesarla enteramente. Ya hemos conocido sus oscuridades⁷²⁶: él conoce por su propia luz interior su vida presente y en gran parte lo que era antes su vida presente, pero el pasado comporta lagunas y el porvenir no puede ser previsto con probabilidad segura sino parcialmente, en gran parte es indeterminado e incierto, aunque también es perceptible en esta indeterminación y en esta incertidumbre; origen y meta son absolutamente inaccesibles (si nos atenemos a la conciencia que depende de la vida misma sin ayudarnos de la experiencia de otros, del pensamiento que juzga y deduce verdades de fe; son medios de los cuales el espíritu puro no tiene necesidad para conocerse a sí mismo). Y la vida presente inmediatamente cierta es el cumplimiento fugaz de un instante que cae rápidamente y pronto se nos escapa por completo. Toda la vida consciente no se identifica con “mi ser”; se parece a una superficie iluminada por encima de una profundidad sombría, que se manifiesta a través de esta superficie. Si queremos comprender el ser persona del hombre, debemos intentar penetrar en esta profundidad sombría.

2. *Vida del yo y ser corporal-anímico*

Hemos hablado de un doble más allá, en el que el espíritu humano penetra en su vida despierta y consciente: el mundo exterior y el mundo interior. (Por encima de ambos ámbitos, hay caminos que conducen a al “superior” más allá del ser divino). El mundo “exterior” puede ser entendido en dos sentidos: o bien todo lo que no “me”

726* En cuanto que ellas conciernen a la comprensión inmediata de la propia vida; no nos ocupamos aquí de las lagunas y de las insuficiencias en el conocimiento de objetos extraños al yo.

pertenece, a la unidad “monádica” de mi ser, y en este caso comprendería también los mundos interiores de otros espíritus; o bien lo que es sólo accesible a la percepción exterior, al mundo del cuerpo con todo lo que le pertenece: en este caso los mundos interiores de otras personas pertenecerían también al mundo “interior”. [27] Limitamos nuestra consideración primero al mundo interior propio. Con esto entendemos ahora no sólo la vida consciente del yo —la vida presente y, a partir de ella, la vida pasada y futura, la unidad de la *corriente de vivencia*— sino también lo que no es inmediatamente consciente y de donde surge la vida consciente. Yo reflexiono sobre una cuestión difícil y trato en vano de encontrar una solución. Finalmente, lo abandono, puesto que hoy “estoy atolondrado”. No puedo percibir mi atolondramiento por los sentidos externos (hacemos abstracción de los aspectos perceptibles exteriormente de lo que puede dar al cuerpo); ella no puede no serme “inmediatamente consciente”, como el hecho de reflexionar, cuyo proceso se me manifiesta. Pero la “experimento”, ella se me comunica de la misma manera como experimento un cuchillo sin filo que rehusa cortar el pan. Con Husserl llamamos “percepción interna” a la forma más originaria de tal experiencia, que siendo el punto de partida de juicios y conclusiones ulteriores y, que —conservada en la memoria— nos conduce a reunir un conjunto sólido de experiencias que nos permiten “conocernos a nosotros mismos”. Es completamente distinta de la conciencia que acompaña inseparablemente la vida del yo (como vida del “yo puro”), pero desempeña un papel indispensable para ello. Lo que percibo interiormente y conozco siempre mejor en el curso de mi vida es un algo cósmico: tiene cualidades estables (dones del entendimiento, por ejemplo, una facilidad más o menos grande de comprensión, precisión de juicio, capacidad de descubrir relaciones), estados cambiantes de una duración más o menos larga (alegría y disposición para emprender cosas o tristeza e inhibición), actúa de diversas maneras, sufre influencias externas y ejerce él mismo una irradiación que supera su propio mundo interior y se inserta así en el conjunto causal de todo el mundo de la experiencia. He aquí sólo algunas indicaciones para atraer la atención sobre un ente de estructura sumamente complicada. La pequeña vivencia de donde hemos partido podrá conducirnos todavía más lejos en diferentes direcciones. He constatado que hoy estoy atolondrado. Entonces: he sido más listo en otra ocasión, y espero serlo de nuevo mañana. No se trata de una cualidad que no se puede cambiar, sino de una textura pasajera. Y creo igualmente conocer la razón de esto: mi cabeza está hoy tan pesada, como si la

cubriera una neblina. Esta constatación nos obliga a dirigir nuestra mirada a un área enteramente nueva: el hecho de que la cabeza tiene relación con el pensamiento, concierne a la gran serie de cuestiones sobre la relación entre el alma y el cuerpo vivo. ¿Qué es el alma? ¿Qué es el cuerpo vivo? ¿Es el alma un algo cósmico que percibo y que experimento interiormente o es el todo constituido de un cuerpo vivo y de un alma? Se presenta un conjunto de preguntas inquietantes. Tratemos sólo de penetrar en ellas hasta el punto en que se hace perceptible la particularidad de la persona humana, y con ello simplemente la del ser-hombre.

[28] La cabeza, así como el cuerpo entero, es una cosa física, perceptible para los sentidos externos. Pero en esta mi percepción estoy sometida allí a limitaciones extrañas que no aparecen a propósito de otros cuerpos: frente a él no poseo una libertad entera de movimiento, no puedo observarlo por todos los lados, puesto que no puedo “separarme de él”. Para ello no dependo respecto a él de la percepción externa. Lo percibo también desde dentro. Por ello es el “cuerpo vivo” y no sólo la masa corporal, y es “mi” cuerpo vivo, como nada externo es “mío”, porque habito en él como en mi domicilio “innato”, siento lo que pasa en él y con él, y al mismo tiempo con este sentir lo percibo. El sentir de los procesos corporales es tan “vida mía” como mi pensar y mi alegría, aunque se trate de manifestaciones vitales de una especie totalmente diferente. El frío que recorre mi piel, una presión en la cabeza, el dolor en un diente, —todo esto no lo realizo con una actividad voluntaria de pensamiento y tampoco sube de mi profundidad interior como la alegría, sino que yo estoy en ello: lo que toca mi cuerpo vivo me toca también a mí y precisamente allá donde lo toca— estoy presente en todas las partes de mi cuerpo en donde siento algo presente. El hecho de sentir puede sobrevenir de forma *impersonal*: como pura percepción sensible, que no alcanza propiamente hablando al yo espiritual. Naturalmente en tanto es alcanzado cuanto el percibir o sentir se hace consciente, de modo que puede considerarlo (espiritualmente) y constatarlo. Pero sentir y hacerse consciente son dos cosas diferentes. Partiendo de allí llegamos a comprender la posibilidad de una vida pura de sensaciones que no toma jamás la forma de la vida del yo personal como podemos suponerlo en seres puramente sensitivos. Por otra parte, los procesos corporales *pueden* ser incluidos en la vida personal; cada paso, cada movimiento de la mano, tomados libre e intencionalmente, constituyen actos personales, en cuya unidad el cuerpo vivo actúa y es sentido y comprendido como co-agente. En cuanto instrumento de mis actos

cuerpo pertenece a la unidad de mi persona⁷²⁷. El yo humano no es solamente un “yo puro”, ni únicamente un yo espiritual, sino también un yo corporal.

Ahora bien, lo que es corporal no es jamás *meramente* corporal. Lo que diferencia el cuerpo vivo de una simple masa corpórea es la existencia de un *alma*. Allí en donde hay un cuerpo vivo, existe también un alma. Y al revés: donde hay un alma, allí hay también un cuerpo vivo⁷²⁸. Un objeto físico sin alma es sólo una masa corporal y no un cuerpo vivo. Un ser espiritual sin cuerpo físico es puro espíritu y no alma. Quien no quiere hablar de “alma” a propósito de las plantas no debe tampoco concederles un cuerpo vivo. Deberá emplear otro término para distinguir estos productos materiales animados de las otras cosas inanimadas. Hemos conocido la concepción tomista del alma que —con Aristóteles— ve en el alma la forma esencial de todo ser viviente y distingue diferentes grados de esta forma; según se trata sólo de una estructura material viviente o igualmente una vida “interior”, y si esta vida interior es solamente sensitiva o también [29] espiritual. Según esta jerarquía de sus acciones, las almas de la planta, del animal y del hombre se distinguen unas de otras (alma vital, alma sensitiva y alma racional), y de tal manera que el alma superior realiza la obra del grado inferior, agregando lo que es su tarea particular. Hemos explicado el sentido de la forma⁷²⁹ diciendo que da al ente su determinación de esencia: en la hechura material muerta sólo hay que entender lo que establece la particularidad especial de su ser material, su modo especial de la configuración, llenura espacial, del movimiento y del obrar, y el sentido espiritual que se manifiesta en la particularidad de su expresión espacial de formas. La peculiaridad diferenciante de las formas *vivas* respecto a las formas inanimadas es su fuerza superior a la materia, capaz de unir una diversidad de hechuras materiales ya existentes, de transformarlas y de configurar un todo articulado; y la unidad así elaborada es mantenida en un metabolismo continuo y así se prolonga. Su “*ser es vida, y vida es configuración de la materia en*

727* No sólo en esta propiedad, pero los consideramos en primer lugar en este sentido.

728* La separación de cuerpo y alma en la muerte es el seccionamiento de una unidad natural y no puede anular su pertenencia. Las dos partes pierden algo de su naturaleza.

729* En el sentido aristotélico-escolástico de la palabras no se entiende como “forma vacía”. Véase a este respecto el capítulo IV, especialmente la relación en el § 5.

tres grados: transformación de materias constitutivas, *autoconfiguración y procreación*⁷³⁰.

Es necesario considerar bien lo que distingue la "vida" en este sentido —el ser de las hechuras materiales vivas *en cuanto* vivas— de la vida de los puros espíritus. La *vida vinculada a la materia* es el devenir de un ente que debe primero entrar en posesión de su esencia que se "desarrolla" y que está en vía de llegar a ser plenamente él mismo. Vida espiritual es un despliegue de la esencia en cuanto a la actividad de lo que es perfecto en su manera de ser⁷³¹. De nuevo nos encontramos ante una "analogía": el nombre de "vida" no es simplemente utilizado en un doble sentido, sino que tiene aquí y allí un contenido común. En ambos casos se trata de un ser que posee un movimiento autónomo que proviene del fundamento de su propia esencia. En uno de los casos es un movimiento en el que el ente —en cuanto que está en devenir— se vuelve sobre sí mismo; en el otro caso, es un movimiento en el que sale —en cuanto acabado— desde sí mismo, se entrega sin por ello perderse: se trata de "copias" que "participan" más o menos perfectamente de la plenitud de vida del ser divino.

Hemos considerado (con Hedwig Conrad-Martius) que la particularidad del *alma* consiste en ser el *propio núcleo* del ser vivo y la fuente escondida de donde toma su ser para aparecer como figura visible⁷³². El material inanimado es un real subsistente y autónomo, configurado de una manera especial y uniforme, pero no a partir de su propio núcleo desde un interior. En el caso del espíritu finito puro, por su parte, no se puede hablar de un núcleo del ser, porque no posee un "exterior", ligado naturalmente, que correspondería al interior de donde sería formado, todavía configurado a partir de un fondo escondido.

Reafirmamos en primer lugar el significado, según el cual el "alma" es el núcleo del ser de las hechuras materiales vivas, de todo lo que lleva "en sí la potencia de autoconfiguración"⁷³³. Pero una realización todavía más propia del nombre de "alma" se encuentra allá, donde el "interior" no es sólo el punto central y [30] el punto de partida de la configuración exterior, sino donde el ente se abre hacia el interior, donde la "vida" no es ya solamente una configuración de materia sino un ser en sí mismo, donde cada alma es un "mundo inte-

730* Véase el capítulo IV, § 5, 1.

731* Véase el capítulo IV, § 5, 2.

732* Véase el capítulo IV, § 4, 2 y § 5, 2.

733* Véase el capítulo IV, § 5, 2.

rior" cerrado en sí mismo aunque no sin estar desvinculado del cuerpo vivo y del conjunto de todo el mundo real. Es ya la simple alma sensitiva que no tiene una vida espiritual comparable con los espíritus puros. Su vida anímica está completamente ligada al cuerpo vivo y no se eleva por encima de la vida corporal como un ámbito separable de significado autónomo. Experimenta y siente lo que le pasa al cuerpo; y la respuesta viene de dentro, del núcleo de la vida con movimientos y con acciones instintivas, que sirven a la conservación y el crecimiento de la vida corporal. Sin embargo, no sería correcto considerar el alma del animal como una "organización" al servicio del cuerpo vivo y como subordinada a él. Aquí hay equilibrio entre lo externo y lo interno, mientras que en la planta lo externo prevalece netamente y en el hombre el alma tiene una vida separable del cuerpo y una significación propia. El animal es una unidad de configuración físico-anímica, su modo de ser se expresa de dos maneras, a saber, en las cualidades de cuerpo vivo y en sus cualidades anímicas, y se manifiesta en su comportamiento corporal y anímico. Se mantiene como este todo dentro de todo lo que le rodea y en cuanto todo se relaciona según su propia manera de ser. Se despliega dando con su comportamiento una respuesta a las impresiones exteriores. Es un centro *vivo* en donde todo converge y de donde todo toma su punto de partida: el juego de "excitaciones" y de respuestas constituye la *vida del yo*. Pero no es ni una vivencia consciente ni una libre toma de posición: este yo está entregado al "engranaje" de su vida; depende de él y no está establecido como persona ni por debajo ni por encima de una manera personal.

3. *Cuerpo vivo, alma, espíritu. "Castillo interior"*

En el alma humana se ha operado este establecimiento. La vida *interior* es aquí un ser consciente, el yo un ser despierto, cuyo ojo espiritual mira hacia el interior y hacia el exterior: puede asumir comprendiendo todo lo que va hacia él, responder en una libertad personal, de tal o cual manera. Lo *puede* y *porque* lo puede, el hombre es una persona espiritual, *soporte* de su vida en el sentido eminente del personal "tener en la mano". Sin embargo, no hace uso de su libertad en toda la extensión, sino que se abandona en gran medida a los "sucesos" y a las "tendencias" como un ser sensible. Y en efecto, *es* ser sensible, incapaz de configurar toda su vida en una acción libre. El espíritu puro creado, está limitado solamente en su libertad por el hecho de no tener su ser por sí mismo sino de recibirlo, y de recibirlo a tra-

vés de toda la duración de su ser como un don constantemente renovado. Toda libertad en las criaturas es una libertad condicionada. Sin embargo, el ser del espíritu puro es plenamente vida personal, libre configuración de sí mismo. Su conocer, amar y servir —y la alegría experimentada en el conocer, el amor, amar y servir— todo esto es al mismo tiempo recibir y aceptar, entrega libre de sí mismo en esta vida donada. Para el hombre [31] existe sólo un ámbito de la libertad que no coincide con toda la envergadura de su ser. Y el alma es aquí “centro” en un nuevo sentido: la mediación entre la espiritualidad y sensibilidad propia del cuerpo vivo.

La división tradicional tripartita de cuerpo-alma-espíritu no debe entenderse como si el alma del hombre fuese un tercer reino entre otros dos pero sin ellos e independientemente de ellos. En ella misma espiritualidad y sensibilidad coinciden y están entrelazadas entre sí. Precisamente es lo que distingue el ser particular del alma espiritual del alma del alma sensible y el espíritu puro. El hombre no es ni animal ni ángel, puesto que es los dos en uno. Su sensibilidad como cuerpo vivo es diferente de la del animal y su espiritualidad es diferente de la del ángel. Ya hemos hablado de ello incidentalmente. Siente y experimenta lo que se hace en el cuerpo y con él, pero este sentir es una percepción *consciente* y destinada a llegar a ser una *percepción comprensiva* del cuerpo vivo y de los procesos corporales, así como de una percepción de lo que “cae bajo los sentidos”, del mundo exterior. La percepción es ya conocimiento, un hacer espiritual.

En este conocimiento el que conoce se enfrenta a lo conocido, el cuerpo propio —y no sólo el mundo exterior— se convierte en “objeto”, aunque un objeto *sui generis*: el yo se separa del cuerpo en cierta manera y se eleva en su libertad personal por encima de su corporalidad y sensibilidad. “En cierta manera”, pues, permanece ligado a ella. La vida espiritual brota siempre de nuevo de la vida de los sentidos y no se halla en terreno propio, pero el yo tiene la posibilidad de fijarse en su ser “superior” y desde allí actuar sobre lo “inferior”. Puede, por ejemplo, tomar como meta la exploración cognitiva de su propio cuerpo y de su propia vida de los sentidos. Aprende las posibilidades de servirse del cuerpo y de los sentidos como instrumentos para conocer y actuar, ejercitarlos en vista de ciertos fines y configurarlos en instrumentos siempre más perfeccionados. Tiene también la posibilidad de reprimir excitaciones sensibles, de retirarse lejos de la vida corporal y sensible y de sustentarse más en lo espiritual. La vida espiritual es el

ámbito más propio de la libertad: aquí el yo puede realmente engendrar algo partiendo de sí mismo.

Lo que llamamos “actos libres”: —una decisión, la realización voluntaria de una acción, la inclinación expresa a un pensamiento “que eleva”, la ruptura consciente de una secuencia de pensamientos, un preguntar, rogar, consentir, prometer, ordenar, obedecer— todo esto constituyen “acciones” del yo, diversas en su sentido y en su estructura interior, pero todas unidas, de modo que por ellas el yo da un contenido y una dirección a su ser y “engendra”, en cierto sentido, su propia vida al comprometerse él mismo en una dirección definida y al entregarse a cierto contenido de experiencia. Con esto él no se convierte en su propio creador, ni en un ser incondicionalmente libre: la libertad de determinarse a sí mismo le es *dada*, así como también la “vitalidad” que él desarrolla en la dirección escogida, y cada acción es una respuesta a una excitación y un tomar algo ofrecido. Sin embargo, a los actos libres les queda la [32] particularidad de activarse, que es la forma más propia de vida personal. Pero toda acción voluntaria sobre el cuerpo y toda intervención configuradora sobre el mundo exterior que se sirve del cuerpo como instrumento, se basa en el hecho de que la libertad no está limitada al campo puramente espiritual y que éste no es un coto cerrado en sí. El fundamento sobre el cual se elevan la vida espiritual y la actividad libre y al que permanece ligado, es como “material” puesto en mano, para iluminarlo, configurarlo y utilizarlo. Así, la vida corpóreo-sensorial del hombre deviene una vida personal formada y componente de la persona. Sin embargo, no cesa jamás de ser un “fondo oscuro”. La tarea de la espiritualidad libre consiste en iluminarlo más y más, y en formarlo de una manera más personal durante toda la vida.

Pero con esto lo anímico no se encuentra tampoco en su sentido último. El alma es el “espacio” en medio del todo lo corporal-anímico-espiritual; en cuanto alma sensible, habita en el cuerpo vivo, en todos sus miembros y partes, recibe de él y obra sobre él configurándolo y manteniéndolo; en cuanto alma espiritual, ella trasciende más allá de sí misma y mira un mundo situado más allá de su propio yo —un mundo de cosas, de personas, de sucesos— se entra en relación entendiéndose con ello, y de él recibe; pero en cuanto *alma* en el sentido más propio, habita en sí misma, y en ella el yo personal está como en su propia casa. Aquí se reúne todo lo que proviene del mundo de los sentidos y del espíritu, aquí surge la disputa interna con ellos; desde aquí tiene lugar la toma de posición, y de aquí se gana lo que

llegará a ser su propiedad personal, parte consciente de sí misma, lo que (dicho metafóricamente) “se hace carne y hueso”. El alma, como “castillo interior”, tal como la describe nuestra santa madre Teresa⁷³⁴, no es a modo de punto como el “yo puro”, sino un “espacio” —un “castillo” con muchas moradas— donde el yo puede moverse libremente saliendo o retirándose más al interior. No es un “espacio vacío”, aunque pueda penetrar allí un contenido, y deba incluso estar allí acogido si él quiere desarrollar su vida propia. El alma no puede vivir sin recibir; se nutre de los contenidos que recibe “vivenciando” espiritualmente, igual que el cuerpo se nutre de materiales que los transforma; pero esta imagen nos muestra más claramente que la del espacio, ya que no se trata sólo de llenar un vacío, sino se trata de que el receptor es un ente de una esencia (οὐσία), asume a su manera y configura lo que ha recibido. Se trata de la esencia del alma con las cualidades y facultades allí enraizadas, que se abre en la experiencia vivida y así asimila lo que necesita para llegar a ser lo que debe ser. Esta esencia con su propio modo de ser da al cuerpo y a toda actividad espiritual y personal su impronta peculiar, y brota de él de una manera inconsciente e involuntaria.

4. *Yo, alma, espíritu, persona*

Yo, alma, espíritu, persona, todo esto evidentemente está ligado de manera muy estrecha; sin embargo, cada una de estas palabras tiene un sentido especial que [33] no coincide enteramente con el de la otra. Por “yo” entendemos el ente cuyo ser es vida (no la vida en el sentido de la configuración de materia, sino en cuanto desarrollo del yo en un ser que surge de sí mismo) y que, en este ser, es consciente de sí mismo (en la forma inferior del sentir sensible indistinto o en la esfera más alta de la conciencia despierta). El yo no es idéntico al alma y tampoco al cuerpo vivo. “Habita” en el cuerpo vivo y en el alma, se encuentra presente en cada punto en que siente algo presente y vivo; aunque tiene su “sede” más propia en un punto determinado del cuerpo y en determinado “lugar” del alma⁷³⁵, y puesto que “su” cuerpo y

734* Véase en la edición antigua de Pustet, “Schriften der hl. Teresia von Jesu” [Escritos de santa Teresa de Jesús], t. IV (en la nueva edición aparecida en las ediciones Kösel-Pustet desde 1933, el “Castillo interior” está en el tomo V). Véase apéndice I.

735* Véase PFÄNDER, *Die Seele des Menschen*, Halle, 1933, p. 20: “El sujeto anímico tiene una posición determinada dentro de su ambiente consciente. Por una parte es, en cierto sentido, el centro de su propia alma y de la propia vida del alma.

“su” alma le pertenecen, por eso se le confiere el nombre de “yo” al hombre entero. No toda la vida corporal constituye vida del yo; el crecimiento y los procesos de nutrición, por ejemplo, se efectúan en una amplia medida sin que lo sintamos, aunque experimento algo que le pertenece o con lo que está en conexión. Tampoco la vida del alma es de ningún modo pura vida del yo. El desarrollo y la configuración del alma se llevan a cabo en gran parte sin que yo sea consciente de ello. Es posible que yo estime una experiencia dolorosa como “superada” y que no piense más en ella durante largo tiempo. Pero de pronto, el recuerdo evocado por una nueva vivencia y la impresión sentida y los pensamientos que despierta me hacen comprender que ha trabajado ella todo el tiempo en mí, incluso que yo no sería sin ella lo que soy hoy. “En mí”, a saber, en mi alma, en una profundidad, que mayormente está escondida, y que sólo se abre rara vez. La vida del yo despierta y consciente es el camino de entrada al alma y a su vida escondida como la vida de los sentidos es el camino que conduce al cuerpo y a su vida escondida. Se trata de un camino de acceso, puesto que es una manifestación de lo que pasa en el alma y una repercusión de su esencia. Todo lo que siento vivencialmente proviene de mi alma, se debe al encuentro del alma con algo que hace “impresión” en ella. Su punto inicial o punto de partida en el alma se puede encontrar más en la superficie o en la profundidad. El de dónde y este orden de estrados del alma misma se manifiestan *por medio* de la vivencia, que asciende desde ellas y *en* esta vivencia, ya que en ella se abren para llegar a su ser “actual”, presente y vivo. Esto sucede ya en la dirección originaria de la vivencia, antes de que una mirada echada hacia atrás (una “reflexión”) se vuelva hacia la vivencia, —señalando, llamando la atención, observando o analizando— como la forma más original de la “conciencia” acompaña la vida del yo sin separarse de él como una “percepción” especial y sin volverse hacia ella. Por eso todo hombre comienza a conocerse ya por su simple vida despierta y sin hacer de sí un objeto, y sin esforzarse en observarse ni analizarse ni conocerse a sí mismo. La conciencia originaria se hace en primer lugar “autopercepción” o “percepción interna” (ambas no coinciden, porque a la

Por otra, se encuentra detrás de los ojos, por la mitad de la cabeza [...] El sujeto se acerca a *sí mismo* cuando se mueve hacia el centro de la cabeza a partir de las otras partes de su propio cuerpo. Desde este lugar en la cabeza el sujeto anímico se orienta en su propio cuerpo y en el resto consciente entorno del cuerpo vivo. Por eso espontáneamente las miradas de los demás hombres (y también de algunos animales) se vuelven hacia este lugar en la cabeza, detrás de los ojos, cuando quieren dirigirse al sujeto anímico mismo”.

autopercepción pertenece también la percepción del cuerpo, porque además hay un acceso para el cuerpo por medio de percepción externa a través del cuerpo –por medio de fenómenos de expresión corporales– [34] pero también se halla desde el exterior un acceso al alma) cuando el yo sale de la experiencia originaria y hace de ella un objeto. El alma se aparece entonces al yo como un “algo cósmico”, “sustancial”, con cualidades duraderas, con capacidades que pueden y necesitan ser elaboradas e intensificadas, con actividades y estados cambiantes. Pero con esto el yo descubre su propio rostro, porque se encuentra de nuevo a sí mismo en lo que constituye el “soporte” de la vivencia, en lo que realiza las acciones y en lo que sufre las impresiones. El yo, del que brota toda la vida del yo y que en ello se hace consciente de sí mismo, es el mismo que aquel a quien pertenecen el cuerpo y el alma, los abarca y los delimita espiritualmente. Lo que constituye la forma del objeto vacío para la cosa “muerta”, concierne aquí al yo vivo-personal-espiritual. Por “persona” hemos entendido el yo consciente y libre. Es “libre”, porque es “dueño de sus actos”, porque determina desde sí mismo su vida, bajo la forma de “actos libres”. Los actos libres son el primer ámbito de dominio de la persona. Pero ya que ella tiene influencia configurante por su obrar en el cuerpo y en el alma, toda la propia “naturaleza humana” pertenece a su ámbito de dominio; y ya que ella por medio de su acción anímico-corporal puede influenciar igualmente a todo el mundo que la rodea, posee allí un ámbito de poder que puede llamar como “mío”. Lo que la persona realiza libre y conscientemente es la vida del yo, pero lo recoge desde lo profundo –desde una mayor o menor profundidad: la decisión de un paseo, por ejemplo, proviene de una capa mucho más superficial que la decisión para escoger una profesión–, y esta profundidad es la del alma que se hace “viva” en la vida del yo, y alumbrando siendo que antes estaba escondida, y a pesar de este alumbrar queda misterioso. Lo que el hombre “puede” en cuanto persona libre, lo experimenta primeramente cuando lo hace o anticipando ya en cierta manera, cuando el acto se presenta como “exigencia”. Los nexos entre yo, persona y alma se tornan ahora más claros. Si el “yo puro” se toma como el “punto” de donde parte toda acción libre, y en donde toda impresión recibida se siente y se lleva a la conciencia, entonces este modo de ver es ciertamente posible. Pero este modo se desentiende del arraigamiento de la vida del yo en el fondo de donde ésta brota. El yo es como el punto de penetración desde la profundidad oscura hacia la claridad de la vida consciente, con esto al mismo tiempo que de la “posibilidad” o “pre-realidad” a la plena realidad presente (de la

potencia al acto). En la vivencia del “poder” el yo se da cuenta de las “fuerzas” que “dormitan” en su alma y por las cuales vive él; y la vida del yo es la realización, la obra de estas fuerzas, por las que se hacen visibles. Hemos concebido a la persona en cuanto yo, que abarca el cuerpo y el alma, ilumina por medio del entendimiento y domina por medio de su voluntad como soporte levantado por debajo y por encima de todo lo corporal-anímico o como forma de plenitud que lo une todo. Pero como hemos dicho en general que la forma vacía no puede subsistir sin llenura y ésta no puede subsistir sin forma, así este hecho se hace particularmente claro. [35] La persona no podría vivir como “yo puro”. Vive de la plenitud de la esencia que, sin jamás poder ser enteramente esclarecida o dominada, brilla en la vida despierta. Lleva esta plenitud y al mismo tiempo es llevada por ella como por su fondo oscuro. Aquí se muestra la particularidad de la persona humana: lo que ella tiene de común con el ser-persona de Dios y de los puros espíritus y lo que la separa de ellos. Dotada de una vida consciente y libre, que abarca y lleva su plenitud de esencia, se parece a los espíritus puros, en cuanto sale de un fondo oscuro y es llevada por él, incapaz de formar personalmente su “uno mismo”, de iluminarlo y dominarlo, entonces se queda atrás; pero, por otra parte, posee por su propia “profundidad” una cierta preeminencia de ser en relación con los espíritus creados y con esto una semejanza divina distinta de la de ellos.

Este ser extrañamente discorde se aclarará más todavía cuando tratemos de mostrar la relación entre el *espíritu* y el *alma*. Se designa el alma humana como una criatura espiritual y, si se quiere dividir todo lo real en espíritu y materia, entonces no hay ya otra posibilidad, ya que no llena el espacio, ni cae bajo los sentidos como todo elemento espacio-material. Sin embargo —y esto distingue esencialmente de los espíritus puros— está *ligada a la materia* por naturaleza. Esto aparece cuando expresamos que es *forma del cuerpo vivo*. No lo es sólo por sus facultades inferiores que comparte con el alma de las plantas y de los animales, sino por toda su esencia unitaria en la que están igualmente arraigadas las facultades superiores: las que le pertenecen en propiedad y la aproximan a los espíritus puros.

“El espíritu en cuanto alma construye sin cesar al hombre como un ser siempre en movimiento y cambiante, de tal manera que lo que concierne al exterior sea efectivamente siempre medido y formado por lo que es interior y más íntimo...”⁷³⁶.

736* Esta fórmula feliz es de un artículo titulado “Das Kartenlesen”, por el P.D. Feuling, O.S.B., en: *Benediktinische Monatsschrift*, año XVII, 1935, vol. 9/10, p. 393.

Lo "interior y más íntimo", es también lo "más espiritual", lo más alejado de la materia, lo que mueve el alma en su profundidad. Si esto nos parece maravilloso, debemos darnos cuenta de la otra "maravilla" (en cuya relación se presenta aquí), de *que todo lo material está construido por el espíritu*. Esto que no significa solamente que todo el mundo material es creado por el espíritu divino, sino que cada *hechura material está llena de espíritu*. Cada uno lleva su forma en sí en cuanto cosa de la naturaleza formada desde dentro, o bien se trata de una obra humana realizada desde fuera y que por su configuración se ha convertido en soporte de un sentido. La forma que configura a la materia no es la materia misma. Para comprender su relación con el espíritu, debemos considerar un significado más amplia de la palabra "espíritu".

§ 4. ACLARACIÓN ULTERIOR DEL CONCEPTO DE ESPÍRITU: ESPÍRITU EN CUANTO SER Y VIDA (IDEA Y FUERZA)

Cuando consideramos el ser espiritual como vida libre, consciente y personal, se ha añadido que esto es la "forma más originaria" del ser espiritual. Tenemos la costumbre de hablar del "espíritu" igualmente en relación con las hechuras impersonales. Decimos de un libro que está "ingenioso" y se ha hecho costumbre dividir la ciencia en ciencias de la naturaleza y en ciencias del espíritu.

[36] Ahora bien, el objeto de las ciencias del espíritu no trata solamente de las personas y de la vida personal, sino de todo lo que ha sido creado por el espíritu humano. Se debe examinar ahora en qué sentido y con qué derecho sucede esto. Se debe también sopesar si lo que vale para las obras humanas se aplica igualmente a las obras del espíritu creador. Además, conviene pensar que hemos delimitado bien lo espiritual en un sentido como un ámbito determinado de lo real con relación a lo material, pero que por otra parte lo hemos conocido como forma fundamental del ser que torna a los diferentes ámbitos de lo real. Una melodía no es para nosotros una simple secuencia de sonidos que percibimos por nuestros sentidos. Es un alma humana en que canta allí, exulta o llora, acaricia o retumba. Comprendemos su "lenguaje" que conmueve nuestra alma y la pone en movimiento. Es un encuentro con una vida semejante a la nuestra.

No se dice que el cantante o el violinista experimenta lo que expresa su canto o su ejecución. Aun el artista creador no tiene necesidad de

expresar lo que ha vivido él mismo. Los artistas pueden ponerse a *vivir* algo que exige esta expresión y pueden expresarlo, y este algo lo comprendemos aun sin que tengamos que poner atención en el artista que nos lo proporciona. Así podemos captar el sentido de un poema y podemos alegrarnos en ello sin ocuparnos del manuscrito, en que está escrito, y en qué hay de personal en él. Lo que expresa la secuencia de las palabras del poema y la secuencia de los sonidos de la melodía (los dos apuntalados por acentos *correspondientes* en la “representación”) es una *hechura de sentido* de un género particular: exige la adquisición de vida en un alma, y el alma del artista así como la del oyente, contribuyen a esta “realización”. La breve reflexión muestra nuevamente lo que ha sido aclarado ya en otro contexto: las hechuras o formaciones de sentido no son creadas por el hombre sino solamente imitadas por él.

Tienen su propio ser “ideal” o “esencial” y les corresponde una *materia*, que es formada por ellas y por la cual son “realizados”. Pero “materia” y “realización” tienen aquí todavía más sentidos: el sentido de la melodía es por un lado lo que hace de una serie de sonidos una unitaria “estructura de sonidos”. Los sonidos exigidos constituyen una primera “materia” que les corresponde, pero que no es espacial: cada sonido es una hechura de sentido que tiene la posibilidad de entrar en una unidad de sentido más elevada⁷³⁷.

La secuencia de sonidos, por otra parte, puede realizarse como resonante en el espacio y en el tiempo, por la vibración del órgano vocal humano o de los instrumentos de música; se trata entonces de una formación que entra en la realidad de la naturaleza y en una materia espacial. Sin embargo, la realización más propia es el entrar como contenido en una “realidad de vivencia”. Y la “materia” que se ofrece para esto es la vida del alma: su vida *espiritual*. *Espíritu es sentido y vida - en plena realidad: una vida llena de sentido*. Sólo en Dios sentido y vida son una sola cosa. En las criaturas conviene distinguir la plenitud de vida configurada por el sentido y el sentido que se realiza en la plenitud de vida. La sustancia [37] en el sentido de plenitud de vida no es no-espiritual, sino que pertenece al espíritu mismo. La plenitud de vida no formada es *fuerza* hacia el ser espiritual (potencia) que debe ser todavía conducida a la perfección del ser.

Sentido sin plenitud de vida es *idea* que se realiza de verdad sólo en el viviente. Ni el sentido ni la plenitud de vida perteneciente al

737* Véase el doble significado de “materia” anteriormente explicado como algo que llena el espacio, algo que permite otra formación.

espíritu conciernen a la materialidad espacial⁷³⁸. Más tarde volveremos a hablar más de esta materialidad no espacial. Pero la vida llena de sentido es una vida desbordante e irradiante: tiene la forma del ser que llamamos “espiritual”.

Cómo se presenta la relación entre el sentido y la fuerza en las hechuras impersonales que se consideran como espirituales, se verá de alguna manera cuando consideremos estas hechuras en su relación con las personas espirituales. Sólo así es comprensible su ser, reconduciéndolo al ser personal como el originario. En el ámbito de este ser espiritual originario nos falta todavía una importante forma de configuración: la de los “espíritus puros” creados.

§ 5. LOS ESPÍRITUS PUROS CREADOS

1. *Posibilidad del tratamiento filosófico de la angelología*

El tratamiento del ser finito nos han conducido al ser eterno en cuanto ser originario y condicionante de todo lo demás. Hemos conocido este ser originario como personal y hemos llegado enseguida al ser humano que nos es más familiar y que nos puede hacer comprender mejor el sentido del ser-persona. Pero en el esfuerzo de comprender el sentido del ser, ¿qué significado puede tener la ocupación con los llamados “espíritus puros”? Aquel que no quiere alejarse del terreno de la experiencia como fundamento de todo conocimiento natural estará todavía dispuesto quizá a reflexionar sobre Dios dentro del cuadro de una investigación filosófica, puesto que debe admitir que las cosas de la experiencia, en su condicionamiento, presuponen un incondicionado. Pero no estará inclinado a ocuparse de ángeles y demonios. Los filósofos de la Edad Media no tenían tales reservas. Cuando trataban de comprender la totalidad del ente, no podían dejar a un lado los buenos y los malos espíritus cuya existencia estaba afirmada como cierta en las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento por una multitud de testimonios, de cuya asistencia benévola y peligrosas hostilidades se sentían rodeados a cada paso. Ya que las verdades reveladas constituyen el punto de partida de sus consideraciones a propósito de los ángeles, uno se siente inclinado a con-

738* Véanse el § 5, 6.

siderar como puramente teológicas todas las investigaciones acerca de este tema y estimarlas como filosóficamente desprovistas de interés. Aun autores más recientes señalan el carácter especialmente teológico de la angelología de santo Tomás⁷³⁹. Hay que admitir sin más que en la *Summa theologiae* la intención conductora es la teológica: los ángeles son tratados como una parte de la creación en la que tenemos ante nosotros la imagen de Dios más pura⁷⁴⁰. Sin embargo, Tomás no reniega aquí del filósofo, [38] cuyo fin es el de escrutar el ente en todas sus formas de configuración. Y hace alusión a la posibilidad de llegar, por la vía natural del conocimiento, a estas criaturas sustraídas a nuestra experiencia inmediata.

“Pero sólo por el hecho de que el entendimiento es superior al sentido, demuestra razonablemente la existencia de algunas realidades incorpóreas, comprensibles sólo por el entendimiento”⁷⁴¹.

Este pasaje indica en primer lugar sólo que existe, en suma, algo espiritual y no sólo algo corporal. Esto no prueba la existencia de “*puros espíritus*”. Por otra parte, Tomás no ha dado estrictamente pruebas de esta existencia, pero sí ha tratado de acercarse a ella por la razón natural. En efecto, faltaría algo de la perfección del mundo en la jerarquía de las cosas creadas, faltaría algo si no existiesen seres espirituales fuera de los cuerpos y de los seres corporales-anímicos. Él presenta una lista de las razones de la existencia de los espíritus puros en la *Summa philosophica*⁷⁴² y ha mostrado así que se trata, según él, no de un problema únicamente teológico, sino también de una cuestión filosófica. No tenemos necesidad de buscar las razones de la existencia de los ángeles; lo que nos interesa, no es saber si realmente hay ángeles, sino lo que son esencialmente los espíritus puros y la relación de su ser con el ser divino. Una tal investigación hay que emprenderla como una pura reflexión de posibilidad. Poseemos la experiencia de los criaturas espirituales, a saber de nuestro propio espíritu y del de los otros hombres. En la actitud de la vida natural y en la ciencia experimental —en la historia, por ejemplo— se trata, para nosotros, de cono-

739* En la edición alemana de Tomás, t. IV: Creación y mundo angélico, Salzburgo, 1936, pp. 499 y 559.

740* *Summa theologiae*, I, q.50, a.1. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, pp. 500-501].

741* *Ibid.*, q.50, a.1, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 501].

742* *Summa contra gentiles*, II, p. 91 (en la edición alemana “*Summe wider die Heiden*”, Leipzig, 1935, II, pp. 398 y ss)..

cer la propiedad espiritual de tal o cual hombre o también de grupos humanos enteros tal como son en realidad.

En la actitud esencial, que propiamente es la actitud filosófica del espíritu, estamos inducidos a considerar lo que es realmente el espíritu, y qué especies de criaturas espirituales son posibles. Para considerar las posibilidades de la esencia y sus necesidades, nos es necesaria una base de experiencia. Pero partiendo de tal base, es posible nuestro estudio, pues toda experiencia encierra en sí un conocimiento de la esencia como componente indispensable e inseparable: está escondida y confusa, pero es susceptible de ser llevada a la luz y de ser esclarecida. Ninguna experiencia de lo espiritual sería posible, si en ello no estuviera incluida cierta comprensión de lo que significa el espíritu simplemente. Así podemos considerar nuestro espíritu humano en relación con lo que pertenece al espíritu en cuanto tal. Y de aquí podemos resaltar lo que es propio a todo hombre y lo que podría ser diferente en los otros espíritus. La posibilidad de distinguir en los datos de la experiencia lo necesario y lo contingente —contingente desde el punto de vista de la esencia genérica— nos hace entrever otras posibilidades de esencias como diferentes de las precedentes. Y poseemos una fuerza espiritual que nos hace capaces de “imaginar” libremente tales posibilidades de esencias en la fantasía o la imaginación. Su “libertad” no es arbitrariedad: está ligada a las leyes del ser y tiene la tarea de elaborar *posibilidades* de esencia y no imposibilidades de ser. Los cuentos y las leyendas nos dan a conocer muchas clases de seres espirituales diferentes [39] a la naturaleza humana: los espíritus elementales —espíritus del fuego, genios del agua, ninfas, gnomos—, las hadas buenas y malas. Podemos examinar esas hechuras de imaginación creadora si en ellas se dan las posibilidades de esencia auténticas, en qué manera se diferencian del espíritu humano, y si la confrontación podría ayudarnos en la comprensión del espíritu humano. Pero los espíritus cuya realidad nos está atestiguada por la Sagrada Escritura, por la doctrina de la fe, y por la vida de la fe, y cuya acción ejerce una fuerte influencia en nuestra propia vida, para nosotros son mucho más importantes que esos seres de fábula.

Los Padres de la Iglesia se esforzaron por elaborar la figura de los ángeles apoyándose en el contenido de la Escritura que trata de ellos. La descripción más completa nos la presentan los escritos del Areopagita⁷⁴³; éstos constituyen la base de la angelología de la esco-

743* Los escritos conservados bajo el nombre de *Dionisio Areopagita* se encuentran en Migne, P. G., tomos III y IV: “La jerarquía celeste”; “La jerarquía eclesiástica”; “Los

lástica. Santo Tomás utilizó muy ampliamente los escritos del Areopagita. No tenemos aquí la tarea de tratar acerca de la relación entre santo Tomás y el Areopagita. Esto sólo sería posible con la ayuda de una exposición de la concepción general del mundo en la cual la angelología se inserta aquí y allá. La intención de Dionisio (o del pseudodionisio) es, según sus propias palabras, puramente teológica y aun exegética. Quiere mostrar lo que en la Biblia ha sido revelado acerca de los ángeles. No decimos con esto que sus escritos estén desprovistos de aportación filosófica. Toda exégesis está condicionada por el espíritu de aquel que la emprende. Y es inequívoco que el autor de los escritos del Areopagita maneja los conceptos de la filosofía griega como un órgano natural del espíritu. Pero las utiliza como instrumentos para sus investigaciones teológicas, y no actúa como filósofo.

Así como nosotros utilizamos la descripción de un viaje para instruirnos sobre un país desconocido, así queremos dejarnos conducir, por medio de esta doctrina de los ángeles sacada de la Escritura Sagrada, a una esfera del ser espiritual inaccesible a la experiencia, después queremos investigar qué resultado da esta imagen para un conocimiento esencial del espíritu. (Juzgamos apenas necesario afir-

nombres de Dios"; "Teología mística" y diez cartas. Este conjunto de escritos forma un todo homogéneo que influyó de una manera decisiva en la teología y la mística de la Edad Media y sigue siendo todavía eficaz. El autor menciona además obras que no han llegado a nosotros, ante todo "Enseñanzas teológicas" que contienen su doctrina sobre la Santísima Trinidad. Él se llama a sí mismo *Dionisio* y designa como su maestro y guía a *Hieroteo*, discípulo de san Pablo, así como a san *Pablo* mismo. Por eso era lógico pensar en el Areopagita. Sus comentadores de la Edad Media (Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc.) se atuvieron a esta opinión y sabios eminentes del XVI y del XVII (Baronio, Belarmino, Baltasar Corderius S.J., editor y traductor de los escritos del Areopagita) lo defendieron contra la crítica humanista. Las investigaciones más recientes llevan a creer que los escritos en cuestión surgieron a partir del año 500 después de Cristo (véanse especialmente los trabajos de J. STIGLMAYER, S.J. y de H. KOCH desde 1890 dice en el artículo sobre Dionisio Areopagita en "Lexikon für Theologie und Kirche", editado por BUCHBERGER, t. III, 2, Friburgo de Brisgovia, 1931, p. 334). Yo no me puedo pronunciar en esta materia. Pero me gustaría decir esto: los así llamados escritos del Areopagita son una alabanza admirable a la grandeza y al amor de Dios, impregnados y penetrados por el espíritu de un santo temor sagrado hasta en su expresión verbal. Me parece imposible atribuir una consciente falsificación al autor. Si existe una falsificación, es muy probable que otros autores se hayan servido de sus obras - según Stiglmayer, los monofisitas se apoyaron en el Areopagita - y creyeran útil añadir pasajes a propósito del Areopagita. Nosotros veneramos bajo el nombre de Dionisio a un santo desconocido y a uno de los más influyentes, si no el más influyente de los padres griegos. Stiglmayer supone detrás del pseudónimo al patriarca Severo de Antioquía, monofisita. Aquí no podemos discutir ni en pro ni en contra de esta conjetura.

mar que no colocamos a la Revelación en el mismo plano que a la experiencia natural; ésta, en cuanto experiencia vivida por otros, en una descripción de viaje nos sirve de fuente de conocimiento en lugar de nuestra propia experiencia. Ya que no se trata para nosotros de constataciones científicas de la experiencia, poco importa la fuente de donde tome nacimiento la imagen, desde el momento en que ella representa una auténtica posibilidad de esencia).

2. *La doctrina del Areopagita acerca de los ángeles*

Alberto Magno, en el prólogo a la "Jerarquía celeste", sacó a la clara luz el pensamiento fundamental de los escritos del Areopagita y también el resumen de su concepción del mundo con la breve frase siguiente: *Ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant* (Ecl. I, 7)⁷⁴⁴.

Dios es el lugar de donde nace todo ente: las criaturas naturales así como los dones de gracia y de gloria que se difunden en las criaturas. Todo lo que existe lo ha creado la bondad divina para hacerlo participar del ser divino. Esta participación se da gracias a un rayo de luz divina que [40] penetra la creación entera para orientarla hacia Dios y unirla con Él; pero esta unión se realiza gradualmente; las criaturas más elevadas, situadas más cerca de Dios, son las primeras en recibir la iluminación divina; son penetradas enteramente por ella y se vuelven hacia Dios, pero al mismo tiempo se inclinan hacia las criaturas inferiores, para que estas últimas reciban lo que puedan asir de la plenitud que las primeras han recibido. Estas criaturas más próximas a Dios son los ángeles. Forman a su vez una "jerarquía", es decir, una gradación de seres espirituales: superiores, medios e inferiores. La obra acerca de la jerarquía celeste se ocupa principalmente en exponer las diferencias entre los nueve coros de ángeles así como su relación recíproca. Pero lo que nos interesa ante todo es el carácter distintivo de estos espíritus celestes. Por eso debemos tratar en esta obra de poner de relieve este carácter general.

La Sagrada Escritura habla de los espíritus puros, como el de Dios mismo, con ayuda de imágenes tomadas del mundo de los sentidos. Conviene considerar estas imágenes relacionándose con la ley fundamental según la cual todo lo que cae bajo los sentidos es la represen-

⁷⁴⁴* "Al lugar, de donde nacen los ríos, vuelven de nuevo, para de nuevo volver a fluir" (ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, t. XIV, París, Borgnet, 1892, p. 1).

tación de un elemento espiritual. Es un elemento común que hace posible esta representación, pero jamás hay equiparación entre la imagen y lo representado, sino siempre sólo una semejanza a la que corresponde una mayor desemejanza. Lo que se ha de entender no es perceptible más que por medio de imágenes, pero se presenta siempre como una realidad enteramente distinta de los signos que nos la hacen perceptible. Esto vale también cuando el elemento terrestre que conocemos por experiencia y por el cual tratamos de acercarnos a lo que es supraterráneo es algo concerniente al alma o al espíritu. Así la "cólera"⁷⁴⁵ en las criaturas privadas de razón es una agitación irracional, en los seres espirituales una fuerza viril de su razón, su posición es inmutable en el interior de las moradas divinas inmóviles. La "avidez" en los seres privados de razón es sin reflexión, orientado a algún objeto material y pasajero, un estado promovido en base a la inclinación natural o costumbre sin propio poder, una preponderancia irracional de la tendencia corporal que atrae a todo ser vivo hacia lo que es apetecible según los sentidos. En los espíritus puros, con esto se refiere al amor divino por el cual estos espíritus aman de modo inteligente y razonable lo más espiritual y el ansia constante por una contemplación pura, sin dolor, y la unión con el amor supremo y más puro⁷⁴⁶.

Estos ejemplos iluminan la ley fundamental según la cual conviene leer la Sagrada Escritura y considerar el mundo material. Se trata de la *ley de la analogía*, según la cual todo lo que es terreno es signo de algo supraterráneo. Ya hemos encontrado este aspecto en la relación con el ser finito y el ser eterno. Pero es también la puerta que nos abre el reino de los espíritus puros finitos. Así la *jerarquía* terreno remite a la *jerarquía* celeste a la que imita y con la cual forma al mismo tiempo una unidad desde el punto de vista del orden y de la acción. ¿Qué quiere decir *jerarquía*? Dionisio entiende por este término un *orden santo*, un *saber* y *obrar* que, gracias a la iluminación divina, trata de imitar en la medida de lo posible el saber y el actuar divinos⁷⁴⁷. Su fin

745* Aquí hay que tomar "cólera" -ira, θυμός- en el sentido amplio que posee la palabra en la psicología escolástica: como apasionada toma de posesión frente a algo, que se coloca en el camino del deseo. (Véase TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.25, a.2ss.; q.26, a.4 y 5. *Untersuchungen über die Wahrheit*, II, pp. 343 y ss., y pp. 379 y ss).

746* *Jerarquía celeste*, II, § 4 (Migne, P. G., 3, 141 C- 144 A).

747* Op. cit., III, § 1 (P. G., 3, 165 D). Hoy día el concepto de *jerarquía* -tal como se comprende normalmente- está reservado para orden gradual entre los estados de la Iglesia; se ha hecho *estático*. En Dionisio, es ante todo *dinámico*; abarca la vida divina que abraza todos los "estados" del cielo y de la tierra y los liga a un orden santo.

consiste en asimilar lo más posible a Dios, en unirse [41] con aquel que le sirve de guía para todo conocimiento y para toda acción. Orientado sin cesar hacia la belleza divina, este orden trata de imitarla lo más posible y transforma las criaturas que le pertenecen en espejos claros e inmaculados que reciben el rayo de la luz original y de la divinidad suprema. Colmado de este rayo dejan sin envidia que esta luz se difunda según la ley divina sobre otras criaturas.

Cada miembro de la jerarquía posee el favor divino de *colaborar con Dios* y de permitir a la acción divina brillar en él. En este orden santo, conviene admitir que ciertos espíritus *purifican*, otros son purificados, unos *iluminan*, otros reciben la luz; unos *llevan a plenitud*, otros son hechos perfectos. *Purificación* significa aquí la liberación de todo lo que no es semejante a Dios e impide unirse a Él. *Iluminación* es estar lleno de la luz divina. La *plenitud o perfección* consiste en la desaparición de la imperfección y en equiparse de la ciencia de los santos, fuente de perfección. Todo esto está estrechamente ligado: constituyen efectos diferentes del rayo *único* de la vida divina⁷⁴⁸.

La jerarquía celeste es, pues, el orden que abarca a todos los espíritus celestiales. Estos espíritus son los más cercanos a Dios, porque participan más del ser divino. Son superiores a las cosas inanimadas, a los seres vivos privados de razón e igualmente a los seres vivos dotados de la simple razón humana, porque participan en la posición de guía de Dios. Están fijos en la espiritualidad pura y tienden constantemente hacia el amor divino inmutable. Así reciben las primeras iluminaciones de una manera meramente inmaterial, se configuran según este modelo y tienen una esencia enteramente espiritual. Esta iluminación producida por la simple luz divina constituye para ellos alimento, bienestar, bienaventuranza⁷⁴⁹. Llevan el nombre de "ángeles" (es decir, mensajeros), porque son ante todo esclarecidos por Dios y nos transmiten las revelaciones de las que debemos participar⁷⁵⁰. Ya que esta función de mensajeros es común a todos los espíritus celestiales, se emplea el nombre de "ángel" para todos, aunque dicha designación se aplique precisamente al orden inferior⁷⁵¹.

El rasgo distintivo de los espíritus más elevados es el de moverse alrededor de Dios en el amor más puro, en un movimiento enteramente espiritual sustraído al cambio; y en ellos no se produce ningún cam-

748* Op. cit., III, § 2 (P. G., 3, 166 A-C).

749* Op. cit., VII, § 4 (P. G., 3, 212 A-D).

750* Op. cit., IV, § 2 (P. G., 3, 180 A-B).

751* Op. cit., V (P. G., 3, 196 B).

bio a peor. Su conocimiento de Dios no se realiza ni por imágenes sensibles ni por imágenes espirituales, ni aun por un movimiento ascendente como podríamos pensarlo por la Escritura Divina, sino están llenos de una luz superior y poseen un conocimiento simple y universal. Además, este conocimiento abarca igualmente las obras divinas; los ángeles no aprenden a conocerlas ni a comprenderlas por un pensamiento cuya vía sería deductiva⁷⁵². Su iluminación se expresa en los *eternos himnos de alabanza* a la gloria de Dios⁷⁵³.

La llave para conocer a los ángeles son sus nombres, de los cuales cada uno revela una particularidad esencial⁷⁵⁴. En la diversidad de los nombres que designan a cada coro, Dionisio indica lo que es característico para cada uno de ellos. Pero, en cierto modo, debemos tomar en consideración a propósito de todos los nombres lo que ha dicho del nombre mismo de “ángel”, a saber: que algo de lo [42] que ellos expresan, corresponde a todos los espíritus celestes, aunque no a todos en la misma medida, y sólo a un coro como su propiedad específica. Cuando se interpreta “serafín” como “el que hacer arder” o “el que da calor” en cuanto expresión para el ardor inflamante del amor divino que se manifiesta en estos espíritus que pertenecen al orden supremo, y su capacidad de inflamar y dar un ardor semejante a los espíritus que les están subordinados, cuando son llamados “querubines” en razón de su fuerza de comprensión de la luz divina exuberante, del don que han recibido para ver la belleza divina y de comunicar a los demás espíritus esa sabiduría que poseen: precisamente este desbordarse condiciona a los órdenes inferiores, que todos consiguen alcanzar cierta parte de este fuego de amor y de esta plenitud de sabiduría. Y aun a los seres más inferiores es propia la fuerza para dar de su plenitud: esto es, a los hombres. De aquí se les ha dado el nombre especialmente apropiado a ellos, el nombre de “ángel”. Cuando los “tronos” designan el hecho de elevarse por encima de todo lo que es inferior, de ser libremente llevados hacia lo divino y el cielo que se une inmutablemente con todas las fuerzas al Altísimo, de donde comprendemos que este término puede ser el nombre distinguido para indicar a los espíritus celestes más elevados. Pero en relación con todas las criaturas, el término de tronos es propio de todos los espíritus celestes.

752* Op. cit., VII, §2, 3 (P. G., 3, 208 B-210 A).

753* Op. cit., VII, §4 (P. G., 3, 210 D- 212 A).

754* Op. cit., VII, § 1 (P. G., 3, 206 B-D).

El nombre de “dominaciones” designa un paso definitivo al dominio celeste, libre de toda contingencia terrena, y un dominio riguroso no disminuido por ninguna alteración tiránica en una gran libertad, elevado por encima de toda esclavitud que envilece y de toda humillación y celos de toda alteración, lleno de anhelo duradero hacia el dominio verdadero y la fuente de todo poder según la cual estos espíritus celestes se configuran ellos mismos así como todo lo que les está subordinado. Ciertos espíritus celestes son llamados “*virtudes*” (“fuerzas”) en razón de su valerosa virilidad inquebrantable, que se derrama sobre todas sus acciones, y no permite nada que aminore las iluminaciones que Dios concede a estos espíritus celestes. Esta virilidad tiende con toda su fuerza a la imagen de Dios y no permanece en una cobarde debilidad por debajo de lo que reclama el movimiento divino, sino que se mira constantemente hacia la fuerza supraesencial, creadora de fuerza, y dentro de lo posible, constituye una imagen de esta fuerza; llena de fuerza se vuelve hacia esta fuerza originaria y se desborda sobre lo que le está subordinado, distribuyendo su fuerza con liberalidad.

El nombre de “potestades” remite a un poder supraterrano, dotado por el poder máximo originario que confiere poder. No ha sido jamás empleada tiránicamente por los ángeles para hacer el mal; más bien, lo utilizan para orientarse con un espíritu invencible de manera justa hacia Dios y ayudar bondadosamente a los espíritus subordinados, para acercarse ellos mismos en la medida de lo posible al arquetipo de todo poder, y ellos en cuanto posible a los ángeles manifestar por acciones más notables de su poderosa fuerza⁷⁵⁵.

“*Principados* designan el poder de dirigir, de guiar de una manera semejante a Dios, de volverse hacia el arquetipo del poder de dirigir, y de dirigirse al arquetipo de toda guía y ayudar a los demás a configurarse según la guía divina, [43] y con esto revelar en la medida de lo posible⁷⁵⁶. Ya hemos hablado del nombre de *ángel*. Si quisiéramos encontrar en los *arcángeles* (que en orden inferior de los espíritus celestes están colocados entre los *principados* y los *ángeles*) un atributo que se aplica también a la totalidad de los espíritus celestes, así sería el lugar intermediario que ellos ocupan: igual que los arcángeles producen el lazo entre los principados y los ángeles, igualmente los ángeles constituyen el lazo entre los puros espíritus creados y los

755* Op. cit., VIII, § 1 (P. G., 3, 237 B- 240 B).

756* Op. cit., IX, § 1 (P. G., 3, 258 B).

hombres; los coros más elevados muestran el lazo entre Dios y los coros inferiores, la totalidad de los espíritus puros creados manifiesta el lazo entre Dios y las otras criaturas.

Si todos los espíritus celestes reciben el nombre de "virtudes" es por una razón particular: puesto que conviene hacer, para todas la criaturas espirituales, la distinción entre *esencia*, *virtud* y *acto*, podemos designarlas a todas como esencias celestes o fuerzas celestes⁷⁵⁷.

Todo lo que la Sagrada Escritura aplica a las configuraciones corporales para hacernos entrever la esencia de los ángeles, deben entenderse simbólicamente. La Escritura prefiere la imagen del fuego—torrente de fuego, ruedas de fuego, hombres de fuego— porque el fuego, por su propia naturaleza, está particularmente adecuado para representar la esencia divina y, por consiguiente, la semejanza con Dios de los espíritus celestiales: en efecto, el fuego sensible se encuentra por así decirlo en todo, penetra absolutamente todo y toda cosa lo recibe; y aunque sea enteramente luminoso, sin embargo, está al mismo tiempo oculto y permanece en sí mismo desconocido sin una materia en la cual manifieste su fuerza; es inconmensurable e invisible: domina todo y conduce a todo lo que le contiene al cumplimiento de su actividad propia..., es eficaz, poderoso, presente en todo de manera invisible..., y cualquiera que sea la parte de sí mismo que utilice para iluminar, no sufre, sin embargo, ninguna disminución"⁷⁵⁸.

Cuando se representa de buen grado a los ángeles bajo forma humana y orientados libremente, se quiere así señalar que como los hombres y a diferencia de los animales, están dotados de espíritu y destinados a dominar. Se les da preferentemente un aspecto juvenil y vigoroso para indicar su vida eternamente floreciente. Las alas simbolizan la rapidez de su elevación, la ligereza de las alas simboliza lo totalmente no terreno y que, exento de toda mezcla con la pesadez terrena, es llevado hacia lo alto⁷⁵⁹.

Cuando Isaías vio a los espíritus celestes con seis alas, múltiples pies y numerosos rostros⁷⁶⁰, se trataba de hacerle ver así el poder

757* Op. cit., XI, § 1 (P. G., 3, 284 B-C).

758* Op. cit., XV, § 2 (P. G., 3, 328 C- 329 C). A propósito de esta descripción, conviene recordar que para los antiguos el fuego es considerado como un elemento. No es necesario refutar aquí dicha opinión, ya que lo que nos interesa en nuestro texto no es la interpretación exacta de las ciencias de la naturaleza, sino el valor simbólico del fenómeno.

759* Op. cit., XV, § 3 (P. G., 3, 329 C-332 C).

760 Cf. Is 6, 2ss.

extraordinario y la amplia visión de los espíritus más elevados; y con el cubrimiento de los pies y los rostros cubiertos con las alas se entiende su temor sagrado ante una investigación temeraria, audaz de los misterios más profundos; pero el aleteo de los ángeles le hacía comprender el movimiento incesante, elevado y permanente de su actividad que imita a Dios⁷⁶¹. Así, cada parte de las configuraciones visibles nos revela algo de la esencia espiritual de los ángeles. La desnudez y descalcez de los pies designan su fuerza libre, sin obstáculos, libre de todos los accesorios externos, que se acomoda, en la medida de lo posible, a la simplicidad divina⁷⁶². Así conviene comprender también simbólicamente todo lo que la Sagrada [44] Escritura les atribuye respecto a vestidos e instrumentos.

A los ángeles se les llama “vientos” en razón de su prontitud con que realizan todo lo que hacen, de su rapidez para penetrar inmediatamente dondequiera, de su capacidad para ascender y descender; por lo que los inferiores ascienden a los superiores, los espíritus superiores consiguen con previsión comunicarse con los inferiores y a penetrar en ellos⁷⁶³. (El término “viento” –ventus, ἄνεμος– tiene un sentido muy cercano al de soplo –spiritus, πνεῦμα–, término generalmente aplicado al espíritu en cuanto tal y que evoca la analogía entre lo espiritual y lo gaseoso).

En conclusión, podemos resumir la doctrina de los ángeles del Areopagita: los ángeles son espíritus *puros*, su espiritualidad es *superior* a la espiritualidad humana; son espíritus *personalmente libres* y que *sirven*; y están entre sí y con los otros seres personales y espirituales en una comunidad, en un *reino de amor que da y recibe el amor*, cuyo comienzo y fin es la divinidad trinitaria. He aquí cómo nos han sido representados. Ahora tenemos que preguntarnos si discernimos en esta representación una posibilidad de esencia, a la que tenemos un acceso desde nuestra espiritualidad humana.

3. La posibilidad de espíritus puros

La espiritualidad pura de los ángeles significa una ausencia de cuerpo físico: los ángeles no son, como las almas humanas, las formas de un cuerpo material vivo. Las configuraciones sensibles, en las que a veces se muestran a los hombres, son producidos por ellos según la

761* Op. cit., XIII § 4 (P. G., 3, 304 D-305 A).

762* Op. cit., XV, § 3 (P. G., 3, 329 C- 332 C).

763* Op. Cit., XV, § 6 (P. G., 3, 333 C-336 A).

especie de una obra, para así darse a entender a las criaturas, cuyo conocimiento esta ligado a los sentidos. Santo Tomás ha hecho suya esta concepción del Areopagita, y la desarrolló en su discusión con ideas contrarias de su tiempo⁷⁶⁴. Así santo Tomás no se ha limitado sólo a la cuestión puramente teológica, que consiste en preguntarse si los ángeles tienen efectivamente tal o cual naturaleza, sino que ha abordado también el problema de la posibilidad de esencia de las "formas puras". No seguiremos inmediatamente el desarrollo de su pensamiento, sino que buscamos un acceso desde la experiencia de nosotros mismos. Nuestra propia vida espiritual está ligada de diversas maneras al cuerpo viviente. Así, nuestro conocimiento del mundo exterior lo obtenemos de la percepción sensible, dependiente de los órganos corporales. Y el curso entero de nuestra vida espiritual depende directamente del estado de nuestro cuerpo, del cambio de salud y enfermedad, frescura y agotamiento. Pero esta relación de dependencia no es idéntica en los diversos hombres y en el mismo hombre en tiempos diferentes. Experimentamos en nosotros la fuerza del espíritu, capaz de hacerse independiente en gran medida de tales influencias corporales, y podemos imaginar esta libertad alcanzando el límite ideal de una separación completa del lazo corporal. Y este "imaginarnos elevados", el proceso en el que el espíritu se eleva por encima de la experiencia en libres reflexiones de posibilidad es para nosotros un ejemplo respecto a los modos de conocimiento, que franquean los límites de lo que es captado y captable de manera sensible. Aquí aparece de nuevo la posibilidad de un conocimiento que no tiene ya necesidad de una vía de acceso sensible.

[45] 4. *La posibilidad de espíritus superiores (esto es, sobrehumanos)*

Así la ausencia de cuerpo material nos conduce ya a la posibilidad de una espiritualidad *superior* a la nuestra. Experimentamos en nosotros mismos el nexo con el cuerpo como una cadena, que obstaculiza el impulso del espíritu. Libre de este lazo corporal será capaz de elevarse más alto que el espíritu humano. Naturalmente conviene recordar que al cuerpo viviente, en cuanto tal, no le es propio ser un obstáculo para el espíritu. Sólo el estado de "caída" provoca esta dependencia. Es muy posible concebir una especie de corporeidad que no sea una carga para el espíritu, sino que sea para él incondicional-

764* *Summa theologiae*, I, q.50 y ss.

mente un instrumento dócil y al mismo tiempo un medio de expresión. (Así nos imaginamos el estado del primer hombre antes de la caída y el de los bienaventurados después de la resurrección). Por consiguiente, los espíritus puros deben la superioridad de su vida espiritual, no a la ausencia de cuerpo viviente en cuanto tal, sino al estar libre de una corporeidad, como de hecho lo es la nuestra. Por otra parte, la vida pura del espíritu no exige ninguna corporeidad como medio de realización. La posibilidad de esencias configuradas una espiritualidad superior a la nuestra no excluye por lo tanto la posibilidad de espíritus puros.

Entonces, ¿cómo debemos imaginarnos esta vida de espíritu superior al nuestro? Se nos manifiesta de nuevo por medio de una transformación y elevación de nuestra vida espiritual según un límite ideal: de manera parecida como desde la configuración de cuerpos naturales “miramos hacia fuera” las figuras geométricas puras. De hecho, se trata aquí de una visión espiritual: no es de ninguna manera un pensar “vacío”, sino un pensar “plenificado”, la captación razonable de posibilidades de esencia. De todas maneras esta plenificación no es la última: si “podemos imaginarnos” una vida espiritual superior a la nuestra, entonces este pensar exige como su último cumplimiento real de una tal real vida espiritual. Esto no lo logramos en nuestra vida terrena.

a) Conocimiento superior

Nuestro *conocer* sigue una marcha progresiva: partimos de lo que nos es inmediatamente accesible y nos abrimos poco a poco un camino hacia lo que no podemos captar directamente, por medio del pensar discursivo, de juicios y de conclusiones. Así, en un movimiento continuo acumulamos un tesoro creciente de conocimientos, a pesar de los numerosos desvíos y rodeos causados por ilusiones y errores. Pero este movimiento está orientado hacia una meta y un descanso en la meta. Este fin es la *visión del ente*. En este ámbito del conocimiento sensible se trata de la percepción sensible, pero considerada no como una simple “impresión” sensible, sino como una intuición llena de espíritu, que nos hace comprender. En el ámbito del pensar discursivo se trata del conocimiento en un estado de cosas. Para toda la diversidad de diferentes esfuerzos de conocimiento, correspondientes a los diferentes géneros del ente, se podría mostrar en cada caso hacia qué clase de intuición plenificante se dirigen. Cuando hemos alcanzado esta meta, experimentamos durante un instante una paz que tiene algo de felicidad.

Pero este descanso no es jamás de larga duración, porque siempre alcanzamos una meta parcial que nos conduce más allá de ella y nos propone nuevas tareas. De todas maneras, la intuición plenificante en la cual podemos descansar es [46] un conocimiento en el sentido propio del término; todo el esfuerzo en el pensar es sólo un medio o un camino que conduce a este fin. Y fundándonos en la experiencia del descanso, una vez alcanzada la meta, llegamos a la idea de un espíritu que no se fatiga en el camino, puesto que desde el comienzo descansa allá donde está nuestra meta: en la intuición de la plenitud del ente. Abarcando sencillamente todo ente desde su origen esta posesión puede hallarse sólo en el espíritu que es él mismo la plenitud del ser y que da el ser a todo ente: en Dios. Pero se puede pensar también en espíritus finitos que están constituidos de tal manera que la plena medida de conocimiento, para el cual por naturaleza son capaces, les es propio desde el inicio de su existencia; y este conocimiento está libre de ilusiones y de errores, en la unidad conclusa de una vida enteramente llena sin disminución ni relajamiento. Estos espíritus sólo podrían poseer en sí un crecimiento de conocimiento si fuesen elevados por encima de su propia naturaleza, y si Dios les comunicase algo de la plenitud infinita e inagotable de su ser. A tal comunicación la llamamos *gracia*. Dionisio le da el nombre de *iluminación*. Por ahora nos limitaremos al conocimiento natural de los ángeles. Por lo tanto, se trata de la prerrogativa que tiene el conocimiento humano: pues se presenta como un descanso en la meta, una visión espiritual del ente en su plenitud. Esta prerrogativa la relaciona con otro carácter esencial de los espíritus puros del que todavía tenemos que tratar: no se “desarrollan”, sino que entran “acabados” en la existencia. Pero, debemos detenernos todavía un poco en su vida espiritual.

b) Unidad de la vida

Nuestro conocimiento constituye el fundamento sobre el que nos apoyamos para llegar hasta el ente y actuar en el mundo. Conocer las cosas forma parte de esto: captarlas en el significado que ellas poseen para nosotros y en el significado que tienen unas cosas para otras. Este significado se manifiesta en nuestra interioridad cuando captamos de una manera viva su valor; éste, considerado como una respuesta que viene de la interioridad, exige objetivamente cierta toma de posición del ánimo y de la voluntad e incita a emprender y a obrar en la correspondiente manera activa. En nosotros conocer, sentir, querer y obrar no están ciertamente separados por completo ni son independientes los

unos de los otros, más bien, están condicionados el uno por el otro, porque dependen los unos de los otros, pero todavía no forman una unidad indisoluble. En cuanto movimientos independientes se dejan separar unos de otros y los nexos objetivos entre ellos no siempre se realizan. Existe una ceguera de valor en una mirada penetrante para una mera índole objetiva de la cosa. Existe una valoración "muerta" de valores que se ajusta según entendimiento al significado de las cosas, sin que interiormente excite algo; en la valoración viva de valores existe un fracaso con respecto a la voluntad a causa de debilidad, pereza, indecisión o infidelidad. Ese proceso difiere mucho en los diferentes hombres y, en el mismo hombre, en diversos momentos. Hay momentos en los que nuestra vida espiritual se despierta a la vida plena y esta vida parece ensamblada en una unión perfecta: conocimiento, amor y acción forman inseparablemente una sola. Y estos momentos álgidos nos abren de nuevo perspectivas sobre una vida espiritual que, no sufriendo variaciones ya, permanece inmutable en una tal cima. He aquí cómo debemos figurarnos la vida de los ángeles.

[47]

c) Unidad de la fuerza

En Dionisio hemos encontrado una anotación, según la cual en los ángeles es necesario distinguir *esencia*, *fuerza* y *acción*. En las criaturas que conocemos por experiencia natural, el obrar es la acción de una fuerza que antes era un simple poder ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, potencia) y ahora en el obrar se hace "real". A la diversidad de las actividades diferentes por el fin y el contenido de una realidad independiente (de una $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon$) corresponde una diversidad de fuerzas o capacidades, en las que se despliega la fuerza natural *única*, es decir, la fuerza que pertenece a la naturaleza o a la esencia de algo real. Hemos empleado el término "esencia" en un doble sentido: para la determinación captable generalmente de modo específico y para lo que hace del individuo lo que es. Según la concepción de santo Tomás esta distinción no vale para los ángeles, ya que en los espíritus puros cada esencia singular es la concreción de una especie particular⁷⁶⁵. No es necesario, por el momento, abordar esta cuestión, porque aun allá donde la determinación específica es completada desde el punto de vista del contenido

⁷⁶⁵* Ibid., I, q. 50, a.4. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, pp. 506-508].

por la determinación individual, la “esencia real” encierra en sí las dos determinaciones, unidas para constituir un todo individual. Lo que nos interesa ahora son las relaciones de la esencia, de la fuerza y de las fuerzas entre sí. Pertenecer a la esencia del hombre poseer fuerzas determinadas, por ejemplo, entendimiento y voluntad. Pertenecer a la esencia de este hombre que su entendimiento sea claro, que su voluntad sea decidida. La actividad del entendimiento y de la voluntad es un “despliegue de fuerza”; en cada despliegue es formada la fuerza viva del espíritu de una manera determinada. Hemos ya explicado claramente que “espíritu” en el sentido pleno de la palabra es sentido y vida, y que ambos se relacionan como forma y materia, en la medida en que el sentido de la indeterminada plenitud de vida da una determinación desde el punto de vista de su contenido. Pero a propósito del término “materia” hemos señalado que en este contexto no se trata de la materia que *llena el espacio*. Es necesario también pensar que lo que hemos llamado “forma” en el ámbito de las hechuras o formaciones espaciales materiales es al mismo tiempo sentido y fuerza, y que la fuerza es lo que “produce” particularmente la información, mientras que el sentido determina la especie de la forma.

La distinción entre sentido y fuerza o plenitud de vida debe hacerse tanto en lo concerniente al “rendimiento” espiritual singular como a propósito de la “capacidad” que le sirve de fundamento. La diversidad de las determinaciones de sentido configura una fuerza espiritual perteneciente en propiedad al hombre, en una diversidad de fuerzas. La unidad, a pesar de esta configuración múltiple, se manifiesta en que en un hombre de gran fuerza espiritual todos los rendimientos son llenos de fuerza. Por otra parte, la unidad se manifiesta también en que una fuerte aplicación de esta fuerza en una dirección determinada paraliza su efecto en otra dirección. Pertenecer a la esencia de este hombre una cantidad determinada de fuerza, que es característica de su modo de ser, e igualmente la dirección excelente de la actividad que pertenece por naturaleza a este hombre. Pero no se debe concebir la cantidad de fuerza como un tamaño determinado invariablemente estable. La fuerza del espíritu está sometida, como la esencia entera del hombre, a la ley del desarrollo; llega progresivamente y bajo condiciones adecuadas al grado alcanzable para ella y a la configuración, pero las líneas posibles de su desarrollo [48] están prefiguradas en la “forma esencial” y es diferente para cada ser. Cuando se trata de espíritus puros, ¿qué debe retenerse de tales relaciones y qué es necesario pensar como cambios? Si el sentido y la plenitud de vida pertenecen a la realidad espiritual en cuanto tal, estos dos atributos deben encon-

trarse igualmente en los ángeles. En comparación con la espiritualidad humana pertenece a su más elevada espiritualidad una plenitud de espíritu mucho mayor: es lo que indica el término "fuerza". ¿Esta plenitud es también, en los ángeles, indeterminada y determinable, que recibe una configuración diferente a consecuencia de la diversidad de ser, por lo tanto, una especie de "materia" (que no perjudicaría a su ser privado de cuerpo)? De todas maneras, en los ángeles esta configuración no podría concebirse como un proceso temporal de desarrollo.

Ellos son los que deben ser según su naturaleza desde el principio de su ser, y se encuentran colocados inmediatamente en el nivel de su fuerza. Esta fuerza no está sometida en ellos, como en los hombres, a múltiples variaciones a causa de condiciones exteriores cambiantes. No se agota en el curso de su actividad ni sufre ningún cambio. Pero por obra de la gracia puede recibir sobrenaturalmente un crecimiento. ¿Se le puede concebir como informada en una diversidad de fuerzas diferentes? Los nombres de los ángeles parecen indicar en esta dirección: si "serafines" son llamados así por su amor apasionado y "querubines" por su conocimiento esclarecido, parece deducirse que en los unos predomina una fuerza diferente de la que se encuentra en los otros y que esta fuerza los caracteriza. Pero esto no tiene el mismo significado para los ángeles que para los hombres. La "fuerza" no designa en ellos un "simple poder" que está primero en actividad y pasa enseguida de nuevo al estado de simple posibilidad, susceptible de desarrollarse, sino también de permanecer siempre sin desarrollarse bajo la influencia de condiciones desfavorables. La fuerza de los ángeles es siempre viva y activa y siempre se encuentra en todas las direcciones posibles a ellos, así como también en el grado más elevado que les sea dado alcanzar. Por eso es más adecuado hablar no de "fuerzas" sino de *una* fuerza eficaz y formada de muchas maneras. Los ángeles se distinguen unos de otros por el grado de fuerza que les pertenece naturalmente y por la diversidad indicada en la formación de su fuerza. A la unidad de la fuerza corresponde la unitariedad conclusa y recogida de su vida, de la cual hemos hablado más arriba: la unidad indisoluble de conocimiento, de amor y de servicio.

5. *Realidad y posibilidad, potentia oboedientialis. Naturaleza, libertad y gracia. El mal*

Santo Tomás examinó la cuestión sobre si en principio la distinción de la realidad y de la posibilidad es todavía válida para los espí-

ritus puros y respondió afirmativamente a esta pregunta: en primer lugar porque los espíritus puros han sido creados y en su creación la esencia “posible” se convierte en algo real. Pero existe todavía en ellos la contraposición entre realidad y posibilidad en un sentido diferente: ciertamente vienen a la existencia con una naturaleza acabada y no con una naturaleza susceptible de desarrollarse y que aspira a este desarrollo como el hombre; no tienen que “hacerse” primeramente lo que deben ser; no poseen facultades naturales no desarrolladas. Sin embargo, como lo hemos ya anotado, son capaces de elevarse [49] desde el punto de vista del ser por la *gracia* y el estado de *gloria*. Como los hombres, ellos poseen la *potentia oboedientialis*, la disposición para recibir el ser divino. Santo Tomás afirma que gracias a esta disposición “puede producirse en la criatura todo lo que el Creador quiere realizar en ella”⁷⁶⁶. La gracia es lo que une a Dios y a la criatura en uno. Si la consideramos tal como ella es en Dios, es el amor divino o el ser divino en cuanto “*bonum effusivum sui*”, en cuanto bien que se desborda y se comunica (pero que se conserva sin sufrir disminución).

Si consideramos la gracia como lo que se encuentra en la criatura, es lo que la criatura recibe en sí como participación del ser divino, es decir, “una semejanza participada de la naturaleza divina”⁷⁶⁷, algo limitado y creado, pero perceptible en forma ilimitada partiendo de la fuente inagotable del ser divino infinito. Algunas afirmaciones precedentes suenan como si la gracia fuera una “segunda naturaleza”, o no diferente de la naturaleza en general. De hecho subsisten profundas diferencias. La naturaleza, aunque creada y dada por Dios, separa de Dios (aunque no en el sentido de que el mal separa de Dios, y, por lo tanto, la naturaleza caída está separada de Dios): la “cosa natural” es lo que está puesto fuera de Dios, —aunque también desde otro punto de vista ella permanece en Él, porque no existe nada “fuera de

⁷⁶⁶* *De veritate*, q.8, a.12 ad 4 (*Untersuchungen über die Wahrheit I*, p. 228). A aquello, que Dios regaló a los ángeles además de su naturaleza, Tomás añade la visión de la esencia divina, a la que ninguna criatura puede llegar por naturaleza (véase op. cit., q.8, a.3, corp). (1, pp. 201 y ss).

⁷⁶⁷* *Summa theologiae*, III, q.62, a.1, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, V, Parte III e índices, Madrid, 1994, p. 525]. La vida de gracia, así como la vida de gloria, es una participación del ser divino a las criaturas. La diferencia, según la doctrina de la Iglesia, consiste en que la gracia se da en preparación a la gloria; el estado de gloria se concede como una recompensa de una libre colaboración con la gracia y como posesión definitiva. A ella le está reservada la visión beatífica de Dios de los habitantes del cielo, mientras que la gracia deja todavía al peregrino de la tierra en la oscuridad de la fe.

Él"— y está puesta en sí misma: como sustancia que posee su propio soporte o bien una *πρώτη οὐσία*, que lleva en sí su propio ser y su propia esencia. La gracia une con Dios: descende en la criatura sin que sus raíces sean cortadas de Dios y hace de la criatura un "sarmiento unido a la vid". Esto sólo es posible en las criaturas que son *libres*. Las cosas inanimadas pueden constituir un instrumento de la acción divina y, en ese sentido "contienen en sí" gracia (como los sacramentos)⁷⁶⁸, pero nunca pueden estar "llenas de gracia" ni convertirse en "soporte" como una persona. Los hombres que han recibido la gracia y los ángeles son soportes personales de la gracia sin que Dios deje, empero, de ser también el soporte de la gracia en cuanto que es su dispensador vivo.

La gracia quiere ser recibida "personalmente". Es una llamada de Dios, un llamar a la puerta, la persona llamada debe oír y abrir: abrirse a Dios que quiere entrar en ella. Por eso la disponibilidad, la potencia *oboedientiae* en el sentido estricto y propio del término, es la inclinación a *obedecer*; a escuchar a Dios y a abandonarse a Él, en libertad. Se trata de una actitud de persona a persona y hace posible ese ser uno que sólo es posible entre personas: el ser uno de la unión por la gracia. Así, la gracia supone la libertad y supone la "naturaleza", ya que tiene que haber criaturas libres para que la acción de la gracia pueda emplearse. Pero la naturaleza no supone a su vez la libertad y no es recibida "personalmente". Las criaturas se encuentran con su naturaleza en la existencia y no pueden "aceptarla" o "rechazarla", como la gracia⁷⁶⁹. Esta situación se aplica igualmente a los ángeles. Ellos también están colocados con su naturaleza en la existencia y no les corresponde ninguna decisión sobre este punto. Incluso existen todavía menos posibilidades de un libre comportamiento frente a su naturaleza, porque no tienen posibilidades naturales de desarrollo, susceptibles de influencia por medio del libre comportamiento. Así toda naturaleza significa [50] una unión. Ninguna criatura es incondi-

768* En la Sagrada Eucaristía hay algo diferente que en los demás sacramentos, pues la materia *inanimada* es aquí transformada en cuerpo vivo de Cristo, que forma parte de la unidad de la persona.

769* El nuevo nacimiento por el bautismo en los niños recién nacidos no constituye de ninguna manera una objeción. La llamada de Dios a la gracia se extiende a todas las almas, y la Iglesia recibe en el acto del bautismo para las almas que no pueden todavía responder, una profesión de fe de un representante. Dios une al alma del pequeño y a sí mismo fundándose en la profesión de fe del representante; pero no depende de la personal decisión posterior el que unión siga existiendo.

cionalmente libre. Sólo el Creador es incondicionalmente libre, puesto que existe por sí mismo.

Sin embargo, las criaturas libres, los ángeles y los hombres pueden aceptar o rechazar su propia naturaleza: lo que es idéntico a una adhesión o a un rechazo frente al Creador. El “non serviam” de Lucifer, la adhesión de los primeros hombres al “eritis sicut Deus”⁷⁷⁰ de la serpiente constituyen una revuelta contra la naturaleza propia de la criatura y, por consiguiente, contra el Creador. ¿Cuál puede ser el sentido y el efecto de tal comportamiento? El fin, que consiste para una criatura en llegar a ser semejante a Dios, es un fin absurdo e imposible. Este fin es inaccesible no sólo en razón de la impotencia de la criatura, sino que también es imposible para el Creador, *puesto que es absurdo*. Consideremos ahora el otro lado de la cuestión: el rechazo por parte de la criatura de su estado de unión y de la sumisión a su propia naturaleza. ¿Existe para la criatura una vía que le permite librarse de ella, si no por la elevación de sí mismo, luego por la propia autodestrucción? El ángel, en cuanto esencia sin cuerpo material, no tiene la posibilidad de destruir su cuerpo y de poner voluntariamente un término a la vida corporal como puede hacerlo el hombre. Su vida es puramente espiritual; consta —como lo hemos dicho— de conocimiento, de amor y de servicio. Para todo esto se necesita libertad, y por eso en cierta medida también la posibilidad de negarse y de impedirlo. *Conocimiento* (en el sentido más amplio del término) es una adquisición o posesión de un saber. En las criaturas a esto pertenece un *recibir* (que no está en su poder, puesto que es algo “dado” y en último término un donador) y un *aceptar*; que es asunto de su libertad.

Por otra parte, se puede pensar en diversas cosas que relevan de la actividad libre del sujeto que conoce. En la percepción sensible del hombre las cosas y los fenómenos del mundo exterior son algo “dado”, que hay que aceptar. Del hombre depende el volverse a ellos, de acercarse y de obrar de manera que pueda ayudarle a un conocimiento más exacto. Pero antes que en estos esfuerzos se pensará en la palabra “aceptación”, que se designa habitualmente con el término *asentimiento* o *creer* (en el sentido más amplio — no religioso — de la palabra, que tiene la palabra inglesa “belief”): yo debo creer lo que veo y lo oigo, también dar fe. Precisamente, en razón de este carácter imperativo, casi ineludible, con que se ofrecen las cosas de nuestro

770 Cf. Gn 3, 5.

alrededor inmediato, apenas parece posible rechazar la adhesión a tal "dado". Pero se presentan, sin embargo, casos en los que no tenemos confianza en nuestros propios ojos y oídos. Se han comprendido las palabras con toda exactitud, pero se piensa haber oído mal. Se ve un objeto delante, pero uno se inclina a tener este objeto por una ilusión de los sentidos. En tales casos existen habitualmente "motivos" (más o menos racionales) que nos incitan a rehusar nuestra adhesión. Pero esas razones son motivos *motrices*: mueven la voluntad, no la constriñen. Se presentan casos en los que no existe ningún motivo racional susceptible de engendrar la duda y, que, sin embargo, rehusamos nuestra fe en lo que es digno de creerse y creemos lo que es increíble.

La participación de la libertad en el conocimiento llega a ser más grande en tanto que el asunto depende más del entendimiento, del pensar que procede por juicios y conclusiones: son necesarios entonces más esfuerzos personales [51] para la adquisición del conocimiento; y al crecer el número de los argumentos y contra argumentos respecto a la adhesión, entonces llega a ser más difícil abarcarlos y deja mayor espacio a la libre decisión. Aunque no debería ser así, sin embargo el "stat pro ratione voluntas" juega un gran papel en la vida espiritual; y, en numerosos casos, esto no es ni siquiera "irracional", sino que no hay para nosotros otra solución posible.

Si los ángeles poseen un conocimiento originario que no es adquirido a lo largo de su vida, sino que pertenece a su propio ser mismo, así es también con su ser que es a la vez recibir. En este caso, el rechazo a la "adhesión" viene a ser a una resistencia contra el propio ser verdadero.

Tal comportamiento se presenta cuando la criatura exige ser igual a Dios. Lucifer conoce la distancia entre su ser y el ser divino, pero "no quiere reconocerlo". Con esto se convierte en el "padre de la mentira". La mentira no es —como el error— un desconocer la verdad o un supuesto conocimiento, sino el intento de aniquilar la verdad. Es un intento impotente: la mentira se estrella contra la verdad. ¿Pero qué significa esto? Imaginemos a un espíritu creado, cuyo ser completo consistiera en el conocer, entonces su intento de negar la verdad en toda la extensión de su conocimiento lo conduciría a su destrucción total si el conocimiento dependiera sólo de su libertad. Pero éste no es el caso. No se ha dado ser y conocimiento y no los puede quitar. Lo que niega, lo tiene frente a él constantemente. Es conservando como repugnante testigo del poder que niega: del poder que él solo podría aniquilarlo, así como él solo pudo crearlo. Pero es un ser que es todo

resistencia y sublevación contra todo el divino orden del ser y, con esto, contra el propio ser verdadero, un ser que se autodestruye constantemente y que en este sentido es un ser vano.

La aceptación de un espíritu, cuyo ser se agotaría en el conocer, no es sostenible. Ya que la libertad pertenece al conocer, al espíritu corresponde ser conocedor así como también estar dotado de voluntad. Frente a una posesión originaria, no es necesario, naturalmente, un trabajo de adquisición: la realización del conocimiento consiste aquí en una adhesión interior, en una adhesión a Dios, a todo lo que es creado y por tanto también al propio ser. Esta concordancia es amor, gozo y disponibilidad para el servicio. En la oposición al ser todo esto se vuelve en su contra. La negación del ser tiene que ser a la vez odio —odio a sí mismo, odio a Dios y odio a todo ente— y una lucha constante e impotente de destrucción con respecto a todo ente. Con esto no está dicho que el diablo mismo no quisiera existir. No quiere ser tal como es en verdad, quiere igualar a Dios y con esto afirmarse en la lucha contra el ser divino.

El autor de los escritos areopagitas, así como también santo Tomás, en su doctrina sobre el mal han tratado de esclarecer con toda agudeza que todo ente en cuanto ente es bueno. El mal no podría ser más que una deficiencia del ser; aun los espíritus “malos” serían [52] entonces buenos, en la medida en que son y en que han conservado su esencia⁷⁷¹: son siempre espíritus puros, poseen siempre un entendimiento penetrante, una poderosa voluntad y una plenitud de fuerza que les proporciona una superioridad sobre los hombres. Estos dones naturales son buenos; sólo el uso absurdo que puedan hacer de ellos es malo. El castigo consiste en la pérdida de los dones sobrenaturales y, ante todo, en la supresión de la unión con Dios por la gracia.

La doctrina del mal, tal como hemos expuesto, se ha construido en la lucha contra dos errores diferentes: contra el dualismo maniqueo, que admite dos causas primeras autónomas en el origen de todo ente: un bien originario y un mal originario, y contra una concepción que reconoce a Dios como la única causa originaria de todo ente, y por esta razón también hay que atribuirle el mal. Si el mal no es un ente, entonces se escapa a estos dos escollos. Por eso los teólogos cristianos han usado de toda su agudeza para demostrar que el mal no es ningún ente independiente, ni algo en un ente, ni tiene algún modo de ser.

771* Véase DIONISIUS, *De divinis nominibus*, capítulo 4, § 23 (P. G., 3, 724 B-725 C); TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.64, a.1, corp.

Pero me parece que en estos intentos la diferencia entre una simple deficiencia natural —por ejemplo, una debilidad innata del entendimiento— y el mal propiamente dicho, por ejemplo como es el mal uso del “buen” entendimiento para fines malos, no está suficientemente elaborado. La distinción teológica entre pecado y castigo lo toma en consideración, pero en la explicación metafísica la contraposición se desvanece uniendo ambas especies de mal bajo el término de no-ente. El idioma alemán expresa la diversidad del ser, que es lo que aquí nos interesa por medio de la diversidad del significado de las palabras “malo” (schlecht), y el “mal” (böse) o malvado, que corresponden ambos a la palabra latina “malum”.

Hablamos de espíritus *malos* (bösen), y no defectuosos (schlechten); por otra parte, de aptitudes *defectuosas* y no malas o malvadas. Es “malo” en el sentido riguroso y propio del término sólo algo que proviene de la voluntad libre. El diablo no tiene una naturaleza defectuosa, sino que ha pervertido su naturaleza buena hacia el mal por el uso antinatural que ha hecho de ella. El entendimiento natural se rebela contra la tesis que quiere hacer del mal una carencia o una debilidad, porque siente claramente que en el mal se opone a él una potencia activa. Este poder es la fuerza de la persona espiritual libre. El espíritu creado no tiene este poder de sí mismo. Por eso la voluntad libre, y aun la voluntad del ángel más elevado, no posee en último término ningún último e independiente fundamento de ser frente a Dios. Y no puede ella engendrar ninguno desde ella misma; lo que la caracteriza es la futilidad de todo lo que es creado en relación con el Creador. Pero puede dar una dirección a su acción y puede también orientarla en un sentido que se oponga a la voluntad divina. Es precisamente esta actividad opuesta a la voluntad divina lo que llamamos “mal”. En cuanto actividad voluntaria pertenece al ente y también a lo que hay de más alto en el ámbito del ser creado. Pero, por su orientación es “negativa”, opuesta al ente. Es la voluntad creada que se rebela contra la voluntad divina lo que podría llamarse el “mal originario”; se [53] debe tener siempre claro que el mal no es un *ente* originario. La libertad de lo creado es la condición de la posibilidad del mal; y si todos los defectos naturales, todo lo que se comprende por el término de “mal físico”, fuera considerado como un castigo, entonces la libertad constituiría a la vez el elemento que causa todo lo que es imperfecto. La posibilidad del mal, igual que la posibilidad de la gracia creada, tiene su origen en la libertad de los espíritus creados.

La gracia supone una elevación del ser creado por la unión con Dios y la participación del ser divino. El mal en cuanto perversión de la voluntad de lo creado es un cierre de la fuente de la gracia y con ello anulación de la elevación del ser por la gracia. Pero el mal es también un ser que se opone a la propia naturaleza originaria y a la dirección del ser, es un ser “invertido” o trastornado en el sentido literal del término. La naturaleza o la esencia no se suprime por ello, pero por su parte queda “trastornada”, transformada en su imagen negativa. La teología llama a esta transformación “endurecimiento en el mal” o una “obstinación”. Encontramos en los hombres, correspondiendo a su devenir temporal o a su desarrollo, un “acostumbramiento” progresivo al bien y al mal. Y al estado de oscilación entre el bien y el mal corresponde la posibilidad de un retorno, de una restauración de la naturaleza originaria y también una orientación del ser después de la caída, pero también después de una caída renovada. Dado que estos espíritus puros poseen una naturaleza “acabada”, su “caída” es una perversión radical que se produce en el momento mismo de su decisión y no deja abierta ninguna posibilidad de retorno.

El paso de la posibilidad esencial a la existencia real por el devenir creador, el trastorno del ser a causa de la rebelión de la voluntad y la elevación del ser por la gracia nos dejan ver que en los ángeles la oposición de la realidad y la posibilidad presenta un sentido diverso. La ascensión de un primer escalón del ser real a la realidad plena, tal como se realiza en los hombres y en los seres vivos inferiores en la “configuración” de sus aptitudes, no vale para los ángeles. Pero conviene examinar más todavía otra contraposición. Cuando el hombre ha aprendido a caminar, a hablar, a tocar el violín, ha desarrollado así las correspondientes simples capacidades” para “habilidades” de las que puede hacer uso libremente —*puede*, pero no está obligado a hacerlo. No existe para él ninguna necesidad de hacer uso constante de todas sus aptitudes; más todavía, no tiene ni siquiera la posibilidad— así su libre disposición tiene límites, ya que ciertas acciones se excluyen una a la otra; además su fuerza limitada no puede hacerlo todo al mismo tiempo.

Además tampoco está constantemente presente toda la riqueza de conocimientos que ha adquirido a través de su vida. ¿Existe en los ángeles un grado intermedio entre la capacidad (potencia) y la actividad (acto), entre la habilidad y la posesión disponible (hábito)? Si se admitiera en los ángeles algo análogo, no se podría tratar, en este caso, de un grado intermedio. No existe en ellos ninguna capacidad no de-

sarrollada y por consiguiente ninguna contraposición entre la capacidad y la habilidad (potencia y hábito). Por lo tanto sólo [54] queda por preguntar si se pueden concebir sus capacidades siempre listas y disponibles como si estuvieran a veces en reposo. La unidad de su fuerza indivisible y no sometida a ninguna duda natural se opone a tal hipótesis, igualmente respecto a los ángeles esta unidad no nos permite hablar de una manera general de capacidades separadas en el sentido propio del término. Su esencia, con la plenitud de fuerza espiritual que les pertenece, repercute constantemente en un conocimiento totalmente vivo, en el amor y en el servicio. Sin embargo, no se podrá considerar su vida como absolutamente inmutable. La elevación del ser por la gracia, de la que son capaces, significa una elevación y un enriquecimiento de su vida entera. E incluso en el interior de su ser natural, parece posible un crecimiento en ciencia y una transformación de la actividad ya que no son por naturaleza omniscientes, poderosos ni omnipresentes como Dios; pero por otra parte, no están tan cerrados ni fijos en sí mismos hasta el punto de que no sea posible una recepción de algo de lo que naturalmente no les es familiar desde el comienzo y de ser incapaces de ningún movimiento libre, hacia algo que no se encuentre en su radio de acción originaria. Obviamente conviene entender "recepción" y "movimiento" en un sentido espiritual. San Agustín y santo Tomás hablan de una recíproca comprensión de los ángeles, que ellos lo denominan "discurso" (o habla): éste no necesita de ningún medio exterior sino que consiste en que tiende uno al otro y se abre para el otro⁷⁷². Así se comunican mutuamente una parte de su propia vida personal; lo que constituye de una y otra parte un movimiento y para los espíritus inferiores un enriquecimiento.

Conviene así concebir de una manera semejante la relación de los ángeles guardianes con los hombres confiados a su protección. Si no conocen por naturaleza los secretos del corazón humano, sin embargo la percepción de una llamada de socorro puede hacerles descubrir algo nuevo. Por otra parte, su ayuda es un movimiento que debe concebirse como un comienzo y un fin, pero no está previsto y ordenado como un comienzo de su ser, tal como nosotros debemos imaginar la acción de la Providencia Divina. Esta imagen se modifica, por otra parte, si al lado del conocimiento natural de los ángeles consideramos el conocimiento sobrenatural, por ejemplo, el que les permite ver en Dios las cosas creadas (Tomás con Agustín da a este conocimiento el

⁷⁷²* *De veritate*, q.9, a.4, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit*, I, pp. 253 y ss).

nombre de “matutino”)⁷⁷³. En este camino, mucho de lo que ellos no conocen por naturaleza les es accesible, sin la necesidad de una comunicación natural proveniente de las criaturas. Pero se debería aquí aclarar sólo las posibilidades que existen naturalmente.

Ya hemos mencionado que toda elevación sobrenatural del ser eleva y enriquece la vida. Así se pueden concebir en la vida de los ángeles transformaciones y variaciones de una manera natural o sobrenatural. Pero su ser es siempre vida; en ellos no hay nada de no-vivo, modo de ser que no sea vida espiritual. He aquí lo que caracteriza a los espíritus puros y los separa de aquellos que tienen la forma de un cuerpo ligado al espacio y a la materia.

Los espíritus puros se distinguen por una libertad menos obstaculizada y un ser-persona menos limitado que los del ser humano. No son incondicionalmente libres, en el sentido de que han recibido su ser y su naturaleza determinada y limitada, y los límites que se dan con esto no pueden por sí mismos ser franqueados. Pero a su ser [55] entero les es totalmente confiado, para que puedan disponer de él libremente y emplearlo totalmente en la vida para la cual han sido creados. No se encuentra en ellos ningún “suceso natural” sometido a una legalidad como en el mundo material y en el que no hay espacio para una acción libre. La vida entera es una acción libre y un asunto de una decisión personal. Así que para ellos no hay más que: “por Dios o contra Dios”, no hay un resbalarse en una no propiamente deseada lejanía de Dios. Según las consideraciones precedentes, se encuentra puesta de nuevo a la luz la única e irrevocable decisión de los ángeles a propósito de su destino eterno.

6. *Forma y materia. Esencia y soporte de la esencia en los espíritus puros*

Para santo Tomás el hecho de que los ángeles sean denominados “formas subsistentes” está unido a su particularidad del ser persona⁷⁷⁴. Quiere decir con esto que los ángeles no tienen materia que llene el espacio a título de fundamento de su ser, que no existen “en otro”, sino que son “en sí mismos” o son ellos mismos su propio soporte. Pero conviene aquí recordar que aun allá donde una materia que llena el espacio constituye la parte componente esencial de una

⁷⁷³* *De veritate*, q.8, a.16 (I, pp. 237 y ss).

⁷⁷⁴* *De spiritualibus creaturis*, particularmente a.5 ad 8.

cosa, hemos considerado la forma vacía del objeto entre el “fundamento” y el soporte en el sentido propio del término. A su vez, la “persona” hemos considerado como un soporte en el sentido eminente del término, ya que no tiene ni abarca solamente su esencia, sino que la “posee” en un sentido completamente particular, es decir, que ella es su propio dueño y que puede disponer libremente de ella. El ser-persona de los espíritus puros es una realización más pura de la idea de persona, porque en su ser nada hay que no esté sometido a este libre poder disponer.

Pero si distinguimos la esencia y el soporte de la esencia, ¿podemos hablar todavía de “una forma que es soporte de sí misma”? Antes de responder a esta pregunta conviene aclarar otra cuestión. Según Aristóteles y Tomás, “forma” y “esencia” coinciden cuando no hay materia que llene el espacio. Pero hemos encontrado también en el ámbito de los espíritus puros algo que, en cierto sentido, merece el título de “materia” no en el sentido de materia que llena el espacio, sino en el sentido de una indeterminación susceptible de ser determinada. Todo el que esté familiarizado con la doctrina del ser de Duns Scoto pensará que el Doctor Subtilis admite para los ángeles, como para todo ente finito en general, la composición de forma y de materia, y ha fundamentado y defendido esta composición de forma y de materia con la admirable agudeza que le es propia⁷⁷⁵. No se le ocurre discutir la ausencia del cuerpo de los espíritus puros. La “*materia primo prima*” que les es común con todo ente finito no es una materia que llena el espacio sino algo que distingue por formas diferentes en el mundo corporal y en el mundo espiritual. La materia del mundo espiritual es, pues, genéricamente distinta a la del mundo corporal.

La “*materia primo prima*” es, según Duns Scoto, el grado inferior del ente. Es creada por Dios a la manera de un ente provisto de su propio ser y distinto de la forma, pero no está separada de la forma, sino pertenece a un todo constituido por forma y por materia. Su significado equivale a la de la *potencia* [56] *pasiva*: esto es, por una parte, la posibilidad del no-ser y por lo tanto la posibilidad de ser destruido, que es propio de todo lo creado; por otra parte, la disposición de aceptar y la capacidad de recibir una forma.

775* Las explicaciones siguientes se apoyan en *Quaestiones disputatae de rerum principio*, publicadas por el R.P. Mariano Fernández García, OFM, Quaracchi, 1910, q.7-8. La autenticidad de este texto está testificada por el P. Elrén Longpré (véase “Stand der Skotusforschung”, 1933, en la revista *Wissenschaft und Weisheit* I, 1, 1934, p. 67).

Es imposible seguir y discutir aquí, en sus menores detalles, la teoría escotista de la materia. Solamente se debe tratar de establecer una relación entre lo que entendemos por "fuerza" o "plenitud de vida" de los ángeles y la materia que Duns Scoto les atribuye. Lo que tenemos ante los ojos pertenece según nuestra concepción al espíritu en cuanto tal, por lo tanto al espíritu divino. Por consiguiente no puede ser equiparado con la potencia pasiva, con la posibilidad del no-ser. Debemos pensar aquí en el punto de partida de nuestras investigaciones sobre el ser: la omnipotencia de Dios —la *potentia Dei*— en la que no se encuentra ninguna posibilidad no-realizada; más bien, esta omnipotencia es el ser absolutamente real y eficiente; infinita plenitud de poder, que a la vez es infinita plenitud del ser y ambos inseparables en uno. En todo real finito el poder está mezclado algo de impotencia y el ser con algo de no-ser; además ser y fuerza no son indisolublemente uno. Cada real finito posee potencia activa y potencia pasiva, la posibilidad de obrar y de padecer. La posibilidad de obrar la llamamos "potencia" o "fuerza" y la atribuimos a la forma: es lo que permite dar una forma. En cuanto a la posibilidad de padecer, es lo que hace posible la recepción de una figura. Esta recepción de una figura supone algo que o de ninguna manera está todavía configurado o que no es enteramente configurado, o bien, que es separable de su figura.

La materia *primo prima* es concebida como lo que está enteramente privado de forma. No tiene nada que ver con la fuerza de los ángeles. Ésta lleva la marca del espíritu al que le es propio; y está llena de sentido, y actúa en el ser vivo en el que se manifiesta. Además, la esencia individual del ángel, en la que sentido y fuerza se compenetran, no es separable; sentido y fuerza no son "partes componentes" separables la una de la otra; por eso no es concebible una "transformación" de la fuerza en la manera como un pedazo de cera es transformado. Entre tanto, hemos visto que los espíritus finitos no están completamente determinados. Pueden ser receptivos a una nueva plenitud de fuerza y de ser que afluye en ellos. Y pertenece a la esencia del espíritu personal, ser receptivo a una plenitud de fuerza y de ser que le es ajena, en cuanto no contenga en sí, desde un principio —como el espíritu divino— toda plenitud. Esta capacidad de recepción es una "potencia pasiva": depende de una acción ajena. Pero "potencia activa" y "pasiva" deben tener algo en común. Esto lo indica ya el nombre común de "potencia"; y se puede también demostrar objetivamente. Lo que recibe y lo que es recibido se compenetran mutuamente en la acción de recibir; llegan a ser una sola y misma cosa, y esto sólo es posible en lo que es común en la esencia. Por consiguiente, lo que un

ángel comunica a otro en virtud de su fuerza operante posee una afinidad con el sujeto que lo recibe. Y además, en el ángel que recibe, la fuerza formada y actuante no debe estar separada de la fuerza preparada para recibir y para ser formada. Es la fuerza formada y actuante misma la que, al ser recibida, es elevada a una actividad superior y más rica. [57] Lo que designamos como “fuerza” de los ángeles es, por lo tanto, “potencia activa” y “pasiva”. La potencia activa la atribuimos (como Duns Scoto) a la forma. Si queremos (con él) designar la potencia pasiva como materia, entonces forma y materia constituyen aquí un todo inseparable. Si comprendo bien, ésta es la opinión también del Doctor Subtilis, pues afirma él que en los ángeles forma y materia son uno en el más alto grado:

“*Mientras más actual es la forma, más penetra en el interior de la materia y la une a ella; las formas de los ángeles y de las almas dotadas de razón son las formas más actuales; por consiguiente, unen completamente la materia a ella y, en virtud de su fuerza unificadora, no aparecen en la extensión ni tienen ninguna forma corporal*”...⁷⁷⁶

De donde podríamos, con santo Tomás, designar a los ángeles como espíritus puros (sin cuerpo), pero no como formas puras, porque a su estructura pertenece algo que debe recibir forma.

Si tenemos en cuenta nuestras exposiciones anteriores⁷⁷⁷, hemos establecido una distinción entre el fundamento último de lo que informa y el soporte de la esencia. La esencia, como el todo compuesto de materia y forma, establecido en sí misma; y en esta esencia establecida sobre sí —la *πρώτη οὐσία* aristotélica, que gusta de ser llamado “esencia autónoma”— conviene resaltar lo que “soporta” toda la plenitud de esencia, forma y materia. En cuanto a las esencias espirituales, las llamamos personas, en la medida en que llevan su esencia. Forma y materia, actuar y recibir tienen aquí la configuración particular del ser personal.

7. El reino de los espíritus celestes y su papel mediador

La receptividad de los espíritus puros respecto a las influencias que vienen de otros espíritus trae consigo otra cosa, que representa un

^{776*} Quanto forma *actualior*; tanto *magis se intimat* materiae, et unit eam sibi: sed forma Angeli et animae rationalis sunt *actualissimae*; ergo omnino se uniunt materiam, ac per hoc nec in *quantitatem* prorumpunt, quia virtutis *unitivae* sunt; nec habent aliquam formam corporalem... (*De rerum principio*, q. 7, a.2, n. 215, Quaracchi, 1910, p. 137).

^{777*} Véase el capítulo IV, § 3, 18.

papel importante en la angelología del Areopagita: que los ángeles no constituyen cada uno un mundo cerrado en sí, sino que se encuentran los unos con los otros en un "reino", como comunidad de vida en una "formación estatal" ordenada, cada uno en su lugar determinado. Esta "ciudad de Dios" —tenemos el derecho de llamarla así, puesto que toda vida que la anima y todo poder que la domina vienen de Dios— es el arquetipo ideal de toda comunidad humana y de todo orden social, en la medida en que éstos descansan sobre un fundamento puramente espiritual. Partiendo de la descripción que da Dionisio de los órdenes superiores e inferiores de los ángeles, uno siente que tenía ante sus ojos las anomalías humanas que no existen en los ángeles por razón de su pureza: por eso insiste en que el "dominio" de los espíritus celestes no es turbado por la tiranía ni la esclavitud.

Si queremos buscar una vía de acceso al reino de los espíritus celestes partiendo de los sistemas comunitarios y de las organizaciones humanas, debemos apoyarnos naturalmente en los fundamentos puramente espirituales y desconectar todo lo que viene de la naturaleza-cuerpo vivo-cuerpo material. Y ya que no es posible aquí dar una síntesis de todas las formaciones a las que se insertan los hombres en cuanto miembros constituyentes, lo mejor será que nos atengamos a esta estructura que de entre todas las formaciones terrenas es la más cercana al reino de los espíritus celestes: la [58] *Iglesia*. Dionisio también relaciona muy estrechamente la "jerarquía de la Iglesia" con la "jerarquía celeste".

La Iglesia militante —igual que el Estado— por una parte constituye una formación fundada y organizada jurídicamente, como un orden de dominio. Como tal está fundada sobre la libertad de las personas que pertenecen a ella: a esto pertenece un legislador (una persona o una pluralidad de personas) que "establezca" sus derechos, es decir, que haga, en virtud de su voluntad libre, su regla de vida. (Es necesario "establecer" también un "derecho eterno", que es independiente de todo libre arbitrio, para que pueda hacerse un ordenamiento de vida en un Estado o en una formación análoga al Estado). Conviene agregar aquí también a los "portadores" de este orden, que velan por la observancia de la ley; por último, los súbditos puestos bajo el orden de la ley y que se someten a ella en virtud de su propia libertad⁷⁷⁸. Todo esto se encuentra realizado en la Iglesia militante: tiene a Dios

778* Sobre la estructura del Estado, véase E. STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat*, en *Husserls Jahrbuch*, t. 7, Halle, 1925; este artículo apareció también en una edición especial.

por jefe y legislador (se ha encarnado de manera visible en su representante más alto sobre la tierra así como en los obispos a los que corresponde una parte del poder legislativo), el clero en sus diferentes rangos con sus órganos de ejecución⁷⁷⁹; el pueblo de la Iglesia o los "laicos" como súbditos. Pero la esencia de la Iglesia no se reduce a esa estructura jurídica, no constituye ni siquiera su propio núcleo esencial. Ciertamente, durante muchos años se le ha considerado sobre todo bajo este ángulo y aun ahora personas fuera de la Iglesia adoptan este punto de vista. Pero para los teólogos de nuestro tiempo y también para los simples creyentes, es la concepción paulina del Cristo⁷⁸⁰, "cabeza y cuerpo vivo", la admitida. Esto quiere decir que la Iglesia no es "institución" arbitraria, artificial, configurada desde fuera, sino un todo vivo. De una manera análoga a lo que pasa en general en el Estado, la comunidad del pueblo sometida a un crecimiento vivo es lo primero, la forma y el orden del Estado son el elemento añadido, la conclusión exterior y la confirmación voluntaria de lo que se ha desarrollado naturalmente.

La vida que fluye ininterrumpidamente en este todo viviente no es la vida natural de cada hombre y de las comunidades humanas que pertenecen a él. Es la vida nueva de la *gracia* que anima a la Iglesia y que se la comunica a sus miembros. Sin la vida de la gracia no hay Iglesia. Pero la gracia es una vida *divina* participada: desde su cabeza divina fluye en la Iglesia toda su vida. Es el mismo Cristo que le da la vida y dicta la ley que la rige. Todas las "leyes" e "instituciones" sirven para comunicar, conservar y restaurar la vida divina. Ya que las "piedras vivas" de la Iglesia son hombres, su construcción tiene en cuenta las disposiciones de la naturaleza humana. Por eso su cabeza es a la vez Dios y hombre, por eso Cristo derrama, por medio de su naturaleza humana, la vida divina que posee, se dirige a los hombres con palabras humanas y dispone de los medios para comunicar la vida divina de tal manera que toma el camino del cuerpo para llegar al alma.

Si nos imaginamos una Iglesia [59] compuesta de espíritus puros, debemos descartar de ella todo lo que está condicionado por la naturaleza corporal. Debe conservarse todo lo que es esencial a la Iglesia como tal cabeza divina, como dispensador de la vida de la gracia y

779* No hay ninguna dificultad en que las mismas personas posean a la vez el poder legislativo (en el nombre de Dios) y el "poder ejecutivo". También la vida del Estado conoce tal unión de poderes en una persona.

780 Cf. Ef 4, 15s.

como legislador, las personas finitas en cuanto sujetos libres, guardianes y mediadores de la vida de la gracia. Así es precisamente la "jerarquía celeste". Los espíritus celestes están abiertos a Dios y pueden recibir en sí la vida que les viene de lo alto. Están abiertos los unos a los otros, de tal suerte que los espíritus superiores puedan comunicarse a los espíritus inferiores y que los espíritus inferiores reciban de los espíritus superiores. ¿Tomamos algún acceso a tal comunicación de vida partiendo de nuestra sociedad humana? Toda relación recíproca de las personas humanas se funda en la expresión corporal de la vida interior. (Es necesario tomar aquí la palabra "expresión" en el sentido más amplio que abarca tanto el lenguaje como toda manifestación voluntaria e involuntaria). Pero la expresión corporal es una puerta que nos lleva a lo interior y hace posible el contacto y la unión de los espíritus (con ciertos límites). Si se considera la relación auténtica del discípulo, éste no toma solamente del maestro palabras pronunciadas independientemente de la vida personal del que habla. Las palabras mismas, el tono, la mímica —en una palabra, todo lo que nosotros sintetizamos en el término "expresión"— permiten al discípulo penetrar en la vida personal de su maestro, es decir, en un mundo espiritual que hasta entonces le era desconocido; participa así de una vida diferente a la suya; se llena de ella y queda formada por ella; y así viene a ser su propia vida dentro de los límites de su capacidad y docilidad. Este resultado puede producirse de una manera muy diferente y con correspondientes diversas consecuencias. Un espíritu independiente, atrevido, ávido por instruirse se conducirá en relación con otros hombres como un conquistador. Se esforzará por hacerse dueño de su mundo espiritual para recibir de él lo que le conviene y crecer. Se apartará de todo lo que no le corresponda. Un espíritu débil, en el que la tendencia a obrar es muy reducida, puede sin quererlo dejarse llevar y dominar por la vida más fuerte. Tal vez será llevado por ella, sin recibirla de modo autónomo y sin poder seguir solo. Quizá también será aplastado hasta el punto de llegar a ser incapaz de desarrollar su vida propia.

Naturalmente la diversidad y la medida de la recepción no dependen sólo del receptor sino también del que da: así se da sin límites o queda con algo: con sus conocimientos, su personal toma de posición, su fuerza y su manera de ser; o bien su participación personal es una conquista o bien una entrega servicial. Hay, por consiguiente, de una y otra parte una apertura y un cerrazón de sí espirituales que resultan de la libertad. No somos simplemente la presa indefensa de lo que penetra en nosotros del exterior por medio de fenómenos expresivos.

No estamos tampoco entregados a un abandono brutal de todo lo que vive en nosotros. La comunicación y la recepción de una posesión espiritual y de una vida personal se halla en una muy amplia medida a buen criterio de nuestra libertad. Lo que se realiza así es un evento espiritual: convivencia entre personas espirituales, crecimiento espiritual y formación espiritual [60] de los individuos, configuración de una comunidad espiritual.

De aquí es ciertamente posible concebir relaciones espirituales recíprocas y una vida común espiritual que no está ligada a la mediación de la expresión corporal. Así comprendemos cómo para los espíritus puros basta un libre abrirse a la comunicación y recepción. Podemos por otra parte imaginarnos una comunidad espiritual exenta de todas las alteraciones que turban a las comunidades humanas. En este último caso se trata de defectos imputables a la imperfección de la facultad humana de expresión: incapacidad de manifestarse adecuadamente por medio de la expresión corporal, una incapacidad de comprender la expresión corporal. Pero hemos hecho también alusión a desviaciones que tienen una raíz puramente espiritual y que están fundadas en la desviación de la voluntad. En los ángeles no existe ninguna falsa afirmación de su yo, ningún retener la plenitud de gracias recibida para hacerse *valer*; ni tampoco un cerrarse a la riqueza que se derrama sobre ellos a profusión. Los ángeles superiores se dan sin envidia y cuando retienen algo, no lo hacen sino en beneficio de los espíritus más débiles que no estarían desarrollados lo suficiente para recibir la plenitud. El reino de los espíritus celestes es un reino acabado, cada miembro se encuentra allí en su justo lugar y no aspira a ningún otro; cada uno se halla con toda su esencia en lugar seguro: habiendo crecido sin obstáculo, es fecundo, se nutre de la fuente originaria del amor y dimana este amor en la zona de influencia que le ha sido reservada.

Quizás la idea fundamental de “jerarquía” suscita todavía dificultades: el papel mediador de los ángeles. ¿Los espíritus inferiores deben realmente recibir de los espíritus superiores toda la vida de la gracia y a su vez los hombres deben recibirla de los ángeles? ¿No hay un camino de acceso directo a Dios? Ciertamente Dios no tiene necesidad de tal mediación. Tiene a cada criatura en su mano y puede obrar directamente sobre cada una de ellas. El no se desconecta, aun cuando hace de sus “hijos primogénitos” sus colaboradores. Está presente en toda acción de las criaturas. Y es eficiente de una manera particular en toda acción que emana de la gracia, y que es una comunica-

ción de la vida divina. Por eso, aunque millones de ángeles fueran intermediarios entre Dios y nosotros, esto no significaría de ninguna manera ni una separación ni un distanciamiento entre Dios y nosotros, ya que Dios estaría siempre vivo cerca de nosotros en el último "intermediario". Aquí no necesitamos establecer si tales intermediarios intervienen efectivamente o no. Se trata solamente para nosotros de considerar su posibilidad desde el punto de vista de la esencia y me parece que esa posibilidad no puede ser rechazada. La esencia más íntima del amor es entrega. Dios, que es el amor, se da a las criaturas que ha creado para amar. ¿Por qué los espíritus que están más cerca de Él no tendrían el privilegio de participar de todos sus beneficios y de contribuir también a transmitirlos? De esa manera se construye el reino del amor en el que todos son uno, Dios con cada criatura a la que se da y ella se entrega a él, y las criaturas que participan las unas con las otras del amor de Dios que se derrama en ellas y participan recíprocamente del amor divino al que aspiran⁷⁸¹.

[61]

§ 6. SENTIDO Y PLENITUD, FORMA Y MATERIA, CONTRASTE Y RELACIÓN DE IMAGEN ENTRE EL CREADOR Y LA CREACIÓN

La investigación sobre los espíritus puros finitos, las criaturas que se encuentran más cerca de Dios, nos ha mostrado ante todo lo que es

781* Quizás el pensamiento teológico podrá mover a reconciliar la función mediadora de los ángeles entre Dios y los hombre con la posición de Cristo como rey de todo el universo y con la posición de María como reina de los ángeles y mediadora de todas las gracias. No se puede negar que Dimisio habla poco de la humanidad de Cristo -los pasajes más significativos que pueden servir igualmente para rechazar una interpretación monofisita se encuentran naturalmente en la "jerarquía eclesíástica"- y no menciona más que una sola vez a la Madre de Dios en un pasaje que, objetivamente, es sin importancia. En verdad, me parece, sin embargo, que la doctrina de los ángeles según el Areopagita no hace peligrar la dignidad real del Hijo del hombre ni de su madre. Es muy pensable que el Salvador haya recibido en el curso de su vida humana fortalecimiento de gracia por medio de los ángeles (como lo atestigua la Sagrada Escritura en diferentes ocasiones; véase Mt 4, 11 y Lc 22, 43) pero que haya subido en su Ascensión por encima de todos los ángeles hasta el trono de Dios. ¿No es el sentido más profundo de este "subir" - para Cristo y María - el ser plenificado con la vida divina, cuya medida sobrepasa a todas las demás criaturas? Y cuando les vemos llevados por los ángeles al cielo, como el arte cristiano siempre ha representado así la Ascensión, ¿qué significa esta acción de los ángeles sino que los espíritus celestes les comunican la vida divina que ellos han recibido, hasta que son elevados por encima de todos los ángeles y que dan ahora de su plenitud sobre la Iglesia entera, sobre los ángeles y sobre los hombres?

propio de la criatura. Dios es la plenitud infinita y la forma perfecta: forma *pura*, porque no hay nada en Él que necesite de una formación ulterior; por eso no existe en Él ninguna posibilidad de experimentar acciones. Todo ente finito es una plenitud limitada y formada, pero no está enteramente formado hasta su perfeccionamiento definitivo. Y esta plenitud, que puede y necesita todavía ser formada, es la “materia” que pertenece a toda realidad finita. Ella – además de su limitación – es lo que opone a la criatura respecto al Creador como el “totalmente otro”. Al mismo tiempo, aun esto que es, después de haber sido creado y puesto en sí misma, es lo que sostiene en sumisión bajo el poder divino de la configuración.

Gracias a Él, es susceptible de recibir una forma, esto es, por mediación de una fuerza configuradora de la propia forma y por las influencias externas que sufre por parte de las otras criaturas. Forma y materia dependen estrechamente una de la otra. La plenitud es lo que es común a las dos. La forma es una plenitud configurada o determinada y eficiente. La materia es una plenitud indeterminada, destinada a recibir una forma y una acción. Es en el curso de configuración cuando la materia recibe su forma; la materia indeterminada se hace entonces determinada, configurada, plenitud eficiente en el sentido de la forma.

Lo que determina la plenitud en el ámbito de la forma es lo que hemos designado como “sentido” (idea). En Dios podemos concebir únicamente sentido y plenitud, los dos en una perfecta unidad. La separación del ser en la creación condiciona una distinción de los diversos campos del ser, que se distinguen según forma y materia. La materia corporal es una plenitud espacial indeterminada; la materia espiritual es una plenitud indeterminada de vida. Las formas corporales se configuran, por ejemplo, según su materia situada en el espacio en un mundo de cosas corporales. Las formas espirituales configuran su plenitud de vida en un reino espiritual, en un reino espiritual de personas y de actos que constituyen todas un conjunto funcional espiritual. Pero el mundo espiritual y el mundo corporal no están yuxtapuestos sin ninguna relación recíproca. Lo que no es espíritu puro es una hechura formada por el espíritu, ya sea inmediatamente por el espíritu divino o mediatamente por formas creadas a partir de la materia que les corresponde. En las hechuras naturales materia y forma están ligadas en una unidad de esencia. Las obras humanas suponen tales hechuras naturales que reciben un sentido nuevo por una acción que viene del exterior. En cuanto que forman una unidad de sentido y

de vida las hechuras creadas son imágenes de la esencia divina. Por su materialidad se distinguen de ella.

Debemos intentar ahora caracterizar al ser finito por su relación de semejanza con el ser divino. Tal tentativa sólo es posible si en primer lugar tenemos en cuenta el ser divino mismo. Hemos ascendido de las criaturas al Creador, del finito y condicionado hasta el infinito e incondicionado necesarios en cuanto Creador y arquetipo. También hemos pasado ya los límites fronterizos de lo que se puede saber sobre el Creador hasta lo que Dios mismo nos ha manifestado [62] de sí mismo. Sin este paso sería imposible, partiendo del ser divino, comprender al ser creado. Se trata entonces de buscar en la divinidad trinitaria el arquetipo de lo que hemos designado en el campo de lo creado como sentido y plenitud de vida.

En lo que concierne al “sentido” podemos conectar con nuestras exposiciones anteriores⁷⁸². Hemos considerado el *Verbo Eterno*, el Logos, como la *unidad del sentido* que contiene en sí toda la plenitud de todo sentido como el arquetipo de todas las unidades de sentido finitas. En su Credo la Iglesia designa al *Espíritu Santo* como la fuente de la vida, el “vivificador”. Ahora bien, sólo puede vivificar aquel mismo que no recibe la vida, sino que es la “vida en persona”. También podemos ver en el Espíritu Santo la *plenitud de vida* divina. Es apenas necesario acentuar el hecho de que esto no implica ninguna división en la esencia divina. La esencia *una*, que es propia a todas las personas divinas, es vida y amor, sabiduría y poder. Fuera de las relaciones de las personas entre sí, no se puede decir nada de una persona que no convenga igualmente a las otras. Cuando distinguimos “cualidades” (atributos) en la unidad indivisible de Dios y cuando atribuimos particularmente (apropiamos) unas a tal persona, otras a otra, son tentativas destinadas a hacer comprensible lo que es incomprensible. Sin embargo, lo que la criatura hecha a imagen del Creador nos descubre del arquetipo divino, es apropiado para mostrar el ser creado en una nueva luz.

Para comprender ahora cómo el Espíritu Santo es el dispensador de la vida y el arquetipo de la vida creada (en la medida en que se puede hablar aquí de “comprensión”), conviene inmediatamente considerar, primero, la posición de la tercera persona en la divinidad. Como ya hemos recalcado anteriormente, no existe entre las personas otra diferencia más que la de sus relaciones recíprocas, que pueden explicarse por la manera de sus procesiones. El Padre lleva el nombre

782* Véanse el capítulo III, § 2 y § 12; y el capítulo VI, § 4, 6.

de *Padre* porque todo viene de Él y Él no proviene de nadie. El Hijo se llama *Hijo* porque viene del Padre y “se dice *Verbo del Padre* porque procede del Padre en cuanto que es engendrado por la actividad del intelecto, como engendrado del Espíritu, igual que en nosotros lo originado interiormente por el Espíritu se llama *palabra*”⁷⁸³. La tercera persona se llama “*Espíritu Santo*” “porque procede del Padre y del Hijo por medio de una espiración única según el modo del amor; es el primero y supremo amor, que mueve los ánimos y los conduce a la santidad que consiste en el último término en el amor a Dios”⁷⁸⁴.

Hemos tratado de comprender la pluralidad de las personas divinas partiendo del hecho de que Dios es el *amor*; pero que el amor es una libre autoentrega del yo a un tú y un ser uno en nosotros⁷⁸⁵. Puesto que Dios es espíritu, es transparente a sí mismo y genera desde toda la eternidad la “imagen” de su Ser, en la que Él se ve en sí mismo, es decir, su Hijo idéntico a Él en esencia, la Sabiduría o el Verbo. Puesto que Dios es el amor, lo que él engendra como su “imagen”, es, pues, amor y la relación recíproca del Padre y del Hijo es amante entrega de sí y ser-uno en el amor. Pero ya que el amor [63] es lo más libre que hay⁷⁸⁶, es entregarse a sí mismo como acto del que se posee a sí mismo, es decir, de una *persona* —sin embargo, en Dios, es el acto de una persona que no existe y no ama como nosotros, sino es el amor mismo o cuyo ser es amor— por eso el amor divino debe ser persona: la *persona del amor*. Cuando el Hijo y el Padre se aman el uno al otro, su entregarse es al mismo tiempo un acto libre de la persona del amor.

Pero el amor es *vida* en la más alta perfección: ser que se da eternamente sin experimentar ninguna disminución, la fecundidad infinita. Por eso el Espíritu Santo es “el *don*”: no sólo la entrega de las personas divinas entre sí, sino el darse de la divinidad “hacia fuera”; él (Espíritu Santo) contiene en sí todos los dones que Dios hace a las criaturas⁷⁸⁷. Ya que la sabiduría de Dios ha previsto eternamente todo

783* “Secunda Persona sanctissimae Trinitatis appellatur *Verbum Patris*, quia a Patre procedit secundum actum intellectus, ut conceptus mentis, sicuti etiam in nobis interior mentis conceptus *verbum* dicitur” (Catechismus Catholicus, Roma, ¹¹1933, Pro adultis, capítulo III, q.86, p. 112 [edición preparada por el cardenal Petrus Gaspari]).

784* “In sacris Litteris appellatio *Spiritus Sancti* tertiae sanctissimae Trinitatis Personae reservari solet, quia ipsa a Patre per Filium unica spiratione procedit per modum amoris, et est primus summusque Amor, qui animos movet agitque ad sanctitatem, quae demum amore in Deum continetur” (op. cit., capítulo III, q.119, p. 123).

785* Véase el capítulo VI, § 5.

786* Véase DUNS SCORUS, *Quaestiones disputatae de rerum principio*, q.4, § 6.

787* Véase a este respecto AUGUSTINUS, *De trinitate*, XV, 17ss.

lo creado, por eso el Logos en cuanto la Sabiduría en persona es, pues, el arquetipo que abarca toda determinación de esencia de las criaturas, todo lo que ellas deben ser. Puesto que la voluntad creadora de Dios, su amor que suscita la existencia y dispensa la vida, ha dado a las criaturas desde la eternidad la "potencia de ser" o "fuerza" de desplegar su esencia, por eso el Espíritu Santo, en cuanto la persona de la vida y del amor, es el arquetipo de toda vida creada y de todo acto y de esa irradiación espiritual de la esencia propia, que es propia también de las hechuras materiales. En definitiva, si podemos ver en el ser por sí subsistente de cada realidad autónoma —de la *πρώτη οὐσία*— una imagen del Padre en cuanto del primer comienzo incondicionado, entonces la estructura del ente creado en cuanto "algo que es", es una imagen de la Divinidad Trinitaria. Pero puesto que el ente es *uno*, la "forma vacía" no existe jamás sin la plenitud, y la plenitud de la esencia, es a la vez sentido y fuerza, que se configura en la existencia; así pues, la unidad de la esencia divina está igualmente imitada en este ente⁷⁸⁸.

§ 7. LA IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LAS COSAS CORPÓREAS INANIMADAS

Ahora podemos comprender la forma esencial como fuente de sentido y de perfección del ser y con poder de configuración. Ya lo es en el campo más bajo de la realidad de las cosas meramente corpóreas. Su potencia de ser es aquí una fuerza para una configuración espacial y acción en el espacio. Las hechuras corpóreas están configuradas por la fuerza de la forma que obra en ellos bajo la acción simultánea de las causas exteriores. En este grado más bajo no encontramos una materia preexistente para su formación en el tiempo, pero sí una unidad de forma y de materia. La plenitud aquí es una "plenitud espacial". Está formada, pero no está enteramente formada, sino es susceptible de recibir una formación ulterior; por eso ella es "materia" en el doble sentido: de llenar el espacio y de un indeterminado determinable. En la creación del mundo corpóreo tenemos ante nosotros el

788* Ya que encontramos en la autonomía del ser creado, en su sentido y en su plenitud de vida una posibilidad de imitación o imagen de lo divino y no sólo una indicación a la autoría originaria de la Trinidad, hablamos aquí de una "imagen" y no sólo meramente, como Tomás, de una "huella" o vestigio (véase p. 951).

origen de forma y de materia, y la separación entre la materia que llena el espacio y el espíritu. El espíritu se crea en el espacio y en la realización espacial un "medio" extraño a sí mismo, que le permite representarse en ellos. Es un nuevo paso más allá de lo que se nos ofrece en la "posición exterior" del mundo de las ideas, a partir del espíritu divino. Formación material constituye un reflejarse del espíritu en las "hechuras" espaciales. Las formas de las cosas corpóreas constituyen un intermedio entre espíritu personal y sustancia que llena el espacio [64] y el camino que conduce de lo uno a lo otro. En cuanto sentido y fuerza que se despliega, estas formas tienen algo de la esencia del espíritu en sí, pero para constituir un ser espiritual completo, les falta la conciencia y la libertad y la vida en cuanto movilidad desde sí. El espíritu utiliza estas configuraciones como transiciones en un mundo de formas espaciales que debe servirle de lenguaje. Son expresadas como lenguaje por el espíritu y comprensibles al espíritu, pero ellas no se comprenden a sí mismas. En cuanto fuerzas, son movidas y mueven, pero, no se mueven por sí mismas.

El espíritu, en cuanto que comprende (*intellectus*), expresa la palabra o el sentido y esta palabra sigue siendo un inteligible, accesible al espíritu. El espíritu, en cuanto que es movido (*voluntas*), hace del sentido algo lleno de fuerza en movimiento, móvil y capaz de mover (*motum, mobile et motivum*). El primer movimiento es la formación en cuanto configuración de la materia dentro del espacio. Es premisa para el segundo movimiento, a saber: la acción de las hechuras materiales formadas —de los cuerpos— en el espacio, su realización sometida al movimiento y al cambio, sus movimientos y sus cambios en una conexión causal. Se trata primero de la relación del mundo espacial, material o de la naturaleza. Pero, así como lo "pronunciado" por el intelecto creador sigue siendo un elemento comprensible para el intelecto creado, igualmente lo producido por la voluntad creadora y que es capaz de obrar se hace también accesible a la voluntad creada. Pero aquí conviene prestar atención a lo que hemos dicho precedentemente sobre los diferentes estados posibles del mundo creado. La naturaleza material, que conocemos de la experiencia, no es ni una pura expresión del plan divino de la creación ni un resultado puro de la voluntad divina; no es tampoco pura configuración desde dentro hacia fuera, ni una secuencia de fuerzas sin roces que se estimulan mutuamente. Pero, puesto que su estado real en cuanto "caído" remite más allá de sí mismo a un estado "íntegro", se manifiesta su posibilidad.

Para poner en claro la estructura de las hechuras puramente materiales-corpóreas, conviene todavía recordar que en las exposiciones precedentes los términos cuerpo vivo, alma y espíritu han sido empleados en sentidos diferentes. Según el sentido que nos propone la experiencia, están ligados a campos determinados de lo real. "Alma" es entonces la forma supramaterial que anima a un cuerpo y que, con ayuda de materias constitutivas ajenas, lo configura desde el interior en un proceso de evolución temporal según su especie esencial. "Cuerpo vivo" es precisamente este cuerpo animado y formado por el alma. Por "espíritu" se entiende una esencia inmaterial, dotada de razón y que obra libremente (el alma humana o un "espíritu puro"). En el sentido amplio, el término de espíritu se aplica también a los hechuras impersonales: a las hechuras o formaciones de sentido, que son inteligibles para los espíritus personales y que tienen un significado para su vida.

Si se interpretan de esta manera los nombres de cuerpo vivo, alma y espíritu, entonces una hechura corpórea que no está configurada en un procesos vivo de desarrollo por una forma supramaterial, no es un cuerpo vivo, la forma que le pertenece no es un alma, y justamente no puede hablarse aquí de un espíritu dotado de actividad libre. Sin embargo, el "cuerpo inanimado", como toda criatura, tiene un "sentido" y es así, en el sentido amplio del término, una hechura llena de espíritu del cual [65] se sirve el espíritu del Creador para hablar al espíritu creado. Expresando su sentido con la ayuda de su manifestación sensible, sale de sí mismo y adquiere un "ser espiritual". Así llegamos al segundo significado del cuerpo vivo-alma-espíritu, según el cual esos tres términos designan las formas fundamentales del ser real: el ser anímico designa la movilidad fluida que impulsa a la configuración; el ser corporal expresa la posesión de la esencia configurada; el ser espiritual significa la libre emanación desde de sí mismo, el expresarse o la exteriorización de la esencia. Este despliegue trinitario se encuentra igualmente en las "cosas inanimadas" en la medida en que también ellas llegan a la configuración correspondiente a su determinación esencial en el curso de su existencia temporal, en cuanto posean realmente esta forma de ser esencial formada y expresen o exhalen su esencia.

Así encontramos en el ámbito del ser material una doble unidad trinitaria: en la estructura del ente, en cuanto soporte cósmico de su esencia es una realidad independiente, constituye por su esencia una realidad llena de sentido y se despliega en su ser en virtud de la fuer-

za perteneciente a la forma esencial. El despliegue del ser es a su vez trinitario: el formarse dentro de la forma de la esencia, la posesión de la esencia formada y la salida de sí en la actividad exterior (en la intervención en la relación causal de la naturaleza corpórea y en la irradiación de la propia esencia en el mundo espiritual).

Finalmente, el triple despliegue del ser en el ámbito del ser material encuentra todavía un símbolo en los tres modos fundamentales de la realización en el espacio: la formación material líquida, sólida y gaseosa.

§ 8. LA IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LOS SERES VIVOS IMPERSONALES

Hemos abordado como forma supramaterial, forma viva o alma, lo eficaz en la configuración del ser vivo, que repercute como "centro" de una unidad de configuración: a esta misma se delimita y se cierra desde el interior; recibe en ella materias ya presentes destinadas a su estructura y las transforma; finalmente, producen nuevas hechuras independientes de la misma especie. Aquí, formación es *vida* en cuanto movimiento *propio*, en cuanto ciclo cerrado en sí y, sin embargo, es un proceso generador que se extiende más allá de sí mismo: aquí encontramos la imagen de estas cualidades divinas: autosuficiencia y autoconservación y a la vez la divina entrega de sí y la fecundidad. Lo vivo depende más fuertemente de sí mismo que el cuerpo material, porque es algo que comienza en sí mismo; de allí expresa mejor la imagen del Padre. Es una unidad de sentido conclusa en cuanto configuración limitada desde sí misma, es por lo tanto, una imagen más expresiva del Logos. Lleva en sí la fuerza que conduce a un despliegue de la esencia propia y a la generación de nuevas hechuras, en cuanto viva y fecunda constituye una imagen más pronunciada del Espíritu Santo.

Su "potencia de ser" o "fuerza vital" está delimitada: corresponde a la unidad de configuración hacia la que debe orientarse su desarrollo y a los "frutos" que además el ser vivo debe producir. Pero como su esencia no está realizada y conclusa de antemano, sino que es algo que se va desarrollando y realizándose en el tiempo, así el viviente no lleva en sí mismo, de antemano, la cantidad de fuerza determinada [66] por su esencia, sino que debe primero adquirirla. Para esto, como para la estructura de su unidad de configuración, depende de las mate-

rias del mundo corpóreo. Así como puede recibir materias extrañas y asimilarlas, así puede también servirse de las fuerzas, presentes en estas materias, transformarlas en fuerzas vivas. Por eso el despliegue más o menos perfecto de su esencia depende del "mundo que la rodea".

En las plantas la formación no es todavía más que el simple hecho de tomar una pura configuración de la materia. No han llegado "a ser ellas mismas", ni a tener la configuración interna. Es en el "alma animal" donde se produce esta apertura. Él obra todavía como las formas inferiores, la configuración material espacial, pero además su *vida es movimiento interno y formación de una estructura anímica*. "Siente" la alimentación: el sabor de las materias recibidas como impresión sensible "de fuera" y la saciedad como un proceso del cuerpo vivo y un estado de este cuerpo están ligados a una "impresión interior", al placer o a la repugnancia o a un estado interno de una duración más larga, es decir, un sentimiento de bienestar o malestar.

Incluso se experimenta la cantidad presente de fuerza, así como su aumento o disminución en "sentimientos vitales" particulares. Todo esto está fundado en la esencia del alma, que muestra aquí una triple dirección de despliegue: al interior de la corporeidad material, hacia el interior de sí misma y hacia fuera de sí misma; en efecto, toda impresión exterior de los sentidos es un encuentro con el mundo exterior; se *siente* el contraste entre el yo y el mundo exterior, la vida anímica es una confrontación con el mundo exterior; cuerpo vivo y alma se forman en esta confrontación. Pero esta información de la esencia singular en su vida corporal-anímica está ya precedida por la formación originaria debida a la determinación esencial específica. La "fuerza vital" es aquí una fuerza *corporal anímica*; y esto significa no solamente la fuerza para configurar la materia en cuerpo vivo, sino también la capacidad de mover en el espacio el cuerpo ya configurado, de moverlo de diferentes maneras correspondientes siempre a la especie esencial y de ponerlo en acción (es justamente en esto donde recibe su configuración); designa todavía una capacidad de ponerse internamente en movimiento y de actuar (en esto se expresa la figura del alma "trazada" originariamente).

Lo que "sucede" al animal lo pone interiormente en movimiento y motiva a una toma de posición frente a lo topado: miedo, rabia, etc. Son respuestas a las impresiones experimentadas; tienen su punto de arranque en el interior, pero una orientación hacia fuera y una repercusión múltiple: dan al cuerpo vivo una fisonomía determinada (lo

que llamamos "expresión" corporal de lo anímico: figura pasajera y "rasgos" permanentes), dan ellos lugar a una actividad corporal dirigida hacia el exterior (por ejemplo: movimientos de huida y de aprehensión), y dejan también "huellas" en el alma: una inclinación y una disposición a repetir la toma de posición correspondiente, y también una determinación interior permanente (lo que la escolástica llama "habitus"). La fuerza anímica que es *una* experimenta una articulación e información en una diversidad de "fuerzas" (capacidades, habilidades, inclinaciones) sin perder su unidad. Y la "vida" misma, en la cual se desarrolla, es formada en emociones vividas de un contenido diferente. En todo esto se manifiesta, [67] una superioridad material que supera a la que caracteriza el alma vegetal: una vida propia interna separada de la materia que llena el espacio; vida que se refleja en la hechura material ya formada (el cuerpo vivo) por constante transformación (en los fenómenos expresivos) y que ha hecho del cuerpo vivo el instrumento de su acción en el mundo exterior. Este efecto se hizo posible por la doble naturaleza del cuerpo vivo, que es a la vez un cuerpo en el mundo corpóreo-material y una hechura viva formada por el alma, y por la doble naturaleza del alma, cuya vida es a la vez movimiento interior y una configuración material externa: así se produce la transformación de lo anímico a lo corporal y de lo corporal vivo a movimiento corporal. Por otra parte, la vida anímica permanece ligada al cuerpo y condicionada por él. No pasa al alma nada que no le sea transmitido por mediación del cuerpo y que no alcance en común al cuerpo y al alma, y nada que no se produzca de nuevo ya sea de una manera u otra su efecto corporalmente. La fuerza del alma que obra y se consume en su vida interior (igual que en su configuración material externa) se nutre con la aportación que recibe del mundo material por la mediación del cuerpo vivo; por otra parte, ella también es consumida por las contrariedades con las que se encuentra en su confrontación con el mundo exterior.

Con la salida de una vida interior se ha conseguido una totalmente nueva relación de semejanza respecto a la divinidad: una contradicción de una vida propia interior y una figura de un mundo exterior que se eleva por encima de ella misma. La vida interior lleva ya en sí el sello de la Trinidad: en cuanto vida independiente es la imagen del Padre; en cuanto vida *cargada de sentido* (a causa de su contenido, aun cuando no son todavía contenidos comprendidos por el yo mismo) es una imagen del Hijo, y en cuanto *vida*, exteriorización de *fuerza* e irradiación de la esencia, es una imagen del Espíritu Santo. Pero toda la vida interior y la formación del cuerpo vivo, igual que la

acción en el mundo exterior, son todavía ciertamente “sucesos”: incomprensidos y no libres: no se trata, pues, de un acto personal del espíritu libre.

§ 9. LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

1. *El alma humana comparada con las formas inferiores y con los espíritus puros*

Todas las formas de las hechuras corporales constituyen “pasos” del espíritu personal a la materia que llena el espacio, vías o medios hacia su configuración en el espacio. Pertenecen al espíritu en cuanto que son su producto y llevan en sí mismas –ascendiendo de lo inferior a lo superior– cada vez más la marca de su naturaleza. Donde una vida interior propia está presente –por consiguiente, en el alma animal– se ha alcanzado ya un primer grado de vida espiritual. Y donde personalmente es formada la vida anímica propia, entonces la naturaleza del espíritu está plenamente marcada: por eso el *alma humana* no sólo es un intermedio entre el espíritu y la materia, sino que es también una *criatura espiritual*, no sólo una hechura o formación del espíritu, sino también un *espíritu configurante*. Pero de ninguna manera deja de ser un intermedio y un paso; porque en cuanto forma del cuerpo, se inserta en el espacio de la misma manera que las formas inferiores, porque su espiritualidad misma lleva en sí las huellas de su atadura con la materia; en fin, porque es un fundamento escondido, de donde asciende la vida [68] espiritual, por eso es genéricamente distinta de los espíritus puros. Se debe intentar mostrar cómo, en cuanto forma informante de la materia, el alma se distingue de las formas inferiores y cómo, en cuanto espíritu, se distingue de los espíritus superiores. La formación del cuerpo y del alma ocurre primero, antes del nacimiento y en las primeras fases de la vida –de la misma manera que en el animal– como suceso involuntario. Esta formación involuntaria no cesa durante la vida entera, pero si otra toma lugar a su lado, le usurpa y gana terreno desde el momento que comienza la *educación*. En cuanto intermedio entre la formación enteramente involuntaria (tal como se presenta, por ejemplo, en el crecimiento y en el desarrollo de los miembros y de los órganos: en lo que llamamos “procesos fisiológicos”) y la formación voluntaria tomada en el sentido de libre control de la actitud y de la mímica, se halla el *habituarse* del niño peque-

ño, comparable a la domesticación de los animales⁷⁸⁹. Así el niño es habituado a comer y a dormir a horas determinadas, “aprende” a caminar y a hablar (por el momento entendemos por “hablar” una imitación externa de palabras determinadas) antes de ser despertado a la razón, es decir, de poder utilizar su voluntad y comprender lo que se exige de él. Se trata aquí de una utilización de instintos maleables por la voluntad configurante de los adultos y el resultado parece semejante al comportamiento de personas libres y dotadas de razón, pero en verdad no se produce todavía ninguna formación “personal”. Ésta sólo es posible cuando comienza la vida del espíritu propiamente dicha: cuando el yo “despierta” y es consciente de sí mismo en el sentido pleno, —una conciencia que puede convertirse en *comprensión* auténtica de la propia vida y de todo significado que encuentra—, y cuando el yo puede determinarse a sí mismo, es decir, dar a su acción una dirección y comprometerse con ella. La educación presupone libertad y comprensión, puesto que se dirige a la voluntad para indicarle una dirección para su acción; pero el hecho de tomar esta dirección es cosa suya. La “educación corporal” no es, pues, el cuidado del cuerpo, ni habituación, sino una dirección a la voluntad con vistas una planeada, consciente del fin y libre formación del cuerpo.

Tal formación libre se hace posible por el hecho de que el alma es forma del cuerpo, cuyo comportamiento del alma se expresa naturalmente en el cuerpo, por el hecho de que en esta alma habita el yo, por el hecho de que sus modos de comportamiento del alma son su vida, y —en cierta medida— el yo puede suscitarlos y en una proporción todavía mayor reprimirlos y oponerse a su aparición. La acción hacia el interior del cuerpo puede también emprenderse y obstaculizarse voluntariamente. (La expresión de la alegría puede reprimirse o incluso producirse artificialmente). Esto hace posible la configuración voluntaria del cuerpo. Pero ya que se trata aquí de influencia de un suceso que está realizándose, lo “auténtico” y lo “simulado” o “construido” seguirán siendo diferenciables para el observador agudo. Donde no sólo se reprime y refrena la expresión corporal, sino también las emociones mismas, ahí se puede afirmar que el dominio exterior se ha convertido ya de nuevo en una expresión natural. Y cuando la armonía anímica es el resultado de un recogimiento interior, su “soledad” exterior corresponde [69] como último término de una for-

789* No es lo mismo, porque la vida del alma del niño constituye el primer paso para la vida espiritual personal y formada, con la posibilidad de pasar de un grado a otro.

mación completa que viene de la interioridad más profunda, corresponde a ese recogimiento.

Las consideraciones precedentes han permitido poner en claro que la "formación libre" o la "autoconfiguración" no es sólo una configuración del cuerpo, sino también —y sobre todo— una configuración de la propia alma. El hombre es una persona espiritual, porque está en una libre posición no sólo frente a su cuerpo, sino también frente a su alma, y es en la medida en que tiene poder sobre su alma como tiene poder también sobre su cuerpo.

La capacidad de una autoconfiguración en el alma depende a la vez de lo que tiene en común con el espíritu puro y de lo que la diferencia de él. Lo que tiene en común es el hecho de ser consciente de la vida de su yo, de poder influir libremente en su desarrollo. Lo que la diferencia es que su comportamiento libre no abarca todo su ser, sino que es intervención en algo que está sucedido, que su comportamiento deja en ella huellas y que por ello recibe primero desarrollo y fuerte impronta. El espíritu puro recibe su esencia como una forma netamente definida y la desarrolla en su vida sin tener que cambiar algo⁷⁹⁰. El alma debe primero llegar a la posesión de su esencia, y su vida es el camino que la conduce hasta allí. Por eso la "configuración" es aquí posible y necesaria. Pero para que esta configuración sea una configuración *libre* y no un evento involuntario como la configuración del alma animal por el proceso de su desarrollo natural, es necesario que el alma pueda poseer un conocimiento sobre sí misma y que pueda tomar posición frente a sí misma. El alma debe "llegar hasta sí misma" en dos sentidos: *conocerse* ella misma y *llegar a ser* lo que ella debe ser. Su libertad participa de estas dos operaciones. Pero también el hecho de llegar hasta sí misma por el camino del conocimiento tiene varios sentidos, puesto que tanto el "conocimiento" como el "uno mismo" son ambiguos. Ya hemos hablado ocasionalmente de esto.

2. *Grados del conocimiento de sí*⁷⁹¹

En este momento no estamos ante la tarea de desarrollar el sentido del término "conocimiento" en todos sus aspectos. Nos atenderemos

⁷⁹⁰* Prescindiendo de "la inversión" de la esencia en la decisión única de los ángeles caídos.

⁷⁹¹* Para este y el siguiente apartado véase el apéndice sobre "El castillo interior".

sólo a diferentes posibilidades y a diversos grados del conocimiento de sí, puesto que de esta manera se pueda descubrir al mismo tiempo algo de la esencia del alma espiritual. La forma más originaria del conocimiento de sí es la conciencia que acompaña a la vida del yo. El yo es aquí lo consciente de sí y de su vida. El hecho de que el "estar-ahí-para-sí" pertenece a su ser (=vida), el hecho de que el yo lleve consigo un "uno mismo", el reflejo de la vida espiritual que hay dentro, todo eso da al "uno mismo" su sentido más originario.

Esta conciencia no es un "acto" propio, no es una independiente unidad de vivencia y el yo consciente de su "uno mismo" no es un "objeto": es decir, que no hay todavía un en frente de conocimiento y conocido como en la percepción externa e interna. Ya se ha anotado que con la vida originaria indivisa de la vida del yo está unida un captar más allá del "yo puro". Yo vivo mis sentimientos o acciones vitales como si surgieran de una profundidad más o menos grande. El fondo oscuro de donde se eleva toda vida espiritual humana —el alma—, se presenta a la luz de la conciencia en la vida del yo (sin que con esto llegue a ser "transparente"). [70] Con esto la vida del yo se descubre como una vida anímica y al mismo tiempo, —por la salida de sí misma y la ascensión a la luz— se descubre la vida como espiritual⁷⁹². El "uno mismo" se extiende a partir del Yo puro puntual alrededor del "espacio" del alma, que abarca el yo, sin poder elevarlo todo entero a la luz, que no lo llena, pero que puede penetrarlo. Yo y alma no están yuxtapuestos, el uno no es separable de la otra: al alma humana pertenece un yo personal, que habita en ella, que la abraza y en cuya vida su ser se hace presente, vivo y consciente. El yo humano es algo cuya vida surge de la profundidad oscura de un alma.

La oscuridad iluminable del alma hace comprender que el conocimiento de sí (en el sentido de conocimiento del alma) debe concebirse como una posesión que aumenta poco a poco. El que su adquisición puede ser una *tarea*, esto supone que ella pueda realizarse libremente. La conciencia originaria que acompaña toda vida del yo en cuanto perteneciente a él, está simplemente presente sin ser introducida deliberadamente. Pero puede convertirse en una *actividad* cognoscitiva que *en cuanto* actividad, es libre; y porque es libre, el paso que conduce a ella puede ya realizarse libremente. Cuando yo me inclino hacia una emoción espiritual vivida, por ejemplo una alegría, enton-

792* Ya hemos mencionado antes, que por medio de los nexos entre el yo, alma y cuerpo vivo, también éste está englobado en el "sí-mismo".

ces esta inclinación ya no es —como la conciencia que acompaña— un componente constitutivo de la alegría misma, sino algo nuevo, una independiente unidad de vivencia. La alegría y el captar que está dirigido hacia ella, se sitúan como objeto y como el conocer dirigido hacia el objeto⁷⁹³. La inclinación que se hace notar es el primer paso al conocimiento en el sentido estricto y propio del término: a la apropiación de parte del intelecto que establece *lo que* es conocido, y lo capta y lo ordena conceptualmente; ella sigue además sus relaciones, su origen y su meta, sus condiciones y sus consecuencias. A la diversidad del ser y de la vida anímicas responde la diversidad de los modos de conocimiento que permiten captarlos. La atención puede volverse hacia el contenido de la vivencia —por ejemplo, la alegría— para poner en claro lo que es la alegría en general. Podemos aquí prescindir de este conocimiento universal de la esencia, porque no nos conduce más al conocimiento de sí (cuando menos no de modo inmediato). Pero también es posible que la mirada sea guiada hacia la profundidad escondida del alma, que es esclarecida en la vivencia. Yo he hecho algo de lo cual hasta aquí no me hubiera creído capaz, y precisamente ahora me doy cuenta “qué clase de hombre soy”. Esto puede producirse también de diferentes maneras. Existe una manera de considerarse a sí mismo, así como se considera a otros: por la percepción, la determinación y la observación que vienen, por así decirlo, del exterior⁷⁹⁴. Es lo que llamamos “percepción interna”. La experiencia de sí y la observación de sí se fundan en esto y conducen en la misma dirección. La educación de sí mismo puede conectar allí. Yo intento pintar, y encuentro que esto no me resulta mal y decido desarrollar el talento que acabo de descubrir. Me he “sorprendido” alguna vez por un juicio precipitado y veo en eso una mala costumbre que debo combatir. [71] Dichas constataciones, en las cuales me enfrento a mí mismo como si se tratara de un objeto, muestran —como lo dijimos más arriba— el alma como un todo cósmico con cualidades que se manifiestan en el comportamiento y son a su vez influenciadas por el comportamiento. Y ya que este comportamiento es “mí” comportamiento, cosa de mi libertad, por eso tengo el poder de contribuir en la configuración de mi alma misma. Pero con esta reflexión y este procedi-

793* Sobre si tal “objetivación” es posible mientras la alegría es todavía viva o sólo después de su desaparición, no es necesario examinarlo aquí.

794* Por otra parte, existe una especie de “vida en común” con otro, que está más próxima de la vida original propia que de una percepción externa. Conocimiento de sí y conocimiento de otro se encadenan de una manera particular y se condicionan mutuamente. Pero no conviene examinar aquí este punto de vista en detalle.

miento de sí mismo no se alcanza la esencia del alma y por consiguiente ni una auténtica configuración del ser. No la constatación que se añade, sino la vivencia originaria descubre algo de la esencia del alma, que no simplemente “se manifiesta” en esta vivencia, sino *vive* y aparece en ella. Sólo en cuanto proceso originario de vida es posible una auténtica configuración esencial.

Aquí no entendemos por “esencia del alma” la esencia *universal* (lo que es un alma en general), sino lo propio de cada alma humana, su “*característica personal*”. Cuando apoyándome en una enseñanza, adquiero la convicción intelectual de que es injusto juzgar precipitadamente, cuando noto en mí en la manera indicada precedentemente este error y me propongo combatirlo, es entonces posible que yo consiga que yo me cambie de manera clara para mí y para los otros, y en todo esto no es necesario que suceda algo en lo profundo. Soy “básicamente todavía el mismo hombre”. Otra cosa muy diferente es si yo, por ejemplo, he ofendido gravemente a un hombre por un juicio llevado a la ligera y noto entonces “lo que yo he hecho”. Aquí *experimento* en una manera originaria y propia lo que es juzgar. Estoy sobrecogido por la gravedad de las consecuencias de mi conducta, tengo vergüenza de mi propia ligereza. Es la “contritio”, la contrición con arrepentimiento hace al alma capaz de renovarse auténticamente. El mal es entonces atacado realmente en la raíz. Ahora no debemos aclarar la cuestión que se nos presenta: sobre lo que hay de natural y sobrenatural en tal proceso. Es la estructura natural del alma la que conviene explicitar antes de poder comprender dónde se sitúa en ella una posibilidad de influencias sobrenaturales.

Se ha hablado varias veces del alma como de un “espacio”, de su “profundidad” y “superficie”. Da a indicar lo mismo la imagen del castillo del alma que posee moradas exteriores e inferiores y, finalmente, una morada la más interior. El yo es el habitante de este castillo y puede permanecer en una de las moradas exteriores o bien retirarse más al interior. Los ejemplos indicados pueden ayudarnos a comprender el sentido de estas imágenes; éstas siguen siendo siempre un expediente para ilustrar las relaciones absolutamente no espaciales. El yo, que se percibe a sí mismo, observa y plasma como una cosa exterior, no se pone abiertamente en el interior. Parece casi como si hubiera abandonado el castillo para observarlo desde fuera. Ahora bien, esto evidentemente no es posible, pues la consideración de sí mismo es “vida del yo” y el yo no tiene vida que no sea vida del alma; separado del alma no sería nada. Cuando adopta espiritualmente [72]

el punto de vista de un testigo para observarse a sí mismo, permanece, sin embargo, prisionero en sí mismo con este ponerse en otro lugar. Pero se puede decir que ha abandonado el lugar natural de su ser, el centro de gravedad, que ha renunciado a la orientación vital originaria y que no posee la fuerza vital plena, indivisible e intacta. Pero cuando se encuentra en un punto en el que no es entera e indivisiblemente él mismo, tampoco puede comprenderse enteramente con su fuerza configuradora.

3. *Esencia, fuerzas y vida del alma*

El alma, en cuanto un todo, ha sido considerada como fuerza esencial del cuerpo. Pero ella misma (igual que se veía respecto al alma del animal) es algo formado y lleva su forma en sí. La esencia del alma (entendida de nuevo como esencia singular: la esencia que es propia a *tal* hombre, que hace de él lo que es) es la que da forma a sus “fuerzas” y a su “vida”, y esta formación reposa sobre el hecho de que en la esencia misma, como lo hemos dicho, “sentido” y “fuerza” deben ser diferenciados.

El sentido es configuración del fin hacia el cual el alma está orientada mediante su determinación esencial; la fuerza o potencia de ser le ha sido dada para llegar a ser lo que debe ser. La fuerza se desarrolla en la vida del alma (“vida” entendida en el triple sentido de configuración del cuerpo vivo, del hecho interno anímico inconsciente y de vida consciente del yo). La vida del yo es a su vez formada, llena de sentido. Recibe su determinación de sentido por medio de la esencia del alma, pero no está allí su fuente única. La vida del yo es –si no por completo, por lo menos preponderantemente– una confrontación del alma con algo que no es ella misma: con el mundo creado y finalmente con Dios; se trata de recepción de impresiones, de elaboración interior y de respuesta a ellas; así se determina la diversidad de su contenido del sentido y su articulación en una sucesión y una yuxtaposición de unidades de vivencias en sí conclusas, mientras que la unidad de la “corriente de vivencias” reposa sobre la corriente de vida ininterrumpida que atraviesa todas esas unidades. Correspondiendo a las direcciones fundamentales de la vida del yo (en cuanto que recibe las impresiones, las elabora interiormente y responde a ellas), se forma a la vez una la fuerza anímica en una pluralidad de “fuerzas” (= potencias) orientadas de diferentes maneras: fuerzas de conocimiento orientadas a recibir (fuerzas “inferiores” y “superiores” o bien “sensi-

bles” y “espirituales”, correspondientes a la estructura y a la división del mundo objetivo), fuerzas que conservan y elaboran interiormente (de las que hablaremos todavía con mayor particularidad) y fuerzas que responden llamadas por la expresión escolástica “vires appetitivae” —fuerzas instintivas— y divididas tradicionalmente también en potencias inferiores y superiores, en potencias sensoriales y en voluntad⁷⁹⁵. La configuración elaborada de una diversidad de “fuerzas” no elimina la unidad del alma y de la fuerza que le es immanente. Tenemos de ello la confirmación experimental en el hecho de que una fuerte consumación de fuerza por una especie determinada de actividad constituye un obstáculo para otra actividad cuya orientación es diferente.

Además, es de considerar que en el alma humana —al igual que en las formas esenciales de los seres vivos inferiores— la medida de fuerza que le corresponde según su determinación esencial, no está presente desde el principio de su existencia, [73] sino que en primer lugar debe adquirir tal medida en el curso de su desarrollo. Su vida misma es una constante consumición de fuerza, pero es esta vida la que lleva a abrir sus fuentes de fuerza. Esto se produce primero por medio de la estructura del cuerpo vivo, del que la fuerza anímica recibe siempre nuevas aportaciones que la renuevan (aunque la vida corporal, al igual que la fuerza interna anímica, representa una consumación de fuerza permanente); pero sucede esto también por las aportaciones que provienen del mundo situado más allá del yo, mundo que es accesible por medio de la vida del yo. La clara luz del sol y el azul radiante del cielo, un paisaje sereno, la risa alegre de un niño, una palabra alentadora, todo esto puede despertar una nueva vida en el alma. Lo que cae bajo los sentidos es la expresión de lo espiritual que exige ser recibido en el alma para adquirir la vida. Pero mientras se recibe esa vida en el alma desarrolla una fuerza dispensadora de vida. En esto se revela una vez más un nuevo nexo entre “sentido” y “fuerza”. El sentido separado del nexo de vida de las personas espirituales, tal como se nos presenta en las hechuras impersonales creadas por el espíritu, está, por así decirlo, cargado de fuerza (de “energía potencial”) y se descarga

795* El examen más detallado de estas fuerzas sería tarea de una “doctrina del alma”. Así lo ha comprendido la vieja “psicología metafísica”; la “psicología empírica” del siglo XIX ha dejado de lado esta tarea a favor de una consideración de la vida consciente del alma. Encontramos en la obra de A. PFÄNDER, “Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie”. Halle, 1933, un paso decisivo para hacer comprensible a partir de la esencia misma del alma su estructura y su vida.

cuando entra de nuevo en la conexión de vida de una persona espiritual. Esto se realiza en el interior del alma donde se elaboran los contenidos de sentido que ella ha recibido.

4. *Lo íntimo del alma*

Comprender bien lo íntimo del alma es máxima importante para aclarar mejor la peculiaridad del alma humana. Las fuerzas de conocimiento prevén al mismo tiempo el servicio exterior en el castillo del alma; permiten a las cosas del mundo exterior penetrar en él o hasta van incluso a su encuentro; los sentidos constituyen las puertas de entrada para las cosas que “caen bajo los sentidos”; el intelecto penetra como dueño en la profundidad espacial, que está situada más allá del ámbito sensible y en lo “íntimo” de las cosas que no cae bajo los sentidos, pero que es accesible por medio del mundo sensible. La percepción sensible, como el conocimiento del intelecto, es una unidad de vivencia de una duración más o menos larga. Desaparece para dejar lugar a nuevos motivos vitales. Pero al desaparecer no pierde, sin embargo, su contenido. El contenido de sentido que ha sido recibido una vez es conservado en lo íntimo, durante un tiempo más o menos largo, posiblemente también para siempre. La primera clase de acogida y de conservación interiores es de manera *correspondiente a la memoria*⁷⁹⁶. Lo que desaparece de la conciencia no se pierde para el alma; lo conserva y de vez en cuando lo trae de nuevo “a la luz del día”: a veces ya bajo la forma del recuerdo en el que toda la anterior unidad de vivencia “se hace viva de nuevo”, a veces como parte constitutiva de su tesoro de conocimiento y de experiencia, que aumenta poco a poco, separado de las circunstancias de la recepción originaria: un poco a la manera como un teorema se utiliza en una demostración o como una regla general de vida ayuda a tomar una decisión en un momento dado. La duración de la conservación en la memoria depende –no exclusivamente, pero sí en una amplia medida– de su grado de penetración originaria. Y para esto es de nuevo importante saber en qué profundidad ha tenido lugar la acogida. La actividad del intelecto

796* Según la concepción tomista, la memoria no es considerada como una facultad fundamental al lado del entendimiento y de la voluntad, sino como sensible y espiritual, ordenada a la facultad del conocimiento inferior y superior. De hecho sin la actividad de la memoria no sería posible ningún conocimiento. Sin embargo, encontramos en los escritos de nuestra santa madre Teresa y del santo padre Juan de la Cruz la división en tres facultades: entendimiento, memoria, voluntad, tal como lo había fijado san Agustín (*De Trinitate*, X).

debe aceptar esa interpretación proveniente de diversas partes, como [74] si constituyese en ella misma algo relativamente superficial.

Tal valoración desdeñosa se presenta como una reacción a la época de la "Aufklärung" (ilustración) caracterizada por una sobrevaloración unilateral de la razón⁷⁹⁷. Tiene en sí la apariencia de que de hecho es posible una acción racional que deja intactas las profundidades del alma. Pero tal superficialidad no está fundado en la esencia de la razón, más bien su fuerza propia no llega en este caso a su pleno desarrollo. Es posible que dos hombres oigan juntos una noticia y que capten racionalmente con claridad el contenido: por ejemplo, el anuncio del asesinato servio del rey en el verano de 1914. Uno de ellos "no considera las consecuencias" de lo que acaba de saber, continúa tranquilamente su vida y, algunos minutos más tarde, se ocupa de nuevo en sus proyectos de vacaciones. El otro está profundamente trastornado; prevé una gran guerra europea en perspectiva, se ve él mismo obligado a abandonar su carrera, e involucrado en el gran acontecimiento, no puede ya desembarazarse de este pensamiento y vive en la espera tensa y febril de lo que va a suceder. La noticia ha penetrado profundamente en el íntimo de su ser. La comprensión tiene lugar en esta profundidad y puesto que toda la fuerza espiritual vive en esta profundidad, penetra la comprensión en todo lo que se relaciona con ella, en "la gravedad de las consecuencias" del suceso⁷⁹⁸. Se trata de un pensar en el que se encuentra comprometido "el hombre entero". Se deja percibir fácilmente en su aspecto externo. Actúa en los órganos corporales: sobre los latidos del corazón y la respiración, sobre el sueño y sobre el apetito. La razón de esto es que "piensa con el corazón". El corazón es el verdadero *centro de la vida*. Designamos así el órgano corporal cuya actividad gobierna la vida del cuerpo. Pero es costumbre comprender por el corazón la interioridad del alma, seguramente es el corazón el que participa más fuertemente en lo que pasa en el fondo del alma, ya que es ahí donde se puede percibir más claramente la conexión del cuerpo y del alma más que en ninguna otra parte.

797* Así en la *sensibilidad* del siglo XVIII y del romanticismo a principios del XIX; en nuestra época, se trata de una reacción contra el racionalismo neokantiano.

798* Santo Tomás considera como rasgo distintivo de los espíritus superiores en relación con los espíritus inferiores el hecho de que los primeros captan más con una sola mirada, y que tienen una facultad más grande de visión de conjunto (véase *De veritate*, q.8, a.10; *Summa theologica*, q.55, a.3). Él atribuye esta particularidad al hecho de que poseen formas de conocimiento más generales, pero pertenece también la fuerza del espíritu para penetrar realmente hasta todo lo alcanzable.

En el interior es donde la esencia del alma irrumpe hacia dentro. Cuando el yo vive –en el fondo de su ser, donde él está totalmente como en su casa y a ella pertenece–, adivina entonces algo del sentido de su ser, experimenta su fuerza concentrada en este punto antes de su partición en fuerzas individuales. Y si vive de esta interioridad, entonces vive una vida *plena* y alcanza la cima de su ser. Los elementos recibidos del exterior y que entran hasta aquí, permanece no sólo posesión a título de recuerdos, sino que se transforman “en carne y sangre”⁷⁹⁹. Así, puede convertirse en ella en una fuente dinámica dispensadora de vida. Por otra parte, es posible también que un elemento extraño a la esencia penetre en el interior, lo que tiene por efecto consumir la vida del alma y puede llegar a ser para ella un peligro mortal si no reúne todas sus fuerzas para rechazar este elemento.

La elaboración interna de lo que penetra en la profundidad del alma no sucede en un momento, sino que exige un tiempo largo o corto; en ciertos casos puede extenderse por un período muy largo. Luego en la elaboración interna está unido comúnmente con un tomar posición, dirigido hacia el exterior, quizás también con acciones. La noticia, que del exterior [75] penetra en el interior, encuentra siempre esta interioridad en una disposición determinada, que es sentida por el alma como un *estado de ánimo*. Lo que entra en el alma puede llevar una modificación de esa disposición: el alma se siente amenazada en su ser y reacciona con miedo y temor. Esto entraña al mismo tiempo una disposición interior cambiada. Si antes el alma se encontraba “consigo” en reposo y en paz, lo que domina ahora es la inquietud y la agitación, así como una toma de posición hacia fuera: contra lo que la amenaza.

Primero se trata de un acontecimiento dentro de la interioridad del alma y de un “responder” involuntario. Pero de allí puede surgir una acción libre y, finalmente, una actividad que se extiende al mundo exterior. Lo que penetra en el interior constituye siempre una llamada a la *persona*. Una llamada a su *razón* en cuanto fuerza para que se “perciba” espiritualmente, es decir, para *comprender* lo que sucede. Se trata aquí de una llamada a la *reflexión*, es decir, a la búsqueda del *sentido* de lo que se le presenta a ella. Una llamada a su *libertad*: ya la búsqueda intelectual del sentido es un acto libre. Pero además el alma exige un comportamiento conforme a este sentido: aquel que

799* Marie von Ebner-Eschenbach [1830-1916] dijo una vez que la formación es lo que subsistiría si llegáramos a olvidar todo lo que hemos aprendido. Claramente se refiere a lo que se ha transformado en carne y en sangre.

descubre en su trabajo que se ha declarado el fuego en su casa está obligado a interrumpir sus ocupaciones y ponerse a apagar el fuego. Tan irracional sería continuar trabajando como "paralizado por el miedo" sin hacer absolutamente nada.

La vida personal-espiritual del alma está inserta en un gran conjunto que es a la vez una relación de acción: cada sentido comprendido exige un comportamiento correspondiente y posee al mismo tiempo una fuerza motora para impulsar al alma a la acción requerida. Encontramos generalmente el término de *motivación*⁸⁰⁰ para designar esta "puesta en movimiento" del alma *por* algo pleno de sentido y de fuerza, y hacia un comportamiento igualmente lleno de sentido y de fuerza. Se percibe aquí de nuevo cómo sentido y fuerza están ligados en la vida espiritual. Al mismo tiempo, es evidente que no se trata de ninguna manera aquí de un acontecimiento natural, sino de *llamada y respuesta*. La persona no está "obligada" por lo que se le presenta: sin duda, al principio puede ser llevada a una involuntaria toma de posición como respuesta; sin embargo, no debe dejarse simplemente "arrastrar" por la secuencia, sino debe "tomar posición" libremente frente a su propia toma de posición; —rechazarla o entregarse a ella—, debe hacer uso de su razón, darse cuenta exactamente de su posición, y encontrar inteligentemente el modo de conducirse y utilizar libremente su fuerza en la dirección requerida.

El yo personal se encuentra enteramente como en casa en lo más interior del alma. Si vive en esa interioridad, dispone de la fuerza completa del alma y puede utilizarla libremente. Además está entonces lo más cerca posible del sentido de todo lo que le sucede, y está abierto a las exigencias que se le presentan, muy bien preparado para medir su significado y su trascendencia. Pero pocos hombres viven tan "recogidos". En la mayor parte de ellos el yo se sitúa más bien en la superficie, ciertamente sólo ocasionalmente es "sacudido" por "acontecimientos importantes" y llevado a la profundidad, entonces trata de responder al acontecimiento con un comportamiento conveniente pero después de un tiempo más o menos largo [76] vuelve de nuevo a la superficie.

Lo que penetra del exterior a menudo es tal que puede ser "depachado" más o menos bien a partir de un lugar situado en la supe

800* Véase A. PFÄNDER, *Motive und Motivation* (Münchener Philosophische Abhandlungen, Lipps-Festschrift), Leipzig, 1911, pp. 163 y ss., y E. STEIN, *Beitrag zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, „Husserls Jahrbuch“, t. V, Halle a. S., 1922, pp. 34 y ss.

ficie o a partir de un lugar que no está situado muy profundamente. No es necesaria la última profundidad para comprender esto más o menos, y no es tampoco indispensable responder a ello utilizando toda la fuerza.

Pero el que vive recogido en la profundidad ve igualmente las “cosas pequeñas” dentro de los grandes complejos; es el único que puede apreciar de una manera justa su paso – medido según las últimas reglas – y regular su comportamiento de manera adecuada. Sólo en él está orientada el alma hacia la formación completa y última y hacia la plenitud de su ser. El que sólo ocasionalmente vuelve a la profundidad del alma, para luego de nuevo permanecer en la superficie, en él la profundidad queda sin ser desarrollada y no puede de ninguna manera desplegar su fuerza formante para las capas situadas más al exterior. Puede haber hombres que en todo caso no lleguen nunca hasta lo más hondo de sí mismos, y por eso no sólo no alcanzan jamás la plenitud de su ser, la formación completa de su alma en el sentido de su determinación esencial, sino que ni siquiera logran una primera posesión “provisional” de sí mismos, que es condición para la posesión completa y que se alcanza ya durante una estancia pasajera en la profundidad: un saber – al menos de una manera oscura – sobre el sentido de su ser y la fuerza para trabajar por sí mismo con un fin intencionado, así como el compromiso de alcanzar el fin. Tal saber aporta consigo la “iluminación” de las profundidades durante los sucesos de la propia vida. Pero esta luz puede también ser transmitida por la enseñanza intelectual (y en primer lugar por la doctrina de la fe, que define en este sentido la vida humana). Estos dos aspectos son llamadas al alma para incitarla a “volverse en sí misma” y a vivir la vida desde el punto de vista de su interioridad más profunda.

La interioridad más profunda del alma es lo “más espiritual” en ella. Aunque las impresiones transmitidas por los sentidos lleguen hasta allí, y aunque aquello, que aquí sucede, actúa hasta la formación del cuerpo vivo, se trata, sin embargo, de un ser separable de toda sensibilidad y de toda corporeidad: podemos representarnos una “vida interior” del alma capaz de subsistir en el momento de su separación del cuerpo y de la eliminación de todas las impresiones sensibles. Es así como conviene representarse la vida del alma después de la muerte y antes de la resurrección del cuerpo. Si uno se atiene a los testimonios de los místicos, así es su vida en esos estados de éxtasis, en los cuales ella es “arrebataada”, los sentidos no son receptivos a las impre-

siones externas, el cuerpo está como muerto, pero el espíritu llega en la contemplación a la vida más alta y a la plenitud del ser.

De la interioridad más profunda resulta también la "irradiación" de la propia esencia, el involuntario salir espiritual de sí misma. Mientras más recogido está el hombre en lo más profundo de su alma, tanto más poderosa es esta irradiación que mana de él y atrae a otros a su círculo. Pero tanto más marcado lleva también todo comportamiento libre espiritual la señal de la particularidad personal que se sitúa en la interioridad más profunda del alma. Además el cuerpo está más fuertemente impregnado de ella y por ello mismo "espiritualizado". Aquí se encuentra el verdadero centro del ser corporal-anímico-espiritual.

[77] ¿En qué puede consistir la vida del alma cuando no recibe ya ninguna impresión exterior, ni se ocupa ya más de lo que conserva en sí en su memoria? Hemos dicho que en su interioridad el alma se abre a sí misma; siente lo que ella misma es y del estado en que se encuentra. Pero tales consideraciones no deben de ninguna manera convertirse en el objeto de una falsa interpretación, como si el alma pudiera en esta vida conocerse naturalmente "como ella es conocida"⁸⁰¹, es decir, tal como Dios la conoce. Hemos dicho que el alma "siente", porque se trata sin duda de un conocimiento espiritual, pero de ninguna manera de un conocimiento racional claro que se dejara captar conceptualmente y traducir en palabras. Algo de ello se impone también cuando el alma no permanece en sí misma sino que actúa hacia el exterior en contraposición con el mundo; en la "voz de la conciencia" que la guía hacia el acto justo y la retiene frente a la injusticia, que enjuicia sobre los actos cuando éstos se han realizado, y sobre la situación en la que ellos la dejan.

La conciencia manifiesta cómo los actos están arraigados en la profundidad del alma, y retiene el yo —a pesar de su libre movilidad— en esta profundidad: la voz que sale de lo profundo lo llama sin cesar al lugar, a donde corresponde para dar cuenta de sus hechos y convenirse de lo que produjo su acción, porque los actos dejan sus huellas en el alma: enseguida el alma se encuentra en un estado diferente del anterior. El alma es un algo en sí: es tal como Dios la ha puesto en el mundo. Y este quid posee su índole particular que imprime una marca propia a la vida entera, en la que se desenvuelve: ella es quien hace que, cuando dos hacen lo mismo, esto no sea lo mismo. En su interio-

801* 1Cor 13, 12.

El alma siente *lo que ella es y cómo es*, de una manera oscura e inefable que le presenta el misterio de su ser *en cuanto* misterio, sin descubrirse. Por otra parte, ella lleva en su quid la determinación de lo que debe *llegar a ser*: por medio de lo que recibe y de lo que hace. Siente si esto que acoge en sí con su ser propio, si le es provechoso o no, si sus acciones van o no en el sentido de su ser. A esto corresponde el estado en el que ella se “encuentra” después de todo contacto y confrontación con el mundo.

La vida consciente del alma en su fundamento naturalmente sólo es posible cuando ella despierta a la razón. Entonces lleva ya la señal de lo antes producido por ella y con ella; no puede captarse desde el principio de su existencia ni como lo que ella era al principio de su existencia. Por otra parte, su vida natural se asienta en la confrontación con el mundo y obrando en él. Por eso la orientación natural de su vida es el salirse de sí y no el recogimiento en el interior y el permanecer “en sí”. Ella debe ser *atraída* hacia el interior de sí misma: como por las “exigencias” que se le presentan y por la “voz de la conciencia”; pero naturalmente la tendencia hacia el exterior será siempre más fuerte, de manera que la permanencia en la interioridad no dura largo tiempo. También debemos considerar que el yo no encuentra naturalmente gran cosa [78] cuando entra en sí y deshace todo lazo con el mundo exterior: es decir, no solamente cierra las puertas de sus sentidos, sino también prescinde de las impresiones del mundo conservadas en la memoria y de lo que “percibe” en sí mismo, cuando se considera como un “hombre en este mundo”, el papel que desempeña en el mundo, los talentos y las aptitudes que tiene. En cuanto objeto de la percepción interna, de la experiencia y de la observación interior, el hombre —y el alma tanto como el cuerpo— ofrece abundantemente materia para la captación. Asimismo, para muchos el “yo propio” (en este sentido) es más importante que el resto del mundo entero. Pero lo que se capta en esta percepción y esta observación interiores, son fuerzas y capacidades para la actuación en el mundo y los efectos de tal acción: no se trata de la interioridad propiamente dicha, sino de un sedimento de la vida anímica originaria, de postras que se depositan —creciendo continuamente— en el interior.

Si se retira realmente de todo eso para ir al interior, no se encuentra, en efecto, la nada, sino un vacío y un silencio desacostumbrados. El hecho de escuchar los “latidos de su propio corazón”, es decir, el ser anímico interior mismo, no podría satisfacer el impulso de la vida y de la acción del yo. No se detendrá allí por largo tiempo si no es

retenido por otra cosa, si la interioridad del alma no está plena y puesta en movimiento por otra cosa que el mundo exterior. Pero es esto lo que han hecho siempre los conocedores de la "vida interior": han sido atraídos hacia su interioridad más profunda por algo que tiraba más fuerte que todo el mundo exterior: allí han experimentado la irrupción de una vida nueva, pujante, superior, sobrenatural, divina.

"...Si tú buscas un lugar elevado, un lugar santo, transfórmate interiormente en templo de Dios, porque el templo de Dios es santo y vosotros sois el templo'. ¿Quieres tú orar en el templo? Ora en ti mismo. Pero antes debes llegar a ser templo de Dios, porque en su templo Él escucha al que ora."⁸⁰² "...Líbrame del error; sé Tú mi guía y que yo me vuelva en mí y en Ti"⁸⁰³.

La gracia mística da como experiencia lo que enseña la fe: la inhabitación de Dios en el alma. Aquel que, guiado por la verdad de la fe, busca a Dios, ese dirigirá por libres esfuerzos al lugar preciso al que es atraído por la gracia mística: librándose de los sentidos y de las "imágenes" de la memoria, y aun de la actividad natural del intelecto y de la voluntad, se retirará a la soledad vacía de su interioridad, para permanecer allí en la fe oscura, en una simple mirada amorosa del espíritu orientada hacia el Dios escondido, quien velado está presente⁸⁰⁴. Aquí perseverará en una paz profunda –porque se halla en el lugar de su reposo– hasta que el Señor quiera transformar la fe en visión. He aquí esbozada en algunos rasgos la *Subida* del Monte Carmelo, tal como nos lo ha enseñado nuestro padre san Juan de la Cruz⁸⁰⁵.

5. *Poder, deber y vida interior*

Para la inhabitación de Dios en el alma y para que su ser quede anclado en lo divino, existe todavía otro camino de acceso que parte de la experiencia interior: desde la vivencia, de "poder" y "deber" o de lo que está ligado a esta vivencia, es decir, [79] la relación de la libertad del yo con la fuerza que está a su disposición.

802* AUGUSTINUS, *In Jo.* 15, 25 (Przywara, op. cit., p. 135).

803* AUGUSTINUS, *Soliloquia*, II, 6, 9 (Przywara, op. cit., p. 135).

804* Pero este salirse del mundo y de sí mismo tendrá un sentido completo y será fecunda sólo bajo la acción de la gracia y en los límites que ella señala.

805* *Gesammelte Schriften des hl. Johannes vom Kreuz*, t. I [edición teatina], Munich 1930].

La fuerza que está siempre a la disposición de un hombre en cuanto a posesión ya presente, y hasta la medida suprema que le está reservada, según su determinación esencial, constituye una "medida", es decir que está "limitado", un tamaño finito. Cada acto libre es un "rendimiento" que consume fuerzas, y finalmente puede producirse un agotamiento natural si no vienen abundantes afluencias de las fuentes de que hemos hablado arriba. Así, puede presentarse el caso de que el yo no se siente ya capaz de responder a una que percibe. El médico que, después de una jornada sobrecargada de trabajo, es llamado de nuevo, en la noche, a ver a un enfermo, puede no sentirse en condiciones para salir una vez más. Pero la exigencia no calla. Es una vida humana que está en juego: "tú puedes porque debes". Esta máxima, que se ha leído quizá con alguna extrañeza en la "Crítica de la razón práctica" de Kant, aquí se impone como expresión de la exigencia vivida. Puede suceder que, en el caso particular el sentimiento de impotencia no fuera más que una autoilusión, que si reuniera las fuerzas naturales sería todavía capaz de actuar. Pero es posible también que el "deber" constituya una obligación que supere la fuerza natural. (No se quiere decir por eso cada exigencia que se presenta a los hombres, —con tal que sea justa—, obligue de esta manera. Frente a las exigencias humanas hay simplemente un "ultra posse nemo obligatur" en que el "posse" se determina según la medida de la fuerza natural).

En el mandamiento del deber se manifiesta la libertad del yo, aun frente a su propia naturaleza (es lo que quiere decir Kant). Pero esto no quiere decir que el yo sea capaz por sí mismo de rendimientos que superen su naturaleza. Con esto se le reconocería una fuerza creadora como ninguna criatura puede poseerla. Si se obligara a algo que superasara su fuerza natural, esto sólo sería posible en el sentido de que si apoyara sobre una fuente de energía situada fuera de su propia naturaleza. La fe nos da la respuesta a esto indicándonos dónde hay que buscar esta fuente de energía. Dios no exige nada a los hombres sin darles al mismo tiempo la fuerza necesaria para ello. La fe lo enseña y la experiencia de la vida, fundada sobre la fe, lo confirma. La interioridad más profunda del alma es un recipiente en el que el espíritu de Dios (la vida de la gracia) se difunde con profusión cuando se abre a él en virtud de su propia libertad. Y el espíritu de Dios es sentido y fuerza. Da al alma una vida nueva y la hace capaz de rendimientos a los que no hubiera podido pretender según su naturaleza; al mismo tiempo, orienta su acción. En el fondo toda exigencia plena de "sentido" que se presenta al alma con una fuerza de obligación, es "palabra de Dios". No existe ningún "sentido" que no tenga en el

“Logos” su patria eterna. Y aquel que complaciente acoge en sí tal palabra divina recibe precisamente, con esta palabra, la fuerza divina para corresponderle. Pero todo crecimiento de gracia constituye también un fortalecimiento del ser espiritual y abre al alma una comprensión más rica y más fina para la “palabra divina”, para el sentido sobrenatural, que se expresa a partir de todo suceso y se hace perceptible también como “dando ánimo” en su interioridad. Por eso el alma que, [80] en virtud de su propia libertad, se apoya en el espíritu de Dios o en la vida de la gracia, es capaz de una renovación y de una transformación total.

Su acción libre sostenida por la gracia tiene poder frente a todo comportamiento involuntario del alma. Es imposible mostrar aquí en toda su extensión la acción combinada de naturaleza, de libertad y de gracia⁸⁰⁶ en la configuración del alma; sólo se explicará mediante un ejemplo.

Quizá la proposición expresada más arriba “el amor es lo más libre que hay” haya suscitado la sorpresa y una viva oposición. Naturalmente se consideran el amor y el odio como poderes elementales que irrumpen en el alma sin que ella pueda defenderse. Los hombres han tenido ya la costumbre de decir, cuando hablan de sus inclinaciones y de sus antipatías, que frente a ellas “nada pueden hacer”. Y de hecho, el alma “responde” a la “impresión” que recibe de una persona –a menudo en el primer encuentro y si no a través de un conocimiento más largo– involuntariamente con simpatía o con antipatía, quizá también con indiferencia; se siente atraída o rechazada; y se puede encontrar aquí una confrontación llena de sentido de su ser propio con el extraño; un sentirse atraído a lo que le promete un enriquecimiento o una exigencia o un retraerse ante alguien que signifique un peligro para ella. Por otra parte, aquí son posibles graves ilusiones: apariencias pueden esconder el ser verdadero del hombre y por consiguiente, también el significado que le corresponde respecto a otros hombres. Estos movimientos naturales no constituyen, pues, algo que se podría simplemente no tomar en cuenta; pero tampoco sería “racional” abandonarse a ellos simplemente: estos movimientos naturales pueden y deben ser objeto de un control con la ayuda del intelecto y, gracias a la voluntad, no es sólo posible sino necesario ejercer sobre ellos una influencia. Y frente a todo juego de las inclinaciones y repugnancias se establece el mandamiento del Señor: “amarás a tu

806 Véase el primer escrito de Edith en este mismo volumen: *Naturaleza, libertad y gracia*.

prójimo como a tí mismo”⁸⁰⁷. Tal precepto vale sin condiciones ni restricciones. El “prójimo” no es aquel con quien “simpatizó”. Es todo hombre que se acerca a mí, sin excepción. Y de nuevo se dice: tú puedes, porque debes. Es el Señor quien lo exige y Él no exige nada imposible. Más bien *hace* posible lo que sería naturalmente imposible⁸⁰⁸. Los santos, que confiando en la palabra divina, se decidieron a un amor heroico de sus enemigos tuvieron realmente la experiencia de esta libertad para amar. Quizá una aversión natural se manifestará todavía durante cierto tiempo; pero no tiene fuerza y no puede conseguir influenciar el comportamiento, que es guiado por el amor sobrenatural. En la mayor parte de los casos, ella cede pronto ante el poder superior de la vida divina que llena el alma más y más. El amor es, según su último sentido, la entrega del propio ser y la unión con el amado. El que cumple la voluntad de Dios aprende a conocer el espíritu divino, la vida divina, el amor divino; y todo esto no es otra cosa que Dios mismo. Pues al ejecutar con la entrega más profunda lo que Dios exige de él, la vida divina se hace *su* vida interior: encuentra a Dios en sí, cuando entra en sí.

Cuando el alma está llena de vida divina, es [81] imagen de Dios Trinitario en un sentido nuevo y superior al que concierne a las demás criaturas y a sí mismo según su estructura natural. Pero primero conviene poner en claro la relación natural de la imagen.

6. *La imagen de Dios en el alma y en todo el hombre entero (primer planteamiento)*

Dios creó al hombre a su imagen⁸⁰⁹. El Dios creador es un Dios trinitario. Hemos tratado de penetrar en el misterio de la Santísima Trinidad y hemos intentado esbozar una imagen del hombre. ¿Lograremos ahora elaborar la relación de semejanza?

807 Lv 19, 18; Mt 22, 27; Mc 12, 31.33; Lc 10, 27; etc.

808* A propósito del mandamiento de amar a su enemigo, san Jerónimo se expresa así: “Multi praecepta Dei imbecillitate sua, non Sanctorum viribus aestimantes, putant esse impossibilia quae praecepta sunt [...] Sciendum est ergo, Christum non impossibilia praecipere, sed perfecta” (Muchos miden los mandatos de Dios por su debilidad, no por las fuerzas de los santos, y por consiguiente, lo que les es mandado les parece imposible cumplir [...] Deberían saber que Cristo no mandó lo imposible, sino lo perfecto). Comentario a Mt 5 y 6, libro 1; Breviario romano, Feria VI post Cineres.

809 Cf. Gn 1, 27.

En las criaturas inferiores hemos buscado la semejanza con el arquetipo divino principalmente del lado de la forma, puesto que la materia, —tomada en el doble sentido de lo que llena el espacio y de indeterminado determinable— es completamente distinto frente a Dios. Pero en cuanto es formada participa de la semejanza divina. Sin embargo, no debe rechazarse, ante todo, porque *en cuanto* formada ella constituye un símbolo; además, porque el *todo* compuesto de forma y de materia, subsiste por sí mismo (la οὐσία), está en cuanto subsistente por sí misma, es la imagen del ente originario, es decir, del Padre, como totalidad llena de sentido y de fuerza, es la imagen de toda la Divinidad trinitaria.

Ascendiendo desde las formas inferiores a las formas superiores, hemos llegado al alma humana. Si la consideramos como forma del cuerpo, buscaremos en el hombre entero la imagen divina. Por otra parte, ella es el todo unitario que, en cuanto realidad independiente, es puesta en la existencia. Gracias al alma el todo es algo lleno de sentido y de vida.

Pero ya que el alma en la configuración en el cuerpo no constituye su ser único, ni aun el más propio, porque para ella es posible una vida propia independiente separada del cuerpo, por eso puede entonces ser considerada en sí misma como una imagen de la Trinidad. En cuanto esencia personal y espiritual, constituye una realidad subsistente por sí misma, una realidad cargada de sentido y de fuerza, que se configura de una manera conforme a su propio sentido. En cuanto a la imagen de Dios en el ser del alma y en el conjunto del ser corporal-ánimico-espiritual del hombre, la examinaremos más adelante de una manera todavía más aguda y profunda.

7. *La imagen de Dios en la natural vida espiritual del hombre*

Primero debemos señalar que también la vida espiritual del hombre está considerada como una vida triple y trinitaria. Los intentos que abren nuevas perspectivas en esta dirección, se los debemos a san Agustín. Encontramos en sus escritos varias tentativas acerca del amor en cuanto tal⁸¹⁰; además designa *espíritu, amor y conocimiento* como *tres* y *uno*⁸¹¹; y después de *memoria, intelecto y voluntad*⁸¹².

810* AUGUSTINUS, *De trinitate*, VII, 10 y IX, 2.

811* Ibid., IX, 1-5, 10, 12.

812* Ibid., X, XII, 4, XIII, XIV.

Dios es el amor; es el punto de partida de san Agustín y es ya en sí la Trinidad. Pues al amor corresponde un amante y un amado, y finalmente el amor mismo. Si el espíritu se ama a sí mismo, entonces el amante y el amado son uno, y el amor, en cuanto que pertenece al espíritu y a la voluntad, hace uno con el amante.

Así el espíritu creado que se ama a sí mismo se hace imagen de Dios. Sin embargo, para amarse a sí mismo debe conocerse. *Espíritu, amor y conocimiento son tres y uno*. Se encuentran en una relación justa cuando el espíritu no es ni más ni menos [82] amado que lo que le corresponde: ni menos que el cuerpo ni más que Dios. Son uno, porque conocimiento y amor están en el espíritu; son tres, porque amor y conocimiento son diferentes en sí y se relacionan el uno con el otro; son semejantes a dos materias corporales en una mezcla: cada una se encuentra en cada parte del todo y, sin embargo, es distinta de la otra. Espíritu, amor y conocimiento son cada uno enteramente en sí y enteramente en el otro: el espíritu se conoce totalmente y se ama totalmente; el conocimiento se ilumina a sí mismo y al amor y con esto al espíritu conocedor y amante; el amor abarca a sí mismo y al conocimiento y, con esto, al espíritu que ama y conoce⁸¹³. El conocimiento de sí ha nacido del espíritu como el Hijo es nacido del Padre. Él es conocible para sí mismo antes de conocerse, adquiere el conocimiento por medio de la búsqueda. Lo encontrado (*repertum*) es un nacido (*partum*). El deseo de encontrarlo es algo perteneciente a la voluntad, y algo del modo del amor, y que deviene amor en cuanto se lo ha encontrado. Así el conocimiento es engendrado por el amor, el amor mismo no. El *Verbo* que es engendrado del espíritu por el amor es el *conocimiento amado*. Cuando el espíritu se ama y se conoce, el Verbo se agrega a él por el amor. El Amor está en el Verbo, el Verbo está en el Amor y los dos están en aquel que ama y habla. Así el espíritu con el conocimiento y el amor de sí es una imagen de la Trinidad⁸¹⁴.

La otra imagen: *memoria, razón y voluntad*, Agustín la considera aún más iluminadora. Es el resultado de una investigación más profunda sobre la relación del amor y el conocimiento: nadie puede amar algo totalmente desconocido. El ardor de conocer algo desconocido reposa en el conocimiento del significado de lo desconocido. Si el espíritu se ama a sí mismo, debe tener un conocimiento de sí mismo.

813* Ibid., IX, 1-5.

814* Ibid., IX, 10-12.

Y si busca el conocimiento de sí, entonces esto no es posible sin un conocimiento previo: debe conocerse en cuanto no-cognoscente. Con lo que él sabe se interroga sobre lo que no sabe⁸¹⁵.

¿Cómo sucede que el espíritu que está en sí mismo, se busca a sí mismo? Por el hecho de que el espíritu está unido a los cuerpos; se encuentra, por así decirlo, en ellos y debe volverse a sí mismo. Desde que el espíritu comprende el precepto: "conócete a ti mismo", se conoce también a sí mismo; reconoce que está en sí y que no tiene necesidad de buscarse él mismo como un ausente; le basta orientarse hacia sí mismo, como algo presente. Sabe que *existe, vive y conoce* y que el conocer es su ser peculiar y su vida. En él están unidos los rendimientos de la memoria, del intelecto y de la voluntad; son tres y uno a la vez y, por ello una imagen de la Trinidad⁸¹⁶.

Muy recientemente, Theodor Haecker ha trabajado nuevamente con insistencia en la tarea consistente "en buscar y afirmar que el hombre, en cuanto imagen de Dios, que es un Dios Trinitario, debe ser reconocido como lo más bello, más verdadero y más santo que hay, conforme a la *analogía Trinitatis*, y con el hombre y por el hombre la creación entera, que es totalmente una *similitudo*, una semejanza de Dios"⁸¹⁷. Hace también alusión a las tentativas de Agustín, pero sólo considera [83] la tríada: memoria-intelecto-voluntad. Esta tríada no le parece feliz, porque sin memoria no es posible ninguna actividad del intelecto. Frente a esta tríada, dice que el tomismo tuvo razón en poner la díada: razón-voluntad. Pero de esta manera se pierde la huella de la analogía⁸¹⁸. La tríada auténtica de la vida espiritual sería: *pensar, sentir, querer*. La psicología moderna la ha descubierto sin darse cuenta que ponía así el fundamento que conduce a una nueva analogía cuya correspondencia es más exacta. Si su exposición del sentir como provisto de derechos iguales a los del pensamiento y de la voluntad es para él tan importante, porque *ve* aquí la patria propiamente dicha del *amor*. La ubicación del amor en la voluntad es lo menos satisfactorio de la psicología tomista. Haecker ciertamente acepta que el amor pertenece también al pensamiento y a la voluntad, pero su verdadera morada es el sentir en su inmensidad.

815* Ibid., X, 1-4.

816* Ibid., X, 8-12.

817* Th. HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig, 1934, p. 145.

818* ¿No se le habrá escapado a Haecker el hecho de que santo Tomás trató en detalle la cuestión relativa a la imagen de Dios en el hombre (*Summa theologiae*, I, q.93)?

Tengo la impresión de que Agustín no está “liquidado” por esta rectificación. Se encontraría difícilmente a un pensador en el que aparezca tan claramente como en él el hecho de que el amor es el móvil del pensamiento. El ardor del amor lo impulsa a una penetración cada vez más profunda del espíritu. No descansa en una solución encontrada, sino siempre trata de escrutar más profundamente. Y puesto que él como investigador parte de la vida interior, por eso tomo ampliamente en consideración el amor aun cuando examina el conocimiento. Pensando, se sumerge en él, porque está convencido de que el amor constituye para nosotros el camino que conduce al conocimiento de la Trinidad⁸¹⁹. Se ha dicho: quien permanece en el amor, permanece en Dios⁸²⁰. De ahí que quien conoce bien el amor, conocerá también a Dios. Éste es el hilo conductor.

¿Ha querido san Agustín igualar el amor y la voluntad? Para él, el deseo es algo correspondiente a la voluntad y algo así como amor. Se hace amor, cuando se ha encontrado lo que es deseado (el conocimiento). Ciertamente, hay una relación muy estrecha entre amor y voluntad. A quien ama, le urge observar los mandamientos de Dios, es decir, a conformar su voluntad con la voluntad divina. La voluntad procede del amor y la acción deriva del querer. Pero en el cumplimiento de los mandamientos divinos obtenemos un conocimiento más profundo de Dios y por este medio el amor crece a su vez. Por su parte, el amor aspira a un conocimiento cada vez más profundo, pero aun en su primer arranque él no es posible sin conocimiento; encierra un conocimiento en sí mismo y presupone una especie de conocimiento. La vida espiritual es una vida ascendente y toda forma fundamental de la vida espiritual condiciona por su ascensión las formas de las otras vidas, pero también es fomentada por ellas. El inseparable estar el uno en el otro de las formas fundamentales, a pesar de su diversidad, hace de ella una imagen del Uno-Trino.

Pero, ¿cuáles son estas formas fundamentales? ¿Debemos decidirnos por una de las divisiones en tres partes que han sido propuestas y rechazar las otras? El método de Agustín muestra, me parece, que no se trata de una alternativa. El tres y uno ciertamente puede ser considerado como una ley fundamental de la vida espiritual (como de la creación entera): una ley fundamental que se repite en todas las ramificaciones, semejante a una ley de configuración de un ser vivo en

819* *De trinitate*, VIII, 7.

820 Cf. *1Jn* 4, 16

todas sus [84] partes. Es muy ilustrativo que Agustín encuentra en el sólo amor ya un tres-y-uno. Es igualmente ilustrativo que el amor no es posible sin conocimiento y que el espíritu se despliega en lo uno como en lo otro. El conocimiento es un rendimiento del intelecto. Es imposible sin la memoria. Agustín entiende bajo "memoria" diferentes cosas. Ahora prescindo de que se puede referir tanto a una fuerza espiritual determinada (un "poder") como al rendimiento de esta fuerza. Pero lo que nos interesa es la *vida* espiritual, y podemos así limitarnos al *rendimiento* de la memoria⁸²¹. Aun con esta limitación, conviene todavía comprender diversas cosas: el "ser consciente", que pertenece a toda vida espiritual y por lo que es "consciente" antes de ser conocida en un acto particular orientado a ello⁸²²; luego el "retener" de lo que una vez ha sido conocido, y el "recuerdo", el dar nueva vida a lo retenido. La primera forma de la "memoria" es la forma originaria del conocer. Las otras constituyen grados en el desarrollo del conocimiento y hacen posible este desarrollo. Pero sin memoria tampoco sería posible ningún querer; necesita del ser consciente, del retener y del revivir para llegar a la realización y a la repercusión. Sin memoria, no habría ninguna "corriente" de vida espiritual y, por consiguiente, ningún ser espiritual en general. Por eso se puede comprender que Agustín haya concedido a la memoria una posición independiente al lado del intelecto y de la voluntad y le haya concedido manifiestamente una posición fundamental; pues está colocado allí donde en la tríada precedente (espíritu-amor-conocimiento) estaba el espíritu. Si admitimos que se trata de una imagen creada de la Trinidad increada, se puede muy bien decir que el "expresar" del Verbo Eterno supone un saber originario de Dios sobre sí mismo (en un sentido que no debe ser comprendido temporalmente), de tal suerte que la forma originaria de la "memoria" debería ser atribuida al Padre. El Verbo Eterno, el conocimiento "generado", siempre se ha equiparado al Hijo, y el Espíritu Santo es llamado la Persona del Amor. Santo Tomás se ha apegado fundamentalmente a la división agustiniana espíritu-amor-conocimiento, porque percibe la imagen *verdadera* de Dios en el proceder del Verbo partiendo del conocimiento y en el proceder del amor a partir de los dos⁸²³; pero santo Tomás no rechazó la otra división.

821* Santo Tomás señala que es principalmente en la *actividad* del espíritu donde se debe buscar la imagen de Dios, ya que solamente en esa actividad puede hablarse de *procesiones* (*Summa theologiae*, I, q. 93, a. 7).

822* Véase lo que se dijo en el cap. VII, § 9, 2 sobre los grados del conocimiento de sí.

823* *Summa theologiae*, I, q. 93, a. 6.

Por lo visto, estas dos divisiones no establecen ninguna aguda diferencia entre el amor y la voluntad.

No obtendremos ninguna claridad objetiva más que por una búsqueda profunda sobre ambos. San Agustín ha considerado el anhelo de conocimiento como algo conforme a la voluntad y semejante al amor. No es ni lo uno ni lo otro en el pleno sentido del término. Quien "reclama" conocimiento, aspira igualmente a su posesión, se siente incompleto sin ella. Pero el anhelar puede ser una actitud en la que se espera que lo deseado nos caiga del cielo. No intenta tomarlo por propia iniciativa. Quien "quiere" (en el pleno sentido del término) conocimiento, toma él mismo disposiciones para tal fin. Está decidido a hacer aquello que pueda conducirlo a la posesión del conocimiento; y cuando percibe medios y vías, entonces el querer pasa a la acción. La decisión, intervención libre y activa de la propia persona, diferencia el querer del [85] simple deseo.

Cuando se realiza el anhelo, deja de serlo. La posesión de lo que se desea constituye para él un fin. La realización no pone término al querer, mucho menos al amor. No quiero sólo el conocimiento que aún me falta, sino también lo ya conseguido. El querer es entonces adhesión a lo alcanzado y disposición a efectuar lo que pueda asegurar su posesión. No se puede decir que este querer, en cuanto querer, es más perfecto que el querer dirigido hacia un fin todavía no alcanzado. Por el contrario, el amor no llega a su desarrollo completo más que en su posesión.

Anhelar, querer y amor tienen esto en común: son la afirmación de un bien. El anhelar está orientado hacia la recepción del bien deseado; el querer hacia su realización con la intervención del propio actuar en la medida en que necesita de ello. El amor es entrega al bien. Entrega en el sentido propio sólo es posible frente a una persona. Así, el amor en el sentido pleno y propio del término va de persona a persona, aunque hay "diversa clase de amor", que está dirigida a algo impersonal. La entrega conduce a la unión; no llega a la plenitud más que gracias a la acogida por parte de la persona amada. Así, el amor exige, para su plenitud, la entrega recíproca de las personas. Sólo así el amor puede dar total adhesión, porque una persona no se abre a otra más que en la entrega. Sólo en la unión es posible un conocimiento propiamente dicho de las personas. El amor en esta máxima realización, abarca, por tanto, el conocimiento. Es a la vez recibir y acto libre. De esta suerte abarca también la voluntad y constituye la realización del anhelo. Pero el amor, en su máxima plenitud, no es reali-

zado más que en Dios: en el amor recíproco de las personas divinas, en el ser divino entregándose a sí mismo. El amor es el ser de Dios, vida de Dios, esencia de Dios. Corresponde a cada una de las personas divinas y a su unidad.

En la imagen finita se divide lo que es uno en el arquetipo divino. Amor, conocimiento y voluntad no coinciden aquí, aunque el amor contenga en sí mismo algo análogo al conocimiento y algo análogo a la voluntad; pues no puede ser enteramente "ciego", y es libre. Como lo hemos dicho precedentemente al referirnos a Duns Scoto, es lo más libre que hay, porque no dispone sólo de un movimiento aislado, sino de todo el propio yo, de la propia persona. El amor mismo tiene en el ámbito de lo finito diferentes especies y formas: en cuanto amor de lo inferior hacia el superior, tiene en sí más del anhelo y está principalmente puesto para recibir; en cuanto amor de lo superior hacia lo inferior, es más un libre presente que viene de la propia abundancia. Pero el amor debe ser siempre entrega, para que sea un amor auténtico. Un deseo que quiere adquirir para sí, pero sin darse a sí mismo, no merece el nombre de amor. Ciertamente se puede decir que el espíritu finito alcanza en el amor su máxima plenitud de vida. Si Agustín no lo menciona en la tríada memoria-intelecto-voluntad, esta omisión puede justificarse objetivamente por el hecho de que el amor debe ser considerado como fundamento y fin de este triple rendimiento espiritual. Ya hemos dicho más arriba que el conocer y el querer (o la acción voluntaria) son condicionados por el amor y conducen, a su vez, a un grado más elevado de amor. Pero, ¿cuál es la relación del amor con la memoria?

Los rendimientos de la memoria: el [86] ser consciente, que pertenece a la vida espiritual en cuanto tal, el conservar y el recordar, todo sucede en la "interioridad". Con el conocer y el querer, el espíritu sale de sí mismo, también cuando está orientado hacia sí mismo conociendo y queriendo. Con los rendimientos de la memoria el espíritu permanece en sí mismo. Así se reúne un patrimonio interior, y en ocasiones —en el recuerdo— se hace fecundo. Sin memoria la persona espiritual no podría poseerse ella misma ni, por consiguiente, entregarse ella misma, es decir, que no podría amar. Por otra parte, la vida espiritual y la posesión espiritual son apropiadas y conservadas internamente con mayor fuerza y seguridad, cuanto más profunda fue el vivenciar y el recibir. Pero el amor es lo más profundo que hay. Por eso la memoria encuentra en el amor su fundamento más seguro. Así puede ciertamente decirse que el intelecto, la voluntad y la memoria

encuentran su fundamento y su fin en el amor, pero esas tres facultades caracterizan diferentes direcciones de la vida espiritual: por el intelecto y la voluntad el espíritu sale de sí mismo: conociendo para recibir al ente tal como es; queriendo para configurar a su gusto, o para confirmarlo en su ser y en su manera de ser. Mediante la memoria se conserva a sí mismo y se acomoda a sí con lo que ha recibido.

Pero el "ser interior" no se agota con la memoria. La vida de la que se percata en el rendimiento más originario de la "memoria" es el desarrollo de la peculiaridad personal. En su interior el hombre "siente" cómo está constituido, cómo se "encuentra" o está "dispuesto". En la interioridad se encuentra, por consiguiente, la sede de la *vida afectiva*. Pero la vida afectiva no está limitada a estados afectivos interiores y a estados de ánimo. El espíritu no sale solamente de sí mismo por el conocimiento y la voluntad, sino también por el sentimiento. Su acogida del ente deriva de su ser íntimo formado de una manera y dispuesto de uno u otro modo; por eso no sólo se trata de una acogida conociendo con el intelecto, sino también de un *recibir sintiendo*: así, el ente es captado en su valor y significado para el propio ser; se toma posición frente al ente sintiendo y queriendo. El sentir condicionado y condicionador se halla entre el conocer intelectual y el querer.

Así encontramos un triple despliegue de la vida espiritual hacia el exterior en el conocer intelectual, el sentir y el querer que todavía son *uno en cuanto* desarrollo del espíritu y por su condicionamiento cambiante. Tenemos, por otra parte, una triple vida interior: un ser consciente-dueño del propio ser por medio del conocimiento, bajo la forma originaria de la memoria, que es, al mismo tiempo, la forma originaria del conocer, un sentirse y un adherirse voluntario al propio ser. El *ser interior* del espíritu, el *salir a fuera* y la *confrontación entre el interior y exterior*, son las *direcciones básicas de la vida espiritual*. La memoria, en su triple rendimiento, es ella misma una unidad trinitaria y hace posible tanto la constitución del ser interior como el salir al exterior. El sentir en cuanto sentirse, sentir el valor y la toma de posición frente al sentimiento, es a su vez una unidad trinitaria.

Una investigación más profunda permitiría descubrir algo semejante en lo que concierne al [87] conocer y al querer. Pero el amor es la gran unidad trinitaria que contiene todo en sí misma y que une el mundo interior y el exterior.

Pero, ¿qué clase de amor tiene que ser, para que sea capaz de eso? ¿Se trata del amor de sí de parte del espíritu, que fue el punto de partida de san Agustín? Él mismo no se quedó allí. Consideró igualmen-

te al espíritu en su relación con las cosas exteriores; en este campo también encontró una triple vida, pero ninguna imagen auténtica de la divinidad, en razón de la dependencia a un elemento inferior⁸²⁴. Para ser una imagen de lo eterno el espíritu debe orientarse hacia lo eterno: *captarlo en la fe*, conservarlo en la *memoria*, y asir con la voluntad amándolo; en esto ve san Agustín la trinidad del hombre interior⁸²⁵. Pero esto tampoco es todavía la imagen auténtica de Dios, puesto que la fe es un algo temporal, es pasajero: será remplazada un día por la visión⁸²⁶. Lo que en el alma es imagen de la trinidad debe ser algo permanente, que el alma inmortal no podría perder; es necesario, pues, buscarlo en lo que es inmortal en ella⁸²⁷. Éste es el espíritu que, pensando se conoce a sí mismo, después de haber adquirido ya antes cierto conocimiento de sí por el rendimiento más originario de la memoria y amando aspira al disfrute de sí mismo⁸²⁸. Parece que Agustín percibe aquí una imagen auténtica de Dios, aunque ésta no sea todavía la imagen más elevada. Puede parecer extraño que el amor de sí mismo sea valorado tan alto. Pero san Agustín ya ha agregado en un pasaje anterior a aquél en el que ha tratado este tema, que éste debe ser el *justo* amor de sí mismo: Debemos amar al prójimo como a nosotros mismos por Dios, y a Dios debemos amarlo sólo por Él mismo⁸²⁹. Así el amor justo de sí sólo puede comprenderse a partir del amor de Dios.

Llegaremos también a este resultado si pensamos en lo que hemos dicho sobre la esencia del amor. Si el amor, en su realización más elevada, es entrega recíproca y unión, entonces para ello es necesaria una pluralidad de personas. El "colgarse" en la propia persona, la afirmación de sí mismo, que forman parte del trastornado amor de sí, forman lo más contrario a la esencia divina, que es entrega de sí misma. La única realización perfecta del amor, como ya dijimos antes, es la vida divina misma, la entrega recíproca de las personas divinas. Aquí cada persona encuentra en la otra a sí mismo, y puesto que su vida como su esencia son una, el amor recíproco es al mismo tiempo amor de sí, adhesión a la propia esencia y a la propia persona. Lo que se sitúa más cerca del amor puro, que es Dios, en el ámbito de lo creado, es la entrega de sí de las personas finitas a Dios. Sin duda, ningún espíritu finito puede abarcar enteramente el espíritu divino. Pero Dios —y sólo

824* *De trinitate*, XI, 5.

825* *Ibid.*, XIII, 20.

826* *Ibid.*, XIV, 2.

827* *Ibid.*, XIV, 3-4.

828* *Ibid.*, XVI, 6.

829* *Ibid.*, VIII, 8.

Él—abarca enteramente a todo espíritu creado: el que se le entrega llega en la unión amorosa con Él a la suma perfección del ser, a este amor que es a la vez conocimiento, entrega del corazón, y acto libre. El amor está enteramente vuelto hacia Dios, pero en la unión con el amor divino el espíritu creado abarca a sí mismo también conociendo, adheriéndose libre y felizmente. La entrega de sí a Dios es, al mismo tiempo, entrega a sí como querido por Dios, y a la creación entera, es decir, a toda esencia espiritual unida a Dios⁸³⁰.

8. *La imagen sobrenatural de Dios por la inhabitación de Dios en el alma*

Pero el hombre no es capaz por sí solo y por su propia naturaleza de semejante entrega de amor. Si no puede llegar al conocimiento y al amor efectivamente realizado de otros hombres a no ser que ellos mismos se abran a él amándolo —porque todo aquello a lo que damos el nombre de conocimiento y de amor de los hombres no constituyen más que caminos y grados preparatorios que llevan a esto—, ¿cómo llegará al amor de Dios, que no ve, sin ser amado antes por Él? Todo

830* Heinrich Scholz, en su tesis extremadamente penetrante, de un gran rigor filosófico y religioso, "Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums" (Halle a. S., 1929), ha encontrado una aporía en la escritura: "Dios es amor" (p. 54). Se debería admitir, dice, en Dios, fuera del amor, al menos *otra* actitud espiritual, a saber, la cólera. Por consiguiente, él interpreta de manera diferente la palabra de Juan diciendo que respecto a Dios hay que precisar un amor, que de ninguna otra esencia se podría precisar. La dificultad para Scholz proviene de su definición inicial del amor como un estado de ánimo. Según esto, él tiene que exigir para ello un sujeto. En abierta oposición a la filosofía y la teología católicas clásicas, Scholz ve en el *actus purus* —en Dios, que es el amor, la sabiduría, la bondad misma y todo esto en uno— una "suma de cualidades sin sujeto". Este resultado me parece que está fundado en que Scholz la *ley de la analogía* —a mi parecer la ley fundamental del pensamiento teológico— no lo tiene en cuenta. Esta ley hace imposible la transposición de las categorías del finito a Dios en un sentido totalmente sin cambio. Dios no posee ni estados de ánimo ni cualidades. Lo que le es atribuido debe ser comprendido como comparación. (Véase además lo dicho de esto en el § 9, 7 de este capítulo sobre la analogía de lo terreno y supraterráneo). Y lo que está separado en las criaturas es uno en Dios. No menos profunda es la oposición entre el método filosófico de Scholz y el que nosotros hemos seguido en nuestras propias investigaciones: él define sin duda y netamente lo que es una idea platónica, pero procede como si no hubiera ideas (en el sentido de esencialidades). Así no hay ninguna posibilidad de medir los diferentes *conceptos* del amor, que han sido puestos a la luz de una manera históricamente exacta, con la "*idea* del amor" considerada como su fundamento objetivo, ni de constatar lo que ellos han entendido o no de este objetivo fundamento.

natural conocimiento de Dios que se eleva de las criaturas no descubre ciertamente su esencia escondida. A pesar de toda la correspondencia que debe unir a la criatura y al Creador, este conocimiento lo capta siempre sólo como al totalmente otro. Esto podría bastar ya —en la naturaleza no corrompida— para reconocer que al Creador le debe un amor más grande que a cualquier criatura. Pero para entregarse a Él amándolo, debemos aprender a conocerlo en cuanto amante. Así solo Él puede abrirse a nosotros. En cierta medida lleva esto a cabo el Verbo de la revelación. Y a la aceptación creyente de la revelación divina pertenece según su sentido un dirigirse a Dios amándolo. Pero este conocimiento no se perfecciona más que cuando Dios se da Él mismo al alma en la vida de la gracia y de la gloria, cuando la hace participar de su ser de vida divina y la hace entrar en él.

La vida divina que se desarrolla en el alma amante de Dios no puede ser otra [88] que la vida trinitaria de la divinidad. Ciertamente es el Dios trinitario a quien se entrega el alma. Ella se entrega a la voluntad de Dios Padre que, por así decirlo, engendra de nuevo a su Hijo en ella. Se une ella al Hijo y querría perderse en él para que el Padre no viera ya nada en ella más que al Hijo. Su vida se une al Espíritu Santo, se transforma en una efusión divina de amor. Es evidente que esta imagen de Dios en el espíritu creado por medio de la unión amorosa, de la gracia y de la gloria, no es comparable a ninguna imagen simplemente natural. La palabra imagen ya casi no es el término adecuado. Debe ser comprendida en el sentido en que se dice que el Hijo es imagen del Padre. Se trata de una auténtica filiación divina.

Puesto que el alma acoge en sí misma al espíritu de Dios, merece el nombre de “recipiente espiritual”⁸³¹. Pero la palabra “recipiente” no nos suministra más que una imagen bastante inexacta para la clase de acogida de la que aquí se trata. Un recipiente espacial y su contenido, siguen siendo *distintos*; no se funden en *un* ente y cuando son de nuevo separados, cada uno vuelve a ser lo que era antes de la unión (a menos que sean materias que se “compenetren”, pero en este caso el recipiente sería “defectuoso”; en cuanto es vulnerable no vale como recipiente).

831* La letanía lauretana da a la madre de Dios el nombre de “*vas spirituale*”. Pero lo que se dice de su alma es aplicable a toda alma humana, ya que cada alma está determinada a lo que María realizó de la manera más perfecta posible.

La unión de una materia con su forma –por ejemplo, la unión entre el cuerpo y el alma– es mucho más íntima. Aquí la unión (estar el uno en el otro) no puede entenderse ya según el espacio. Y separados, el uno del otro, ambos ya no son lo que eran en su unión y tampoco lo eran antes. Pues ambos constituyen un único ente; el cuerpo debe al alma su ser y pertenece al ser del alma configurarse en el interior de un cuerpo. En la unión del alma con el espíritu divino, Dios y el alma no llegan a ser uno de *esta* manera: es decir que no llegan a ser partes de *un* ente. El ser divino por la unión con el ser humano no sufre ningún aumento, ninguna disminución, ninguna clase de cambio. Sin duda esta unión transforma profundamente el alma, y por consiguiente al hombre entero. Se conserva, empero, en su ser propio, no se convierte en parte del ser divino. Y sin embargo, a esta unión se le puede llamar una unión todavía más íntima y una fusión en un sentido más exacto que la unión de alma y de cuerpo. Pues el alma se configura en el cuerpo como en un medio que le es extraño, en una materia que es distinta genéricamente de ella misma. Pero Dios y el alma son *espíritu* y se compenetran como sólo puede hacerlo un espíritu con otro espíritu: en virtud de la libre entrega personal recíproca la división del ser se presupone, pero –a pesar de la distancia infinita que existe entre lo increado y lo creado– se realiza una comunidad esencial, que hace posible un verdadero *penetrar* del uno en el otro.

9. *Espíritu y alma*

La naturaleza espiritual del alma es postulada para su unión con Dios (es decir, para su vida de gracia y de gloria). Se eleva así a un ser que la coloca al lado de los espíritus puros. Pero el hecho de que se trate de una elevación, la distingue de los espíritus puros. Pues el ser de los espíritus puros consiste enteramente en su libre entrega a Dios y a su servicio [89] – como otra posibilidad existe el rechazo de la entrega como en el caso de los espíritus malos. Pero el alma tiene la doble (o triple) tarea: autoconfiguración como desarrollo de su propia esencia, formación del cuerpo y elevación por encima de sí misma a la unión con Dios.

A partir de esto comprendemos todavía mejor la ya mencionada separación: cuerpo-alma-espíritu. En cuanto forma del cuerpo el alma ocupa el lugar intermedio entre el espíritu y la materia, que pertenecen a las formas de las cosas corporales. En cuanto espíritu tiene su ser “en sí” y puede en libertad personal elevarse por encima de sí

y recibir en ella una vida más elevada. Y no sólo irradia su esencia de manera inconsciente e involuntaria –en cada ser espiritual que puede también corresponde a las criaturas inferiores– sino que en su actividad espiritual sale de sí en su libertad personal. Ya hemos insistido antes en que esta unión no debe ser interpretada como una yuxtaposición del espíritu y del alma en el hombre. Se trata de un alma espiritual, que tiene un múltiple desarrollo del ser. No se debe entender tampoco la separación en el sentido en que se separa o limita el “espíritu” (= mens) y la sensibilidad como “parte” superior e inferior del alma, o –todavía de un modo más estricto– la parte superior el espíritu (= intelecto, intellectus) como facultad de conocimiento frente a la voluntad. El alma es “espíritu” (= spiritus) según su esencia más profunda, que sirve de fundamento subyacente a la configuración de todas sus “fuerzas”.

Las cartas de san Pablo contienen pasajes que, nos parece, hacen alusión a la separación del alma y del espíritu de la que aquí se trata. Cuando san Pablo habla de la resurrección de los muertos⁸³² se expresa así:

“Se siembra un cuerpo animal (corpus animale, σῶμα ψυχικόν), resucita un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo animal, hay también un cuerpo espiritual (corpus spirituale, σῶμα πνευματικόν), como dice la Escritura: *Adán, el primer hombre, fue creado como un ser con vida*. El nuevo Adán, en cambio, es espíritu que da vida (anima vivens-spiritus vivificans, ψυχὴ ἑῷσα - πνεῦμα ζωοποιοῦν). Y no apareció primero lo espiritual, sino lo animal, y después lo espiritual”⁸³³.

En nuestro contexto no se trata de la diferencia entre “cuerpo anímico” y “espíritu-cuerpo vivo”, sino de lo que es fundamento de esta diferencia: el “alma viviente” y el “espíritu vivificante”. Se dice “viviente” al alma que tiene en sí misma su propia (natural) vida y que hace del cuerpo un cuerpo vivo. Pero no es de ninguna manera una fuente que brota a borbotones, que produce vida a partir de sí misma como el “espíritu vivificante” del nuevo Adán. Esta fuente dispensadora de vida o vivificante es el alma de Cristo, porque lleva en sí la plenitud del espíritu divino; pero no sólo por esta razón, sino también porque en la ilimitada libertad de la persona divina de Cristo puede disponer de su plenitud de vida. Esta alma no está sólo, está inmersa

832* 1Cor 15, 35 y ss.

833* Ibid., 15, 44-46.

de una manera natural con el cuerpo vivo⁸³⁴, se le ha sido “dado poder” de comenzar y de terminar su vida en el cuerpo, y de recibirla de nuevo; no sólo brotan de ella “torrentes de agua viva”⁸³⁵ (así como también de toda alma agraciada), sino que *dispone* de su plenitud de vida también en la repercusión en las otras almas; incluso puede mandar a los espíritus creados: reclamar a un alma ya separada [90] del cuerpo inanimado, echar fuera espíritus malos del ámbito del dominio conquistado.

Allí se unen y se compenetran el lazo natural en el cuerpo que hace del alma el *alma* y la autoridad soberana de la persona divina, autoridad situada muy por encima de toda libertad personal de los espíritus creados. Pero eso no sería posible si el alma del hombre fuera solamente “viva”, como el alma de los animales, y si no fuera ya, según su naturaleza, un espíritu formado personalmente, que está en estado de recibir vida divina. Y por eso cada alma humana puede llegar hasta el señorío de su cuerpo y de su propia naturaleza⁸³⁶. Además se le puede transmitir algo de la autoridad soberana de Cristo sobre la plenitud espiritual (en cuanto don de gracia – carisma – ya en esta vida como su recompensa en la vida de gloria). La separación entre su ser “anímico” (= unido al cuerpo) y su ser “espiritual” (= vuelto hacia Dios) atraviesa la esencia del alma misma. Por eso la Palabra de Dios puede ser designada como más penetrante que una “espada de dos filos”, porque “penetra hasta la división del alma y del espíritu”⁸³⁷. Se piensa aquí en la palabra de Dios que juzga, que descubre los pensamientos y las intenciones más secretas del corazón, y fundándose sobre la propia tendencia del alma, que la pone al desnudo, realiza la separación: la elevación del alma que la libra de la sujeción⁸³⁸ natural al cuerpo y de sí misma hasta el libre dominio de su cuerpo y de sí misma y de la vida divina de la que está llena.

834* Se puede entender aquí dos cosas diferentes: 1. El *peso* del cuerpo sobre el alma por el cuerpo material, que Cristo recibió con su naturaleza humana para su vida *terrena*, pero de la cual naturaleza estaba libre el resucitado. 2. La configuración de un cuerpo correspondiente, que es propio al transfigurado.

835* Jn 7, 38.

836* El hecho de que la “nueva vida”, en cuanto vida de la que se dispone libremente, sea transmitida a los que reciben el Verbo divino, se funda sobre unas palabras del evangelio de Juan: que Él nos dio el “poder” (ἐξουσία, *potestas*) de llegar a ser hijos de Dios (Jn 1, 12).

837* Heb 4, 12.

838* En el primero de los dos significados diferentes (véase supra, nota 834*).

De esta plenitud se dice: [...] "Dios da el espíritu sin medida"⁸³⁹. El espíritu creado, el alma en cuanto esencia espiritual, tal como ella es según su naturaleza, es limitada. En este sentido el espíritu se le da "según una medida". Pero el espíritu de Dios es incommensurable y cuando se da no se limita a la medida de aquel a quien se ofrece. Sin duda, el espíritu finito tiene una fuerza limitada de comprensión y no puede recibir nada infinito. Pero por medio de lo que se le transmite, su fuerza de comprensión se encuentra fortificada, y así su plenitud y su elevación no encuentran límites determinados por una medida finita.

Describir la transformación del alma por medio de la recepción de la vida divina, la trasmisión de sus fuerzas y de su comportamiento general en toda su extensión, es una tarea demasiado importante como para poderlo emprender aquí rápidamente⁸⁴⁰.

10. *La triple forma dinámica del alma. Cuerpo, alma, espíritu*

Conviene recordar de nuevo que el ser del alma humana no se reduce a su vida espiritual. Si nos remontamos a la raíz del ser humano, encontramos esta triple orientación del desarrollo: configuración del cuerpo, configuración del alma, desarrollo de la vida espiritual. Todo esto es producido por la forma dinámica del alma, y dicha forma es, sin embargo, *una* en su triple acción formadora. Efectúa la formación del cuerpo a la manera de un alma vegetal y, sin embargo, se porta enteramente como alma humana; es un cuerpo humano, instrumento y campo de expresión de un espíritu libre lo que ella configura, y no una hechura vegetal. Vive en su cuerpo y se configura a sí misma a la manera de un alma animal, y sin embargo, lo hace de otra manera muy diferente, pues [91] toda su vida entera está unida al espíritu y es formada por él. Se eleva hasta una vida espiritual que le permita colocarse al lado de los espíritus puros, y sin embargo, esta vida

⁸³⁹* Jn 3, 34.

⁸⁴⁰* Es una imagen viva de la vida interior del alma unida a Dios la que nos da, en un cuadro restringido, la obra "Das Ideal des geistlichen Lebens", publicada por P. Odilo von Zurkinden OSB (Munich, 1936; el autor es un cartujo anónimo a quien debemos el libro titulado "Im Banne des Dreieinigen"). La más rica ilustración nos la dan las obras místicas de todos los tiempos. La obra de sor ISIDORA, *Die Sieben Gaben des Heiligen Geistes*, Friburgo de Brisgovia, 1926, suministra una excelente contribución para la exposición de la transformación de las fuerzas anímicas bajo la acción del Espíritu Santo; véase también sor TERESIA RENATA DEL ESPÍRITU SANTO, OCD, *Die siebenfache Gabe*, Friburgo de Brisgovia, 1936.

espiritual, por su inmersión en la vida corporal sensible, es configurada de una manera particular. Así en el hombre, los dos ámbitos separados de la creación están ligados en la unidad de una esencia, mientras que fuera del hombre se encuentran únicamente en un contexto de eficiencia y de sentido.

La triple forma dinámica del alma debe considerarse como una unidad trinitaria, pero también lo que ella configura cuerpo-alma-espíritu. Si tratamos de comparar esta unidad trinitaria con la unidad divina, así veremos en el alma, en cuanto elemento de fuente que se nutre de sí misma y se configura en cuerpo vivo, y en espíritu la imagen del Padre, en el cuerpo vivo en cuanto expresión de una esencia netamente delimitada vemos la imagen del Verbo eterno, y en la vida espiritual la imagen del Espíritu divino. Si además pensamos en el hecho de que por el "cuerpo vivo" no hay que entender simplemente una masa física animada, sino la figura esencial "creada", y si de una manera correspondiente entendemos el "alma" no simplemente la forma esencial de un ser vivo corporal, sino toda vida-fuente originaria, y si entendemos el "espíritu" como el libre salir de sí mismo, entonces esta unidad trinitaria se encuentra ya en el alma misma. Se nutre a partir de sí misma, llega a formarse en una configuración bien limitada, y de ella misma sale a la vida espiritual. Su ser trinitario imita así la vida interior de la divinidad. Su interna configuración en una materia que le es extraña en el momento de la formación del cuerpo vivo, puede luego ser comparada con la encarnación del Verbo, su salir de sí mismo a un mundo exterior, al que le da su marca, se puede comparar a la misión del Espíritu en la creación.

Así, el alma, con su triple forma dinámica y el desarrollo existencial pueden ser consideradas ya naturalmente como imagen de la divinidad trinitaria. Si después se abre en su interioridad más profunda a la corriente de la vida divina, entonces ella misma y por ella misma el cuerpo vivo es formada en imagen del Hijo de Dios, y salen de ella "torrentes de agua viva"⁸⁴¹, que tienen como efecto la renovación de la faz de la tierra a partir del espíritu. El espíritu humano, que es enteramente penetrado y dirigido por el espíritu divino, conoce en la luz divina la figura originaria de la creación bajo los velos que la desfiguran, y puede contribuir a su renovación.

841 Jn 7, 38.

§ 10. DIFERENCIA DE LA IMAGEN DE DIOS EN LAS CRIATURAS RACIONALES (ÁNGELES Y HOMBRES) Y EN EL RESTO DE LA CREACIÓN

La unión del alma con la vida trinitaria de la divinidad presupone la naturaleza espiritual del alma: es decir, su esencia personal-espiritual. Pues el hombre es persona y no es solamente algo que es capaz de salir espiritual de sí mismo inconsciente e involuntariamente, sino es capaz de una vida espiritual libre y consciente, por eso el espíritu humano es ya naturalmente una imagen de Dios en un sentido mucho más particular que todas las demás criaturas. Por eso podemos comprender que santo Tomás sólo reconozca en el espíritu humano y en los ángeles una "imago" de Dios. No hemos podido seguirlo cuando muestra que el resto de la creación no es más que una *huella* (vestigium) del ser trinitario⁸⁴². Hemos creído poder mostrar cierta semejanza en toda la creación. [92] Pero ciertamente conviene hacer una distinción entre la imitación más cercana y más lejana; así como Tomás designa estas dos clases de imitaciones por los términos "imago" y "similitudo"⁸⁴³. Habla de "similitudo" (semejanza) cuando está presente una concordancia en el género o en la cualidad, de "imago" (imagen) cuando la especie es común. Respecto a Dios no conviene tomar al pie de la letra estas expresiones, ya que Dios no pertenece a ninguna especie ni a ningún género y no posee cualidades, no puede haber en todo esto una concordancia propiamente dicha con él. Pero todo tiene su arquetipo en la simple esencia divina, y la imagen puede ser una imitación más o menos cercana. Puesto que las criaturas dotadas de razón se asemejan al creador por lo que las distingue de todas las demás cosas: es decir, por la espiritualidad personal, por eso se puede hablar aquí de una *semejanza* que no corresponde más que a ellas solas.

Todas las criaturas poseen una estructura trinitaria en cuanto están constituidas en sí mismas, llenas de sentido y de fuerza. Todas las hechuras o formaciones independientes poseen el despliegue existencial trinitario que llamamos corporal-anímico-espiritual.

En la naturaleza considerada como masa física, el triple despliegue existencial se refleja en los elementos sólido, líquido y gaseoso. En el ámbito del ser vivo, encontramos la expresión particular del triple despliegue en lo vegetal, lo animal y lo humano. En el ámbito

842* Véase la nota 702*, p. 951.

843* *Summa theologiae*, q.93, a.2 y 9.

humano, todo esto lo encontramos compendiado. Pero únicamente las personas espirituales tienen en común con Dios la personalidad. Sólo estas personas poseen una vida espiritual-personal y ahí hay algo que recuerda de las procesiones en la divinidad, una fecundidad espiritual: cuando el conocimiento llega a su plenitud en el Verbo, algo está, por así decirlo, brotando del espíritu creador, algo así como un fruto maduro. Y cuando el espíritu considera esta hechura, resulta una adhesión gozosa, que es “algo de la especie del amor”.

Se puede presentar aquí una objeción que concierne a la totalidad de la imagen de Dios en la creación: podemos mostrar un trino y uno, y en los espíritus creados una vida personal y espiritualmente fecunda, pero no podemos encontrar en ninguna criatura una personalidad triple. Lo que captamos en la criatura como imagen de las personas divinas no son personas. Se trata sólo de elementos diferentes en el seno de una persona (o de una hechura impersonal), que se pueden relacionar en especial con una u otra persona divina. La solución que consiste en buscar la triple personalidad en una pluralidad de personas espirituales (hombre, mujer, niño) es rechazada tanto por san Agustín como por santo Tomás⁸⁴⁴. Pues la imagen divina debe reflejarse en cada hombre, es independiente de que conciba a otros o no. Además, la generación corporal es algo que el hombre tiene en común con el animal y que lo diferencia de los espíritus puros, de Dios y de los ángeles. Por otra parte, esto sólo es válido si consideramos que la reproducción en su forma animal y si no pensamos que en el hombre puede y debe haber una cosa diferente: un acto libre y personal, la unión corporal que es la expresión de la entrega anímica de personas libres que llegan a ser uno en el amor y cuya fecundidad por consecuencia de su voluntad común de engendrar, no es exclusivamente corporal⁸⁴⁵. [93] La unión en el amor tiene por consecuencia una acogida espiritual del ser amado y hace del amante una “imagen” del amado. El fruto de tal unión lleva el sello de lo común de la esencia. Tal generación es posible sólo en personas espirituales (y no en los seres vivos inferiores), y es incluso posible en cuanto puramente espiritual: en la unión de amor de los espíritus que se abren enteramente los unos a los otros y son fecundos en el curso de su unión esencial: por la atmósfera que, partiendo de ellos, irradia a su entorno, y quizá también por las obras que llevan a cabo en común y por las que

844* AUGUSTINUS, *De trinitate*, XI, 5-6; TOMÁS DE AQUINO *Summa theologiae*, I, q. 94, a. 6 ad 2.

845* Véase el capítulo VIII, § 3, 3.

“reproducen” su espíritu. Se podrá decir que toda comunidad de personas finitas tiene su arquetipo en la Trinidad divina; evidentemente la imagen es infinitamente lejana e imperfecta, como toda imagen finita del eterno. La imperfección se manifiesta aquí en el hecho de que lo común de la esencia es siempre sólo parcial, y que no es originaria, sino que tiene por fundamento la esencia propia originaria de las personas individuales. Y también se manifiesta en el hecho de que en lugar de la tercera persona se encuentra una pluralidad abierta de personas finitas. Igual que el ser divino, al servir de arquetipo, aparece quebrado en la imagen de la creación en una pluralidad de entes y una diversidad de esencias existenciales, también la imagen de la Trinidad es una imagen quebrada. La esencia singular y la comunidad reproducen el arquetipo de manera diferente y se completan mutuamente en su imitación. Además, la comunidad no es ninguna rigurosa unidad trinitaria.

Una imagen más perfecta que la de las tres divinas personas en la comunidad creada es la que mencionamos antes: la inhabitación de las personas divinas en el alma individual en el curso de la vida de gracia y de gloria, ya que se trata de una vida real, unida a la vida divina de las tres personas.

Una auténtica vida común, una vida de gracia y de gloria presuponen una entrega personal y constituyen, por consiguiente, algo que hace que los espíritus creados —ángeles y hombres— aventajan al resto de la creación entera.

§ 11. DIFERENCIA DE LA IMAGEN DE DIOS EN LOS ÁNGELES Y EN LOS HOMBRES

Después de lo que dijimos anteriormente acerca de los espíritus puros, sería posible, sin duda, elaborar cómo se distingue en ellos la imagen de Dios a diferencia de la imagen de Dios que tienen los hombres. La estructura fundamental que es propia a toda *ousia* se encuentra también en los espíritus puros: cada uno está fundado en sí mismo, posee su propia esencia y la despliega en el transcurso de su vida con la fuerza que le es propia.

Pero este despliegue no es ningún proceso temporal, en el curso del cual estos espíritus puros alcanzarían su figura esencial netamente delimitada. *Tienen* una configuración esencial sólidamente delimi-

tada (su "cuerpo-espíritu"), pero sin configurarla previamente. Su "vida" es un libre salir espiritual desde sí mismos. ¿Se puede hablar por lo tanto en ellos sólo de un ser corporal y espiritual, pero no de un ser anímico? No poseen un alma como fondo oscuro que impulsa a la configuración. Pero en cuanto que poseen su esencia no sólo como algo delimitado e irradian hacia el exterior, sino están interiormente en movimiento, y pueden cerrar o abrir su "interioridad", es entonces posible hablar a propósito de ellos de un triple [94] despliegue del ser. En cuanto a su "ser espiritual", es decir, a su salir de sí mismos, lo hemos designado anteriormente con los tres nombres siguientes: conocimiento, amor, servicio. Tal designación no se ha hecho todavía en lo que concierne a la imagen de la Trinidad.

En el sentido de la división agustiniana de espíritu-amor-conocimiento, sería necesario unir amor y servicio (como efecto del amor). Si pensamos en las tres direcciones fundamentales de la vida humana del alma: receptividad, elaboración interior y respuesta de comportamiento dirigida hacia el exterior, entonces el conocer correspondería al recibir y el servicio a la respuesta de comportamiento, pero el amor serviría de intermedio entre los dos y participaría igualmente de los dos en cuanto receptividad en la interioridad más profunda y como respuesta proveniente de esta interioridad.

Pero hay que considerar que esto no significa en los ángeles la existencia de un orden temporal: su vida espiritual es unitaria (y por tanto, más cercana a la vida divina); sólo se puede ver en esta unidad un orden objetivo. Su espíritu tiene por naturaleza la fuerza de recibir una espiritualidad extraña, de unirla a su propia interioridad, de abrir a los otros esta interioridad propia (en esto consiste lo esencial de su servicio). Pero en todo esto el amor (en cuanto entrega de sí) constituye el elemento fundamental: abre el espíritu creado a la vida divina; deja que este espíritu divino penetre enteramente la esencia propia, y permite al espíritu que irradie en los espíritus inferiores y que los abarque.

En razón de la pureza de su entrega, la vida comunitaria de los ángeles constituye también una imagen más pura de la vida divina en tres personas: cada espíritu celeste está unido por el amor a un espíritu superior (aunque no directamente a Dios mismo), y por esta unión se hace fecundo, capaz de despertar la vida divina en los espíritus inferiores.

Finalmente, su vida de gloria representa una participación de la vida del Dios trinitario, tal como no es posible para ningún hombre

durante la vida terrena (excepción hecha, naturalmente, de Cristo, que unió el estado de "peregrino en la tierra" al de habitante del cielo).

Los espíritus puros son como rayos por los que la luz eterna se transmite a la creación. La distancia es más grande y más largo es el camino que conduce a las esencias espirituales, inmersas bajo un velo material y semejantes a una fuente que brota de la profundidad escondida. Pero precisamente esta oscuridad y este carácter de fuente les confieren algo de esta profundidad insondable que caracteriza al ser divino. Y en su desligamiento, parecen puestos más fuertemente en sí mismos que los espíritus puros enteramente portados por Dios. En fin, justamente por su dependencia de la materia, tienen un estrecho lazo de unión con Aquel que descendió a la profundidad del ser terreno, con el Verbo que se hizo carne. Descubrir algo de esta unión llena de misterio será nuestra última tentativa.

VIII

SENTIDO Y FUNDAMENTO DEL SER INDIVIDUAL

Cuando tratamos del ser personal del hombre, rozamos con frecuencia otra cuestión que ya hemos encontrado en otros contextos y que debemos aclarar ahora si queremos entender la esencia del hombre, su lugar en el orden del mundo creado y su relación con el ser divino; [95] se trata de la cuestión del “ser individual” (de la individualidad) del hombre, que sólo se deja tratar en el contexto de una explicación del ser individual.

§ 1. COSA INDIVIDUAL, INDIVIDUALIDAD Y UNIDAD (SER INDIVIDUAL Y SER UNO)

Conviene primero elaborar claramente lo que se entiende por ser individual. Pues el significado de este término no es del todo claro. Por “individuo” (= ser individual) se designa ordinariamente lo que Aristóteles ha llamado τόδε τι (un “eso de ahí”): una cosa que no se puede ya nombrar por un nombre (puesto que todos los nombres tienen un sentido general), de manera que sólo se le puede señalar mostrándolo con el dedo. Para expresar esta manera de señalar, Avicena ha escogido el termino “signare” o “designare”, tomado de él por santo Tomás⁸⁴⁶.

846* Véase el profundo estudio sobre el problema de la individualidad en ROLAND-GOSSELIN, *De ente et essentia*, Le Saulchoir. Kain (Bélgica), 1926, p. 51.

El τόδε τί, como hemos tratado de mostrar anteriormente, es lo que para Aristóteles era la prote οὐσία⁸⁴⁷. Ciertamente tiene una esencia universal que se puede expresar conceptualmente –este hombre es “hombre”, y el ser hombre es aprehensible universalmente–, pero con esto no se agota lo que es. Lo que va más allá de esto constituye la propiedad única e inmediata de la cosa singular. Por eso la individualidad misma es designada como *incomunicabilidad*⁸⁴⁸.

La “esencia universal” es lo que una cosa comparte con otra. Pero, ¿cual es este carácter que la cosa individual no puede compartir con ninguna otra y que hace de ella una *cosa individual*? Santo Tomás determina la cosa individual como “principio de individuación, [...] en cuanto que implica incomunicabilidad”⁸⁴⁹. La inseparabilidad interior equivale a la unidad o al ser-uno⁸⁵⁰. Sin embargo, la unidad trascendental corresponde al ente en cuanto tal, no solamente a la cosa individual, sino a lo “universal”. Lo que significa el término “hombre” –el “sentido” o la “esencialidad” – es *uno*: no está separado en sí, pero está separado de toda otra hechura dotada de sentido. Pero simplemente, desde todo punto de vista, no es indivisible y, por consiguiente, no es incomunicable⁸⁵¹. Es aquello de lo cual todos los hombres participan por su ser hombre. Por eso la unidad trascendental no basta para la determinación del ser individual. ¿Basta la *unidad numérica*? Lo que es uno numéricamente, se opone a muchos, y al mismo tiempo está constituido como presupuesto de lo que se compone una cantidad (= “un mucho”). A lo “mucho” pertenece un algo común, que hace posible unir “uno y uno y uno”..., para formar la unidad de una cantidad. En el caso más extremo, esto necesita sólo ser la forma vacía común de “algo”. Así se puede resumir “número”, “color” y “poesía”⁸⁵² como “tres objetos” (en el sentido amplio del término “objeto”). Se les puede llamar también tres hechuras de sentido, puesto que cada uno de ellos posee un contenido determinado, pero con respecto

847* Véase el capítulo IV.

848* Véase *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3 ad 4.

849* Op. cit., a. 4, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 327]. Véase a este respecto también a GREDT, [Die aristotelisch-tomistische Philosophie I, Friburgo de Brisgovia, 1935,] pp. 80s.

850* Véase a este respecto, en el precedente capítulo IV, § 6

851* Véanse pp. 770-771.

852 Es extraño ver cómo aquí la última edición alemana (ESGA 11/12, p. 396) pone Gewicht (peso) en vez de Gedicht (poesía), y lo hace sin advertir el cambio realizado; sin embargo, en la edición anterior (ESW II, p. 43) se leía “Gedicht”, y así también aparece en el manuscrito autógrafo de Edith y también en las últimas pruebas que Edith revisó personalmente.

al contenido no tienen nada en común. Además cada uno es numéricamente uno, pero no constituye por esta razón una cosa individual. Por eso el ser individual no puede ser determinado de una manera exhaustiva por una unidad numérica.

La contraposición más extrema al caso precedente, en el que la forma vacía es el único elemento común, se presenta cuando muchas cosas no se distinguen de ninguna manera desde el punto de vista del contenido: por ejemplo, “tres ejemplares” de un mismo libro o de una imagen reproducida muchas veces. Decimos simplemente que se trata de “lo mismo” cuantas veces se nos presente. [96] De hecho, el ser individual parece dejarse captar sólo por la unidad numérica. Y aun en este caso, la unidad numérica y el ser individual no son simplemente equivalentes. *Gredt* dice: la individualidad “es aquello que en el orden corporal permite a las esencias de la misma especie distinguirse las unas de las otras de una manera puramente numérica”⁸⁵³. Quiere así decir que el ser individual *fundamenta* la determinación numérica, por eso no coincide con ella. En el citado texto se dice además: “No percibimos la diferencia individual, puesto que no podemos concebir de una manera esencial la esencia individual en cuanto tal”. Manifiestamente, esto conviene entender en el sentido de que dos cosas individuales de la misma especie son distintas una de la otra por su esencia, pero no podemos percibir esta diferencia. Evidentemente aquí se separa la “esencia individual” y la “esencia universal” (la determinación genérica y específica), como lo hemos ya mencionado anteriormente⁸⁵⁴. Pero esto suena como si tuviéramos que aceptar una diferencia de las esencias individuales entre sí desde el punto de vista de su contenido –y, por tanto, al mismo tiempo, una determinación de la esencia individual por su contenido que va más allá de la determinación universal de la esencia– pero se trata de una determinación que NO podríamos ni concebir ni designar por su contenido sino sólo de una manera formal y vacía en cuanto fundamento de la unidad numérica y por consiguiente de numerabilidad. Sin embargo, las cosas deben manifestarse a nosotros como diferentes para que podamos reconocer su diferencia y su posibilidad de ser numeradas. “Diferenciamos [...] las cosas individuales materiales entre sí por caracteres individuales casuales que caen bajo los sentidos, sobre todo por la figura, la posición en el espacio y en el tiempo”⁸⁵⁵.

853* Op. cit., I, p. 81.

854.* Véase el capítulo III, § 5.

855* GREDT, op. cit., I, p. 81.

§ 2. CONFRONTACIÓN CON LA DOCTRINA TOMISTA SOBRE EL FUNDAMENTO DEL SER INDIVIDUAL

Diversas cuestiones se relacionan con el tema que estamos tratando: 1) A propósito de la diferencia individual, si de hecho se trata de algo contenido - ¿*puede* o *debe* tratarse de esto? 2) ¿Por qué esta diferencia está limitada al *mundo material*? No se pueden tratar las dos cuestiones separadamente, porque están motivadas por la concepción tomista del fundamento del ser individual (el "principio de la individuación") y por tanto se les debe dar una respuesta común⁸⁵⁶. (La cuestión consiste solamente en saber si podemos hacer nuestra esa respuesta y si en otra perspectiva no será necesario tratar separadamente estas dos situaciones).

1. *El ser individual de las cosas materiales*

Vamos a tratar en primer lugar de presentar claramente esta solución tomista. La inseparabilidad o indivisibilidad de la cosa individual es —en contraposición a la individualidad de lo universal— *simplemente* indivisibilidad. Lo universal es sólo *uno* según su *sentido* e indivisible. Pero en su realización se divide en cuanto se comunica:

"La esencia universal del género se divide en las cosas gracias a las diferencias específicas y así es comunicada a las diferentes especies que le están subordinadas. Igualmente, la esencia específica está dividida por las diferencias individuales y así esta esencia es comunicada a las cosas particulares que le están subordinadas"⁸⁵⁷.

Pero la unidad de la cosa individual quiere decir "un tal estado del ente en el que se rechaza toda división y toda comunicación a elementos subordinados". Cuando una cosa es distinta [97] numéricamente de otras de la misma especie, esta diferencia debe añadir "algo positivo a la esencia específica universal", y esto

"no puede resultar de la esencia específica en cuanto tal [...] Cuando la esencia específica posee esta plenitud directamente por ella misma y, en virtud de esta plenitud es indivisible y no se comunica a elementos subordinados (lo que según la doctrina tomista se da en los

856^{*} Véase la exposición penetrante y clara que se encuentra en GREDT, op. cit., I, pp. 241 y ss.

857^{*} Op. cit., I, p. 241.

ángeles), entonces la esencia es directamente por sí misma distinta de toda otra, y no podría dar lugar a lo común de muchos individuos según la especie”⁸⁵⁸.

Pero cuando la especie es divisible y comunicable, la indivisibilidad y la incomunicabilidad deben descansar sobre otro fundamento. Y puesto que lo que determina la especie es la forma, es necesario buscar al lado de la materia la individualidad, “el principio interno de estas cosas que las hace individuales” (*principium individuationis formale*). Por eso solamente en el mundo material existen cosas individuales de la misma especie.

“Según los tomistas, el fundamento de la individuación (fundamento radical: *principium individuationis radicale*) es la materia determinada por la extensión (*materia signata quantitate*), es decir, la materia diferenciada o separada por la extensión”⁸⁵⁹. Esta denominación no evoca la determinación efectiva de la extensión de la materia “acabada”: entonces se reduciría la individuación a una índole contingente (*accidens*). Ahora bien, eso es imposible porque: 1) Las índoles sólo deben su ser singular a la cosa a la cual ellas corresponden. 2) Las índoles de una cosa –aun su extensión determinada, su configuración, su tamaño– cambian, mientras que la cosa permanece la misma.

Se trata más bien de la relación de la materia con una extensión que no es todavía determinada (*quantitas interminata*). El origen de una cosa material presupone una “preparación previa de la materia” que la orienta a *esta* tal extensión determinada. “De donde la materia está ya diferenciada y separada de la materia restante, es decir, que ella es designada como para ser dividida antes de que la extensión esté efectivamente presente, porque, en virtud de su preparación anterior, la materia se relaciona con *esta* extensión determinada y la exige”⁸⁶⁰. Así “la extensión ejerce una influencia sobre la determinación de la individuación [...], no según su tamaño y su configuración determinados, sino únicamente en cuanto diferenciada y distinta de otra extensión por su posición”.

858* Op. cit., I, p. 242.

859* Ibid.

860* Ibid., I, p. 243.

2. *La estructura formal de la cosa (materia, forma, subsistencia, existencia)*

En la demostración de la doctrina que acabamos de exponer, Gredt insiste en este punto: "El fundamento de la individuación de las sustancias materiales debe ser algo interior a estas sustancias, que hace de ellas cosas individuales, multiplicándolas al mismo tiempo en el interior de la misma especie"⁸⁶¹.

Ya hemos indicado anteriormente la razón por la cual no puede suceder con añadiduras de propiedades accidentales. Gredt designa "la materia, la forma, la subsistencia y la existencia" (*materia et forma et subsistentia et existentia*) como elementos constituyentes de la cosa misma, tal como ella es en sí (la "sustancia")⁸⁶². Si consideramos la materia y la forma como el quid de la cosa, podemos encontrar en ello la estructura fundamental del ente en cuanto tal "algo que es". Para captar la estructura fundamental y, por lo tanto, también la doctrina de la individuación, me parece que [98] la idea siguiente es de importancia decisiva: "Pero la subsistencia y la existencia deben ser excluidas a priori como fundamentos de la individuación, puesto que presuponen la esencia en cuanto esencia individual. En efecto, sólo una esencia individual puede subsistir, porque es y existe para sí; pero no una esencia universal". Debemos examinar ahora con gran atención estas dos proposiciones contenidas en el pasaje citado sin otra justificación.

3. *Subsistencia y autonomía total (subsistentia et suppositum = hipóstasis)*

Tratemos primero de aclarar lo que se entiende por subsistencia. Nos viene la respuesta de que la subsistencia significa "una doble independencia o autonomía de la esencia en la existencia". a) La independencia con relación a un soporte con el cual se relacionaría la esencia. b) La independencia con relación a cualquier otra esencia sustancial con la cual la esencia autónoma compartiría su existencia, de tal suerte que dependería de ella en la existencia, que sólo juntamente con ella y no sólo por sí mismo tendría la existencia⁸⁶³.

861* Ibid., I, p. 244.

862* Ibid., I, p. 303.

863* Ibid., II, p. 114.

Por “soporte” no se debe entender aquí lo que hemos designado por la expresión siguiente: la forma de “algo” o del “objeto” que abarca la esencia. Más habría que entender aquí la palabra en el sentido en que se llama ordinariamente a la cosa el soporte de sus cualidades. Para nosotros el “ser soporte” se identifica sobre todo con la independencia definida antes en a) como el hecho de “subsistir ella misma, es decir, de ser para sí”⁸⁶⁴. “Soporte” en este sentido no es el objeto en el sentido más amplio de “algo” (“algo” en cuanto forma vacía que delimita a todo un contenido y también un elemento independiente, por ejemplo, una cualidad), sino que se trata del objeto en el sentido estricto, del objeto puesto en sí mismo.

Ciertamente debemos pensar en el doble sentido que se relaciona con nuestro concepto del soporte: rigurosamente hablando, el “objeto” es aquello que soporta, la plenitud de la esencia es lo que es soportado. Los dos son imposibles el uno sin el otro y, por consiguiente, solamente del todo compuesto de los dos es que puede decirse que “existe para sí”. Asimismo sólo del todo se puede afirmar que “se soporta a sí mismo”: pero esta afirmación no puede valer precisamente porque posee en su estructura algo que constituye el soporte propiamente dicho.

La independencia en el primer sentido le falta (según Gredt) tanto a la materia como a la forma de las cosas corporales (abstracción hecha del alma humana), porque una sin la otra “no puede ser el soporte de accidentes ni su propio soporte”⁸⁶⁵. El alma humana posee esta independencia, “puesto que, aun separada del cuerpo, el alma soporta (substat) los accidentes espirituales y se soporta a sí misma, es decir, está por sí misma (subsistit)”. En razón de la separabilidad del cuerpo vivo, la independencia en el segundo sentido (en b) también le puede ser atribuida, sin embargo, el alma no es más que “imperfectamente independiente”, porque “aunque posee su ser para ella misma, sin embargo por su naturaleza está orientada a compartir su ser con otro”. Es “completa como sustancia”, pero “incompleta en cuanto especie”, puesto que según su naturaleza constituye una forma comunicable a la materia, y participa el ser juntamente con la materia. Por el contrario, a la sustancia que es también completa en cuanto especie, le corresponde ‘subsistir enteramente’ (suppositum, ὑπόστασις). Esta subsistencia o autonomía total por sí es simplemente incommunicable y en el orden del ser para sí constituye lo más

864* Ibid., II, p. 113.

865* Ibid., II, p. 113.

perfecto: es [99] así para sí, de tal manera tiene el ser sólo para sí, que ella no podría participar con otro, con el cual tuviera en común la existencia. Por eso se define así este *suppositum*: la sustancia singular perfecta, es decir, incomunicable por sí. Lo totalmente autónomo de la naturaleza racional es llamado 'persona'. *La subsistencia en cuanto determinación mediante la cual se constituye en suppositum, debe ser definida así: aquello por lo cual de una manera determinada la sustancia particular se hace ente para sí e incomunicable*⁸⁶⁶. El *suppositum* absoluto se relaciona con la esencia, con la naturaleza, como el todo con sus partes determinadas. De donde el *suppositum* es *lo que es*, la naturaleza es aquello *por lo cual* ella es esto determinado según especie. El *suppositum* es aquello en *cuya* posesión está la naturaleza, y la naturaleza es aquello por lo cual el *suppositum* está determinada específicamente. El *suppositum*, en cuanto *lo que es*, es también lo *que obra*; la naturaleza es aquello *por lo cual* ella obra"⁸⁶⁷.

En esta exposición la manera de expresarse es todavía un poco diferente a la nuestra. Nosotros deberíamos decir: lo completamente autónomo es "algo que es"; y lo *que* en esta compuesta expresión habíamos reservado para la plenitud esencial. Pero subsiste en sí, cerrado en sí mismo, porque está en la forma del "objeto" (en el sentido estricto de la palabra: lo que es dependiente de sí mismo en el supremo grado: de la "persona" que hemos considerado como la forma más general del "soporte" en el doble sentido de soporte de la esencia y del todo compuesto por el soporte y por lo que es soportado, forma y plenitud; he aquí lo que le confiere su *autonomía*. Objetivamente estamos de acuerdo enteramente con Gredt cuando llama a la *subsistencia* una "perfección positiva", puesto que le atribuye la independencia, y la independencia es una perfección⁸⁶⁸.

Explica enseguida como una perfección que encierra una sustancia individual, un :

"acabamiento de la sustancia individual que delimita en la medida en que es esencia y naturaleza. Pues es lo que permite a la naturaleza ser perfectamente independiente y, por tanto, definitivamente acabada. Pero este estar acabado no hay que concebir sólo de una manera negativa en el sentido de que ninguna cualidad se agrega ya a la naturaleza, sino que se trata de una perfección que afirma, puesto que este perfeccionamiento delimita a la naturaleza de manera que ella es

866* El subrayado es mío.

867* Ibid., II, pp. 114 y s.

868* Ibid., II, pp. 115 y s.

capaz de recibir en cuanto soporte los accidentes y la existencia, sin que éstos llegaran a fundirse con la naturaleza”⁸⁶⁹.

Nosotros agregamos que el todo así acabado –la “naturaleza” dependiente de sí misma o colocada en sí misma– está en la posibilidad, por esta razón, de soportar las propiedades que vienen a agregarse a la esencia, puesto que en este todo el *soporte* de la naturaleza o de la esencia debe distinguirse de la esencia o de la naturaleza. Por eso, a nuestro parecer, conviene designar la subsistencia como *objetivamente distinta* de la “naturaleza que posee la subsistencia”, como “límite interno determinante de la naturaleza”⁸⁷⁰.

Igual que hemos apoyado la posibilidad de separar la naturaleza y el soporte de la naturaleza, gracias a la doctrina de la fe (de *una sola* esencia y de *tres* personas en la divinidad), así sucede aquí en atención a la recepción de la naturaleza humana por la persona divina de Cristo (que ya hemos mencionado en este contexto). [100] Y si se dice que esta diferencia es *modalmente* objetiva en diferencia a una simplemente objetiva, así corresponde manifiestamente en razón de la diferencia que hemos establecido entre *contenido* y *forma vacía* del ente que pueden ser considerados como pertenecientes los dos a la “cosa”, es decir, al ente mismo.

4. *Subsistencia, subsistente (sustancia) y esencia individual*

Es necesario examinar ahora la cuestión de la relación de la subsistencia con la cosa individual y con la diferencia individual. Por esta razón hemos insertado esta exposición sobre la subsistencia. Gredt declara: “La subsistencia es una perfección que viene a agregarse a la sustancia individual⁸⁷¹. Aquí “sustancia” equivale a “esencia”, como resulta de su argumentación:

“El elemento subsistente, que es la esencia existente para sí, es el soporte de los accidentes; pues lo subsistente es en sí y por sí mismo, se soporta a sí mismo y a todo lo que es en él. Sin embargo, a la esencia considerada en cuanto tal, no podemos concebirla como el soporte de los accidentes. Pues la esencia en cuanto tal, y también la esencia particular, por ejemplo, la humanidad, se comporta en cuanto parte, en cuanto parte que confiere la especie, que no subsiste por sí misma: se encuentra en un todo independiente que existe para sí mismo: la huma-

869* Ibid., II, p. 117.

870* Ibid., II, p. 118.

871* Ibid., II, p. 116.

nidad está en el hombre. De donde la esencia en cuanto tal no es independiente; no es de ninguna manera soporte de sí misma y, por consiguiente, no podría recibir en cuanto soporte a los accidentes. Si ella [la esencia] los recibiese, los aceptaría en cuanto pertenecientes a ella misma: los accidentes se fundirían con la esencia sustancial. Así, por el color recibido, la humanidad se haría blanca. Pero esto es falso, puesto que los accidentes siguen siendo exteriores y son distintos objetivamente de la esencia. Lo subsistente, la esencia que existe para sí misma, agrega entonces por su ser para sí, por la subsistencia, una perfección a la sustancia particular, de manera que la hace capaz de recibir los accidentes en cuanto soporte”.

Hemos tratado anteriormente de establecer el sentido propio de la sustancia = πρώτη οὐσία: como lo que es dependiente de sí, lo que está fundado en sí o es independiente. Pero en este caso se trata de la cosa individual, que ya está delimitada por la subsistencia, la esencia soportada por su propio soporte. Por eso no podemos considerar la subsistencia como algo que se agrega a la sustancia particular, sino sólo como algo que le pertenece interiormente, como una cosa separable de su plenitud esencial en cuanto forma vacía objetiva que delimita dicha plenitud.

Además, es importante lo que aquí se ha considerado como “esencia particular”: “la parte determinante de la especie” de la cosa individual, por ejemplo, la humanidad de este hombre. Según esto, cada cosa individual tiene *su* esencia, pero la *misma* que todas las otras de su especie. Evidentemente ha quedado ya claro que no podemos admitir tal interpretación: vemos la esencia de Sócrates en el ser-Sócrates (en el cual está incluido es ser hombre) y la consideramos como diferente no sólo numéricamente, sino por una propiedad particular de la esencia de todo hombre. Pero examinaremos este problema ulteriormente, porque ahora se trata de encontrar en qué consiste el ser individual cuando consideramos muchas cosas individuales idénticas de la misma especie. En efecto, [101] no rechazamos de una manera general la posibilidad de una pluralidad de cosas individuales idénticas. Por eso preferimos tomar un ejemplo de otra área: de la de las simples cosas materiales. Podemos fácilmente representarnos diez piedrecillas totalmente idénticas. Cada una de ellas es una cosa individual independiente. Para nosotros no son distinguibles más que por su posición diferente en el espacio, debida a su naturaleza material. Pues lo que es material⁸⁷² es extenso, llena el espacio de tal suerte que

872* Tomamos aquí “materia” en el sentido de “lo que llena un espacio”.

la misma posición espacial no puede ser tomada por diferentes cosas y que la misma parte de materia no puede llenar al mismo tiempo muchas porciones de espacio (de un tamaño correspondiente).

5. *La materia en cuanto fundamento del ser individual. Objeciones contra esta concepción*

Según la concepción tomista, la materia no es solamente un medio de separar las cosas individuales, es decir, el fundamento del conocimiento de su ser individual, sino su fundamento de ser:

“[...] En la materia encontramos las condiciones que llevan a la individuación de la sustancia. No es específicamente determinante (como la forma), puesto que constituye un fundamento subyacente común enteramente indeterminado. No presupone tampoco la sustancia ya individualizada (como la subsistencia y la existencia), porque ella es un constitutivo esencial de esta sustancia misma. Pero multiplica la forma y toda la sustancia de una manera puramente numérica, sin producir ningún cambio específico, puesto que hace distintas entre sí a las formas específicamente determinantes, no en cuanto tales, sino pura y simplemente de acuerdo con su fundamento subyacente: la forma es tal o cual, únicamente porque se encuentra en tal o cual materia. *Cada forma posee, con respecto a la materia caracterizada por la extensión, una relación trascendental que le es interior*⁸⁷³ y que conserva, aun cuando está separada de la materia, como el alma humana. Al mismo tiempo la materia, en cuanto fundamento subyacente e incommunicable, impide cualquier multiplicación posterior: hace de la sustancia algo incommunicable, es decir, hace de ella una cosa individual. En efecto, la cosa individual es lo que es incommunicable a elementos subordinados. No es tampoco posible que la sustancia obtenida por la unión de materia y forma participe a su vez de un sustrato más extenso y que sea ella así multiplicada como es participada y multiplicada la forma. Pero la materia que diferencia e individualiza la sustancia corporal no es la materia en sí y para sí. La materia como tal es indeterminada y común a todas las cosas corporales. No podría ser el fundamento de la individualidad, *el fundamento de la diferencia numérica*. Se trata más bien aquí de la *materia determinada y dividida por su disposición a ser extensa*⁸⁷⁴. Entre todos los demás accidentes sólo la extensión se distingue numéricamente por su esencia de toda otra extensión de la misma especie: por la posición, el orden, lo que le está

873* El subrayado es mío.

874* El subrayado es mío.

yuxtapuesto. En razón de su esencia la extensión se traduce en partes, que por su simple posición son ya distintas numéricamente las unas de las otras. [...] La extensión posee entonces por sí misma una manera de individualizarse⁸⁷⁵. Por esto ella es una condición de la individuación de la sustancia en cuanto extensión trascendental fomentada (ut connotata), que caracteriza a las partes materiales y que, en cuanto [102] a extensión dividida, separa estas partes las unas de las otras. Una vez admitidas estas condiciones, la materia sirve como fundamento de la individualidad. Pues por su esencia (como último sustrato) es incommunicable a toda otra materia separada de ella. Es entonces también individualizada por sí misma y apropiada para individualizar la forma y la sustancia⁸⁷⁶.

A esta demostración están ligadas, según nosotros, las preguntas siguientes:

1) ¿La materia puede efectivamente realizar por sí misma lo que le es atribuido aquí?⁸⁷⁷

2) ¿A la forma le corresponde únicamente la determinación específica y nada más?⁸⁷⁸

3) El ser individual ¿es necesario para la subsistencia y la existencia, como Gredt trata de demostrarlo?⁸⁷⁹

Para responder a la primera pregunta no tenemos necesidad de examinar nuevamente la cuestión de la materia prima, puesto que, según Gredt, no es la materia prima informe la que constituye el fundamento de la individuación (sólo desempeña un papel en las exposiciones precedentes más que como "último suppositum") sino la "materia designada por la extensión indeterminada" o "la materia dividida y determinada por la orientación a la extensión". Pero ¿qué es esta "designación" o esta "orientación" sino una primera formación? El "estar separadamente", el ser espacial extenso, el ser divisible es la forma de la materia en cuanto tal, es lo que distingue genéricamente a las cosas materiales (= que llenan un espacio) de los espíritus (si se quiere caracterizarlos por lo que ellos *son* y de ninguna manera por lo que *no* son, por ejemplo, como no vivientes, no cons-

875* En la nota (Gredt, op. cit., I, p. 246) esta individuación de la "extensión exigida" se encuentra distinguida de la extensión adherida fundada en la individualidad de la sustancia.

876* Op. cit., II, pp. 244-246.

877* Respuesta, el § 2, 5 de este capítulo.

878* Respuesta, el § 2, 5 de este capítulo.

879* Respuesta, el § 2, 6 de este capítulo.

cientes, etc.). Cada cosa material posee *su propia* materia, y ésta está prefigurada en su forma. Por eso hemos subrayado en Gredt las palabras siguientes: cada forma “tiene una relación trascendental interna con la materia designada por la extensión”⁸⁸⁰. Pero no concluimos lo siguiente: “la forma es tal o cual, únicamente porque está en tal o cual materia”, sino que decimos: la materia es tal o cual porque pertenece a tal o cual forma.

Ciertamente debemos considerar aquí la relación entre las “materias” en cuanto determinadas específicamente, pero no en cuanto unidades formales (conclusas en sí) de partes del mundo o de la “naturaleza” espacial-corporal (en el sentido dado a esta palabra cuando se contraponen uno a otro, “naturaleza” y “espíritu”) y a las cosas materiales en cuanto unidades formales en las que están divididas y en las que se “presentan”. *Cada materia* –el oro, el hierro, etc.– *es un todo*, pero no es indivisible y, por tanto, *no es una cosa singular* ni un “individuo”. A la cosa singular pertenece ser determinada específicamente y ser conclusa en cuanto unidad formal. Ambos aspectos están prefiguradas en su forma. Se ha dicho ya precedentemente⁸⁸¹ que la delimitación espacial exterior está determinada en gran parte por acciones exteriores: un “pedazo de materia” puede ser roto, cortado o “dividido” de otra manera. Entonces surgen muchas cosas singulares de la misma determinación material y es del mismo o diferente tamaño o figura. Pero la delimitación espacial no está fundada sola y simplemente en los sucesos exteriores. Toda cosa material contiene una fuerza directriz y configuradora particular, correspondiente a su propia determinación material. Si la teoría mencionada con anterioridad, según la cual toda [103] materia está “propiamente” destinada a una configuración cristalina, fuera atinada, entonces cada materia, en la ausencia de influencias distorsionadoras, se “formaría” según la forma propia de cristal y se dividiría de manera correspondiente. Un cristal es una cosa individual (individuo) en el pleno sentido de la palabra; una hechura que se compone de una cantidad de cristales ligados los unos a los otros, es un todo consúituido por muchas cosas particulares; un cristal que se rompe en pedazos, ya no sigue siendo la misma cosa, sino que es reemplazado por cierto número de cosas nuevas que provienen “de él”. El cristal individual, no dividido, es “enteramente formado” desde dentro en una cosa individual. Los fragmentos en los cuales está roto, –igual que las partes no cristalizadas sepa-

880* Véase el § 2, 5 de este capítulo.

881* Véase el capítulo IV, § 4, 6.

radas en el espacio— deben su delimitación espacial y su ser individual, en parte, a una influencia exterior: en parte solamente, porque (así como ya quedó anotado) no es indiferente respecto a cómo están constituidos en sí mismos, sino hay en ellos la posibilidad de realizarse en fragmentos y, además, el género y el modo de cómo puede suceder están prefigurados en su naturaleza material particular.

Con lo dicho hasta aquí debemos responder negativamente a la cuestión de si la materia informe es capaz de fundamentar al ser individual⁸⁸². Sólo la materia formada puede hacerlo, puesto que el ser material (espacial) significa ya un ser formado, un ser puesto dentro de un género del ente de un contenido determinado: el género del ente extenso que llena el espacio y es divisible. Por esta su naturaleza genérica, las materias son la condición de la posibilidad de su división en cosas particulares. Pero la naturaleza genérica no es un fundamento suficiente para una verdadera división. La determinación específica que diferencia las materias unas de otras, constituye un paso más en el camino que conduce al ser singular. La determinación genérica no es aún una forma. A lo que sería solamente determinado por ella, le faltaría la medida de la determinación, necesaria para el ser real. La materia determinada específicamente (por ejemplo, oro) no posee solamente, por su determinación específica, la posibilidad de ser dividida de una manera cualquiera, sino que está orientada hacia caminos determinados de división y hacia una limitada selección de posibles configuraciones espaciales limitadas. Pero la determinación específica no coincide todavía con la forma esencial. Sólo podríamos ponerlas en el mismo plano si aceptáramos que: el todo de una materia específicamente determinada (por ejemplo, “todo oro”) estuviese originalmente colocado en el mundo como algo concluso en sí mismo: si imagináramos un orden en la creación, según el cual los “elementos” llegaran inmediatamente a la existencia en sí conclusos y separados los unos de los otros para penetrar en seguida, —por el “primer impulso del movimiento”— en el gran conjunto funcional, en el que estarían divididos y entrarían en mezclas y en compuestos y así constituirían la diversidad de las cosas corporales particulares conclusas a sí mismas. Entonces no sería necesario atribuir una forma propia a las cosas individuales, tal como se presentan en realidad. En todo el material originario, único en cuanto a la forma, sería el gran “individuo” que llevaría en sí mismo una forma específicamente determinante. Pero

882* Véase el § 2, 5 de este capítulo.

esta forma no sería solamente el fundamento de la determinación específica en cuanto diferenciación en relación con otras materias, [104] sino también la “formación” del todo en partes con una delimitación espacial y un contorno particular mediante su propia acción y su juego común con otras formas materiales. Sin embargo, tal interpretación suscita graves objeciones. Ante todo, cada parte de una materia concluida en sí misma y que está separada espacialmente de las otras, posee su *ser propio*: despliega su esencia específica en rendimientos que realiza y sufre en su medio corporal inmediato, quizás también bajo la influencia configurante de una creación que es dirigida por el espíritu, independientemente de sus “semejantes”, y tiene ahí su propio “destino”. Pero lo que está puesto en sí mismo con su ser y sus acciones, es una “sustancia” auténtica o *πρώτη οὐσία*, que obra, padece y se manifiesta desde su propia forma esencial. A esto se añade que llegan cosas individuales a la existencia no sólo en cuanto partes de una materia existente, sino también en cuanto cantidades materiales nuevas según su determinación específica: observamos sin cesar el hecho de que surgen materias compuestas a partir de materias simples (elementos) por medio de combinación y disolución, mezcla y separación, y viceversa. No hay ninguna razón para admitir un *estado originario* en el cual todas las materias posibles simples y compuestas (o solamente los elementos) estuvieran ya presentes y separadas las unas de las otras.

Lo que dice la Sagrada Escritura sobre el *tohuwabohu*⁸⁸³ es más bien favorable a la interpretación según la cual la particularización de las materias y la secuencia ordenada de los seres que nacen y desaparecen ha seguido a un estado de mezcla o amalgama que todavía no podía tener la formación completa de las materias. Muchas propiedades atribuidas por el tomismo a la “prima materia” podrían igualmente convenir a este amalgama: tendría la “posibilidad de llegar a ser cualquier cosa”, es decir, de formarse en toda la diversidad del mundo corporal.

No sería todavía enteramente real, pero tampoco sería nada, sino un primer grado del mundo real. Y en cada cosa real estaría contenido una parte de lo que como “base”, debería ser formado más tarde. Pero no se podría afirmar que fuera algo totalmente indeterminado. Estarían contenidas allí las materias específicamente determinadas pero sólo en una unión por medio de sus influjos recíprocos, que

883 Gn 1, 2. Véase nota 546, p. 850.

impedirían su libre desarrollo. Por otra parte, no se trata más que de un primer estado posible, cuya realidad efectiva no ha sido establecida y que puede dejar lugar a otros estados posibles. Se puede igualmente suponer como posibilidad esencial que la Creación haya salido de la mano de Dios en cuanto mundo enteramente estructurado por cosas configuradas, ciertamente con la posibilidad de transformación, no como definitivamente acabado e inmutable, ya que entonces el devenir y el pasar, el movimiento y el cambio serían incomprensibles: pero ellos determinan el rostro de nuestro mundo y en ellos consiste el "acontecer de la naturaleza". Que nos representemos esto como un desarrollo progresivo del caos al cosmos o como un cambio continuo de un cosmos originario, de cualquier manera nos encontramos en presencia, en uno y en otro caso, de una sucesión de formaciones; ya se piense como obras de la creación separadas temporalmente o reunidas en *un fiat* creador, esto debe quedar en tela de juicio. Las materias específicamente determinadas constituyen el grado más inferior del ente. Son distintas unas de las otras por sus formas específicas, [105] pero al mismo tiempo están dotadas de fuerzas directrices y configuradoras que las orientan a una división en hechuras particulares de una configuración espacial conclusa y propia de la especie. La división y la delimitación se efectúan, como ya se ha dicho, no simplemente como despliegue desde el interior, sino con la ayuda de influencias exteriores. Constituye una transformación en el sentido en que las configuraciones parciales toman el lugar del todo y el todo "desaparece" a fin de que puedan surgir a "partir de él"; y cada hechura nuevamente surgida tiene *su propia* forma, que encierra en sí misma el rasgo distintivo de la especie. El sentido del ser de la materia consiste en servir a la construcción de hechuras espaciales, en los cuales el espíritu se crea un medio de expresión. Las hechuras formadas constituyen su lenguaje. La meta de la formación es constituir "configuraciones expresivas". Las influencias exteriores pueden obrar en el sentido de este fin, pero pueden también obstaculizarlo. Las configuraciones finales a las que tiende la formación pueden exigir, para obtener su tamaño conforme a la esencia, una división, pero también una síntesis de cantidades materiales originariamente presentes; en efecto, el tamaño no es indiferente del sentido de una hechura, sino que es correspondientemente prefigurado, si no claramente, sí por lo menos por los límites que indican una medida mínima o máxima. En algunos casos las partes componentes se mantienen en el todo, constituido por ellas como unidades independientes con una forma propia (por ejemplo, bloques de rocas en un grupo); en otros casos, llegan a

ser partes dependientes del todo (como son las cantidades de agua que un río recibe de sus afluentes).

Creemos ahora poder responder a la cuestión sobre si a la forma le corresponde sólo la determinación específica y nada más⁸⁸⁴. Las formas esenciales de las cosas materiales no sólo dan a las cosas su determinación específica, sino que son fuerzas configuradoras que actúan en el sentido de su determinación específica y como tal cada una constituye un real particular. Tal forma obra ya en cada cantidad parcial de materia, concluida en el espacio. Pero la cantidad parcial todavía no formada en el sentido de su determinación específica sólo es un grado de transición hacia las cosas individuales o hacia las hechuras compuestas de cosas individuales, en las cuales las figuras finales encuentran una realización más o menos perfecta. La naturaleza genérica de la materia como tal hace posible una yuxtaposición de cosas individuales idénticas (aquí la igualdad no puede ser sólo una simple igualdad específica que no suprime la diferencia de la figura particular o también una igualdad completa de la figura, de tal suerte que sólo la cantidad material diferenciada espacialmente permanece todavía como un elemento que diferencia su contenido)⁸⁸⁵. Sin embargo, la naturaleza genérica no es lo que funda al ser singular, sino lo que es exigido por la forma.

No es la forma esencial la que es “comunicable” a una pluralidad de cosas individuales, sino la forma pura o la esencialidad⁸⁸⁶, de la cual las cosas “participan” por su forma esencial. De ninguna manera se puede hablar en el mismo sentido de una “comunicación” de la forma esencial a la materia que le pertenece; de hecho, así como entendemos la relación de la forma con la materia en las cosas puramente materiales, así aquí el término de “comunicación” está totalmente fuera de lugar, puesto que forma y materia no pueden existir independientemente la una de la otra: el ser de la forma es la configuración material; el devenir de la materia coincide con la inserción configurante de la forma en el espacio. [106] Es cierto que la materia en cuanto tal no es de ninguna manera “comunicable”; no tiene en sí ni sentido ni eficiencia, ni algo *que* pueda comunicar, ni la fuerza para comunicarlo: es lo que recibe, lo que participa y lo que es divisible.

884* Véase el § 2, 5 de este capítulo.

885* Por “figura” no se entiende sólo la figura espacial, sino toda la “particularidad” de la hechura o formación, en la medida en que ha llegado a “expresarse”.

886* Véase el capítulo III, § 2, 3 y 10.

Por consiguiente, es a la forma de la cosa a la que atribuimos el ser individual⁸⁸⁷. ¿Es algo que viene a agregarse a ella o que le pertenece interiormente, formando parte de su estructura? Al considerar la forma esencial como incomunicable, la consideramos ya “en sí” como un elemento singular. Pero el ser individual de una cosa no se distingue con respecto al contenido del de la otra cosa: pertenece a su “forma vacía”. Si dos cosas individuales deben ser diferenciables en cuanto ésta o aquélla, debemos encontrar una diferencia más allá de su ser individual. En las cosas materiales iguales tal diferencia consiste en su participación material distinta espacialmente de cualquier otra. Habrá que examinar si en las cosas individuales de otro género sea sustituible por otra cosa diferente. Pero antes conviene investigar la relación del ser individual con la subsistencia y la existencia.

6. *Subsistencia, ser individual y existencia en cosas corpóreas materiales y en objetos ideales*

Según Gredt⁸⁸⁸ el ser individual se presupone para la subsistencia. En nuestra concepción resulta evidente para las cosas corpóreas-materiales, ya que hemos atribuido el ser individual a la forma, pero la forma no podría existir sin la materia: su sentido *es* la configuración de la materia. Igualmente lo es para la relación del ser individual y la existencia, puesto que las formas esenciales de las cosas materiales sólo tienen existencia en la materia. Pero debemos todavía preguntar si la misma relación es también válida cuando los objetos subsistentes no son cosas materiales. ¿Existen cosas subsistentes que no sean cosas individuales? Y en las cosas individuales que no dan lugar a ninguna separación de la forma y de la materia, ¿conviene todavía distinguir el ser individual de la subsistencia?

Respecto a la primera pregunta pienso en aquello que se llama “objetos ideales”. “El triángulo” está contenido en cada triángulo particular –es, pues, en todo caso un objeto comunicable y no una cosa individual–, aun el triángulo enteramente determinado cuyo tamaño de ángulos y cuya longitud de lados son fijos, parece todavía dar lugar

887* Si lo comprendo bien, es lo que hace también Duns Scoto: considera como principium individuationis cierta cualidad positiva del ente, que distingue la forma esencial individual de la forma esencial general. (Véase R. Messner, OFM, *Das Individualprinzip in skottischer Schau*, en la revista *Wissenschaft und Weisheit*, I, 1934 pp. 8 y ss).

888* Op. cit., II, p. 116.

a una individuación: hablemos de triángulos *congruentes* y podemos imaginarnos arbitrariamente una infinidad de triángulos que no difieren más que por su posición en el espacio. ¿"El triángulo" es un objeto subsistente? Es una hechura sensible que es en sí una y distinta de toda otra, y tiene además una rigurosa legalidad de estructura que hace de ella el objeto de juicios verdaderos (y con una validez necesaria). Pero le falta la determinación completa que exige la subsistencia. Pertenecer al sentido de su ser participar de la estructura de objetos independientes. He aquí por qué no es un ente independiente ni un "objeto" en el sentido estricto del término. ¿Es independiente el triángulo A B C con las longitudes a b y c y con los ángulos α , β y γ ? Parece perfectamente determinado, nada le falta a su estructura interna y, sin embargo, le falta todavía una terminación para poder "estar" o subsistir. Según su sentido es un objeto extenso y para esto es necesaria una posición determinada en el espacio. El triángulo determinado por su posición espacial es un triángulo particular: es enteramente determinado e incommunicable: [107] es decir, que hechuras distintas numéricamente no pueden participar de él como participan en la forma triangular A B C que es "individualizada" allí⁸⁸⁹.

¿El triángulo particular es algo independiente? O bien, ¿es de nuevo algo que está determinado según su sentido, para contribuir a la estructura de una realidad independiente? Así somos llevados a examinar la relación entre los objetos geométricos y el mundo real. Seguramente pertenece al sentido de ser de las hechuras o formaciones geométricas que tengan un significado para la estructura del mundo corpóreo, de las cosas materiales. Pero esos objetos geométricos no forman de ninguna manera parte de las cosas como partes constitutivas: no propiedades ni índoles de las cosas, es decir, no coinciden con las formas espaciales de las cosas, sino que tienen con las cosas una relación parecida que el arquetipo con la imagen. Ya hemos establecido antes que no se encuentran en absoluto en la naturaleza hechuras geométricas puras, sino ellas representan "límites", a los que se acercan más o menos con sus superficies y sus líneas de delimitación. Esas hechura geométricas constituyen la "medida" según la cual se hace el mundo corporal⁸⁹⁰. Con esto queda dicho que son indepen-

889* Sin embargo, es posible que varios triángulos particulares ocupen la misma posición y lleguen así a ser no distinguibles para nosotros (véase el § 2, 5 de este capítulo).

890* Véase Sab 11, 20: "[...] Tú lo has regulado todo, con peso, número y medida".

dientes en relación con las cosas, no poseen ningún soporte material. ¿Son ellas su propio soporte o tienen como soporte otra cosa material? Se tiene la costumbre de considerarlas como algo “de pensamiento” y de decir que se encuentran “en el espíritu”. Esto es exacto si no se considera lo de pensamiento como engendrado por el espíritu humano, sino como “intelligibile”, como lo que el espíritu puede comprender y que, por consiguiente, puede penetrar en él. Por eso no tienen espíritu humano por soporte personal como el pensar y lo pensado en el sentido de algo producido por el pensamiento. ¿Tienen al espíritu de Dios como su soporte personal? Lo tienen en el sentido de que todo ser tiene su origen en Dios y se encuentra mantenido en la existencia por Él, y en que particularmente todo “sentido” encuentra en el Logos su hogar. Pero lo mismo que las cosas reales son creadas y conservadas por Dios, y sin embargo por *medio* de la creación han sido expuestas y “colocadas en sí” a partir del espíritu divino e, igualmente las hechuras de sentido, los arquetipos de las cosas reales, en cierta manera han sido puestas como conclusas en sí a partir del espíritu divino, –aunque comprendidas en él– como una “creación antes de la creación”. El espíritu humano las encuentra ya antes y debe conformarse con su pensamiento según su legalidad, las cosas están configuradas según ellas y medidas según ellas. Por eso esas hechuras de sentido son consideradas por Hering como el “ente primero”⁸⁹¹. Se encuentran la una con la otra en un orden, de manera que las unas, –“las comunicables”– contribuyen a la estructura de los otros, lo que, para ellos, es la realización de su propio sentido; pero los hechuras individuales, enteramente determinadas desde el punto de vista de contenido, “no están necesitadas”, no dependen de ninguna otra hechura de su especie, son independientes de su realización y así mismo son independientes de que sean o no pensados por los hombres. Pero no se puede afirmar que en sí sean independientes de todo el espíritu personal; y esto no únicamente por la relación que todo ente finito tiene con el espíritu del creador: además a las hechuras o formaciones particulares de la geometría les corresponden todavía una [108] dependencia particular del espíritu. No son “reales” y no están en el espacio como están en el espacio las cosas reales. “No están ahí” como algo que cae bajo los sentidos o que se manifiesta por sus rendimientos; no obran ni llenan tampoco el espacio, aunque sean extensos espacialmente y posean una posición en el espacio. Delimitan una porción de espacio,

891* Véase el capítulo III, § 2.

pero no la ocupan hasta el punto que ésta sea inaccesible a otras hechuras.

Podemos también decir que no son más que “pensados” en el espacio: ningún lugar determinado les pertenece, sino “cualquier” porción de espacio correspondiente a su determinación de la extensión. Por eso podemos darles tal o cual posición y podemos concebirlos en movimiento, aunque no se mueven ellos mismos ni tampoco pueden ser movidos “realmente”, es decir, en relación con el acontecimiento natural. Pero estas libertades nos son dadas por la esencia de las hechuras o formaciones geométricas, no podríamos “tomar” las si las hechuras geométricas no poseyesen esa índole.

La irrealidad de los objetos ideales hace igualmente de su independencia algo particular. No son “subsistentes” como las “sustancias”: ellos no se “poseen” a sí mismos, no tienen ningún “poder” de ser para extender su esencia en un „estar ahí” (o existencia) temporal. Su ser no equivale de ninguna manera a un despliegue de sí mismo; al contrario, es un ser desplegado. Y las posibilidades que forman su fundamento en él, a saber, su posición en diferentes lugares espaciales, su división y su composición (tal como se nos presentan en las “construcciones” geométricas), no son las posibilidades para una acción propia, sino posibilidades para que el espíritu pueda ocuparse de ellos de una manera determinada sin que por eso sean “atacados”.

Y las posibilidades no sólo significan algo para el espíritu, sino también para las hechuras con las que se ocupa. El triángulo A B C es un triángulo particular, tiene una extensión determinada y por su extensión se exige un lugar en el espacio. Pero no está de ninguna manera “por naturaleza” en un espacio ni tampoco puede “hacerse” con un lugar o “mantenerse” en él. Depende de que sea “puesto” en el lugar correspondiente y esto no puede suceder más que por mediación de un espíritu pensante. La posición que lo hace primeramente por entero determinado y distinto de otros [triángulos], debe serle “reservada”. Puede ser transferido de una posición a otra y hasta la diversidad de su posición no es ineliminable: cuando llevamos la prueba de la congruencia de dos triángulos haciéndolos coincidir, así los colocamos en la misma posición; con esto resultan indistinguibles, pero no se puede afirmar que los dos triángulos hayan sido fundidos en uno solo.

Vamos a tratar ahora de determinar la relación del ser individual, de la subsistencia y de la existencia. Existen objetos individuales que son independientes en el sentido de que están determinados por com-

pleto desde el punto de vista de su contenido y no se adhieren a un "soporte" (como las propiedades cósmicas a una cosa), y porque ellos mismos son soporte de una esencia y soporte de sus propiedades. Sin embargo, su independencia no es ilimitada, ya que la particularidad de su ser los hace depender en [109] cierta medida de un espíritu pensante. Este ser no es una existencia real. "Hay" triángulos, pero no en el mismo sentido en que hay piedras y hombres. De donde el ser individual y la existencia no coinciden necesariamente. Pero con la particularidad de su ser se relaciona también una particularidad de su existencia individual. Cada uno es él mismo, este uno y no otro; puede con otros semejantes a él hallarse en una pluralidad. Pero la pluralidad de todas las hechuras individuales iguales no puede ser un número finito: es posible un número infinito de estos triángulos –y no solamente en un espacio infinito, sino ya en una porción finita de espacio, puesto que no se "disputan" el espacio entre ellos– y ya que no hay diferencia para ellos entre posibilidad y realidad, así son tan numerosos como posibles (idealmente), es decir, son tan numerosos como "se quiera", se trata de una infinidad abierta.

¿Cómo se comportan la subsistencia y el ser individual en tales hechuras? Los llamamos "subsistentes", porque son conclusas en sí mismas, están enteramente determinadas y delimitan o "soportan" ellos mismos su propio quid; son "individuales", puesto que cada uno de ellos es esto únicamente y ninguna otra cosa. No es una porque tiene una posición correspondiente a su extensión, sino porque es esto es uno, tiene *su* extensión, y por tanto depende de una posición correspondiente. La individualidad y la subsistencia están ambas ancladas en la hechura misma, esto es, en que es "algo" o un "objeto" (en el sentido estricto): el soporte de un quid y de una esencia. La subsistencia es atribuida al todo, –al soporte con que es soportado– pero el ser individual corresponde ya al soporte en sí mismo y a todo lo que soporta o que encierra en sí: a la esencia así como a todas sus partes y a todas las índoles que se le agregan. Así, subsistencia y ser individual tienen un fundamento común en la estructura formal del ente. Se reclaman recíprocamente el uno al otro, y así ninguno de ellos puede ser designado "anterior" al otro; un ser individual no tiene por qué ser necesariamente subsistente o independiente; pero si no es subsistente, entonces tiene que ser una parte constituyente de una realidad subsistente.

En lo que concierne a la relación con la existencia, hemos visto que hay un ser individual y subsistente (sin embargo en un sentido

algo cambiado) al que no le corresponde ninguna existencia (ser real). Pero lo que es real es lo individual y subsistente o bien una parte constitutiva de tal realidad, o bien un todo que está constituido de cosas individuales independientes. Individualidad e independencia pueden ser designadas como lo que es objetivamente anterior con respecto a la existencia.

Además hemos aprendido que es necesario distinguir el ser diferente y la posibilidad de diferenciación (= posibilidad de reconocer el ser diferente) de los objetos individuales. La diferenciación reposa sobre su soporte; la posibilidad de diferenciación descansa en las cosas materiales sobre su participación de la materia, en las hechuras geométricas sobre su posición; en ambos casos, está fundada sobre la naturaleza espacial de los objetos.

7. *El ser individual de los espíritus puros creados*

Al considerar el ser-soporte como fundamento del ser individual, lo reducimos a la [110] estructura formal del ente. Por consiguiente está liberado de la naturaleza espacial de los géneros determinados del ente. También lo que no es espacial puede ser individual. Esto no es nuevo para nosotros ni tampoco es extraño al tomismo: éste considera los espíritus puros como "sustancias", es decir, como individual, independiente y real. Pero el tomismo debe buscar un fundamento del ser individual de ellos, diferente del de las cosas materiales corporales y espaciales, porque en este último caso él consideraba la materia como fundamento de la diferenciación: los ángeles son considerados como "formas puras"⁸⁹² que "son individualizadas por ellas mismas y no pueden ser multiplicadas en el seno de la misma especie. En el orden de estas formas espirituales puras el número de las especies es idéntico al de las esencias individuales"⁸⁹³. Según nuestra concepción, que hace una distinción aun en el caso de los espíritus puros, entre la determinación específica y su soporte —es decir, en este caso, la persona— es precisamente este soporte personal el fundamento del ser individual. Y puesto que en la "comunicación", o mejor, en la confi-

892* Mientras la palabra "materia" no designa más que "lo que llena un espacio", podemos suscribir esto. Pero hemos encontrado en los ángeles algo que debe ser tomado como *materia* en el sentido de indeterminación determinable. Por eso no hemos llamado a los ángeles formas puras, sino más bien espíritus puros (véase el capítulo VII, § 5, 6).

893* GREDT, op. cit., I, p. 250.

guración de la forma en una materia que llena el espacio, no vemos el fundamento del ser individual, sino el despliegue conforme a la esencia de un género determinado de formas, por eso para nosotros con la "incomunicabilidad" de las formas espirituales en una materia tal no está demostrada la incomunicabilidad de la determinación específica en una pluralidad de esencias individuales. Por otra parte, no es necesario considerar la "materia espiritual" que reconocemos en los espíritus puros como lo que fundamenta la individuación de la especie, puesto que forma y materia son algo individual y aquí es inseparablemente uno.

Si es exacto que no hay ángeles idénticos de la misma especie, que cada uno es diferente de otro no solo numéricamente, sino también por un "modo de ser" irrepetible, así esto debe tener un fundamento diferente. Gredt atribuye a los espíritus puros "una cierta infinidad". Son infinitos no simple sino relativamente dentro de su especie. De ahí que *una sola* esencia individual llene, por decirlo así, el ámbito entero de su especie [...]»⁸⁹⁴. En esta "infinidad" podemos encontrar un fundamento al hecho de que no existen ángeles idénticos de la misma especie: no es "necesario" para llevar a la especie en la configuración. Santo Tomás se apoya igualmente, en este contexto, en la idea de la *conservación de la especie*: puesto que los espíritus puros son inmortales, sólo se necesita *una* esencia individual para la preservación de la especie, en las hechuras o formaciones materiales a causa de su carácter transitorio se necesita de una pluralidad⁸⁹⁵. Pero la imposibilidad de una pluralidad de espíritus de la misma especie no estaría demostrada por este hecho. Volveremos una vez más sobre esta relación de la especie y de particularidad⁸⁹⁶. Por el momento queremos seguir más en detalle la cuestión del ser individual considerando su diferenciación.

Dos espíritus puros son distintos el uno del otro, porque son personas y en cuanto tales constituyen algo individual e independiente. Pero, ¿qué es lo que los hace diferenciables? El espacio aquí no puede ser considerado como medio de diferenciación. Se podría pensar en el *tiempo*. Existen hechuras o formaciones temporales que sólo se dejan diferenciar por su posición en el tiempo, al igual que las hechuras espaciales que sólo se dejan diferenciar por su posición espacial.

894* Ibid.

895* *Summa theologica*, I, q.47, a.2, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, pp. 469-470].

896* Véase también el capítulo IV, § 3, 2.

Cuando “la misma” melodía es tocada dos veces (suponiendo que ésta se produce en el mismo lugar y de una manera absolutamente semejante), nos encontramos en presencia de dos hechuras o formaciones temporales que se [III] separan por el hecho sucesivo de la una después de la otra. Si esto se produjera al mismo tiempo (lo que no se puede realizar de manera perfecta, pero sí por lo menos aproximadamente), entonces serían indistinguibles. Igualmente dos espíritus absolutamente semejantes (suponiendo que esto fuera posible) serían distinguibles si viniesen a la existencia en momentos diferentes. Con todo, aquí se podría considerar otra posibilidad que no existe en las hechuras temporales originarias: un retorno del mismo espíritu después de una interrupción de la existencia. Cuando “la misma melodía” es tocada de nuevo, entonces lo que es considerado como lo mismo –la melodía en cuanto “figura temporal”– no como un individual sino un “comunicable”. Los procesos, en los que se realiza, están numéricamente separados, y no tendría ningún sentido decir que retorna “la misma” secuencia de notas. A la melodía corresponde en una persona espiritual “el curso de su vida” en cuanto que se desarrolla en el tiempo. Consideramos el curso de la vida de un hombre como algo único que no puede repetirse. Pero esta concepción del mundo que ve en su historia un proceso cíclico que se repite perpetuamente, y que admite también un retorno de las almas –aun cuando se puedan hacer muchas objeciones por razones de la fe y de la razón natural– nos pone, sin embargo, atentos a una posibilidad que se funda en la esencia de la persona en cuanto tal. La persona es un “soporte” en otro sentido que cada algo impersonal. Su vida brota de ella (persona) y es posible concebir que esta vida pudiera tener un fin sin que la persona misma fuera reducida a la nada y que pudiera así comenzar una vida nueva⁸⁹⁷.

Si se trata de la misma persona, en iguales cursos de vida separados temporalmente, o bien de personas diferentes, para esto habría la posibilidad de una distinción en la persona misma⁸⁹⁸: ella podría encontrarse en la “vida nueva” como el mismo yo que hubiera ya vivido una vez, igual que nosotros nos “encontramos” después de una interrupción de nuestra vida consciente. Ahora bien, la misma posibilidad se encuentra generalmente en la distinción de las personas; en la particularidad de la autoconciencia, que pertenece al ser-yo personal,

⁸⁹⁷* Sin duda le debería atribuirse cierto modo de ser para la duración de la interrupción de la vida personal.

⁸⁹⁸* Hacemos aquí abstracción de la omnisciencia divina, para la cual es naturalmente siempre discernible lo que no es discernible para nosotros.

está fundamentado: que cada persona puede ella misma diferenciarse de todas las demás, ya vivan en la misma época o en una época diferente; o ya esté constituido de la misma manera o diferente. Pero para poder reconocer personas extrañas en cuanto distintas numéricamente, se necesita de otro medio de diferenciación. En efecto, además de la diversidad de la determinación temporal, es de considerar la *diversidad de contenido* como el más importante medio de diferenciación para las personas así como para las cosas particulares.

Cosas iguales o de un “parecido sorprendente”, que sólo las podemos reconocer como distintas numéricamente por su posición en el espacio y en el tiempo, se dan de manera más rara en nuestra experiencia que las cosas que por su *particularidad* son suficientemente distintas de todas las demás. La efectiva diversidad de las cosas no es negada por nadie. A veces hasta es afirmada bajo esta forma muy neta: que “en realidad” no hay cosas totalmente idénticas, sino solamente cosas semejantes que no son distinguibles. Por eso se entiende por “individuo” en general no sólo una cosa que es numéricamente una y diferente de todas las otras, [112] sino también y principalmente una cosa distinta de todas las demás por su contenido. Pero ambas clases de distinción hay que distinguirlas claramente. Si una plena igualdad no se encontrara en realidad, es, sin embargo, concebible y ningún obstáculo se opone a la diferencia numérica. Ahora bien, puesto que la diferenciación numérica y la diversidad según el contenido tienen un sentido diverso y son también para concebirlas como separadas en la realidad, entonces su fundamento existencial podría ser también diferente.

También santo Tomás distingue claramente la diferenciación numérica y la de semejanza (= la diversidad según el contenido). Designa a ésta como una diversidad según la forma (*formalis*), y a aquélla como diversidad según la materia (*materialis*). Naturalmente en él hay que entender por “forma” la forma esencial y no la forma vacía. Por esto la diversidad formal equivale a la diversidad específica. “Como quiera que la materia se debe a la forma, la diversificación material se debe a la formal”⁸⁹⁹. Por consiguiente, está fundamentado el que una pluralidad de hechuras o formaciones similares (para la conservación de la especie) sólo se encuentra en las cosas materiales transitorias. La existencia efectiva de una pluralidad de cosas específicamente idénticas es así concebible para su fin, pero no se muestra

899* Véase *Summa theologiae*, I, q.47, a.2, corp. [Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 469].

la diferenciación numérica en cuanto tal en su anclaje en la estructura de las cosas.

Hemos intentado una tal demostración y hemos encontrado el punto de origen del ser singular en la estructura formal de los objetos como tales: en el hecho de que el soporte que encierra su esencia en cuanto forma vacía es incommunicable. Esto es independiente de la diversidad del contenido de los géneros del ente y por consiguiente vale a todos en la misma manera. Al contrario, la diversidad de contenido de las cosas singulares no se fundamenta en su estructura formal. Por eso puede estar fundamentada de manera diferente en los diversos géneros.

8. *El fundamento de la diversidad de contenido en las cosas espaciales-materiales*

La variedad de las índoles de las cosas singulares materiales de igual determinación específica idéntica la relacionamos desde el punto de vista causal con la diversidad de las influencias externas que actúan, —con la ayuda de la determinación específica— sobre el “destino” de las cosas singulares y sobre cada configuración real de ellas. Cuando santo Tomás afirma: “individuum est de ratione materiae”, no sólo quiere decir que el ser individual de las cosas reposa sobre su participación de la materia, sino también su índole de contenido en cuanto que ésta no está fundada sobre la determinación específica que comparten con todas las otras cosas individuales de su especie. No es necesario hablar otra vez aquí del ser individual. En lo que concierne a la índole debemos pensar que no podemos considerar una materia que no esté específicamente determinada. Podemos decir de la cosa material singular que ésta debe la determinación específica a su forma; pero podemos decir también que posee *esta* determinación específica, porque es “una parte de *esta* materia”. Lo que diferencia a las partes particulares de esta materia desde el punto de vista del contenido —dimensiones, contornos, colores diferentes—, es que la materia en cuanto tal (según su determinación genérica) es divisible, que puede experimentar múltiples influencias, diferentes de otras materias según su [113] determinación específica (pero también de parte de espíritus), y que las partes separadas espacialmente están bajo diversos influjos. No olvidemos tampoco que a toda materia son propias fuerzas formadoras correspondientes a su determinación específica, fuerzas que orientan la materia hacia una configuración particular que

le es propia y le capacitan para expresar un *sentido* que, gracias a las configuraciones de los hechuras materiales que caen bajo los sentidos, habla al espíritu capaz de comprensión. Las influencias exteriores pueden liberar estas fuerzas de formas internas, pero también pueden oponerse a ellas obstaculizándolas (en la naturaleza “caída”). Desde el punto de vista del “lenguaje”, al cual están destinadas las hechuras o formaciones materiales, la variedad del contenido de las hechuras específicamente idénticas está prefigurada de sentido y en la determinación específica como posible. No hay que considerar, pues, toda semejanza dentro de una especie como la alteración “accidental” debida a influencias exteriores. Las posibilidades de una configuración variada están diseñadas en la determinación formal de las materias individuales y en el orden total del mundo material.

9. *Relación entre esencia específica y esencia individual en los seres vivos inferiores al hombre*

La posibilidad de distinguir *en el interior* de la cosa individual entre forma y materia en cuanto fundamentos respectivos de la índole específica y de la índole particular de la cosa individual, comienza para nosotros cuando tenemos formas “supramateriales”, esto es, tales que comienzan su existencia en una materia previa y una materia determinada y configurando con esta materia y otras materias sobreañadidas una hechura individual: así es en los *seres vivos*. La particularidad específica recibe aquí una marca diferente, según las materias constitutivas que “encuentra” la forma individual. (Con esto no se quiere decir que la configuración múltiple de la particularidad específica dependa exclusivamente de la diversidad de las materias constitutivas). Ya antes se ha hablado de que está fundamentada otra clase de génesis y de configuración en la particularidad genérica de los seres vivos diversamente de las cosas inanimadas: No encontramos aquí una “descomposición” ni un “amontonamiento” de cantidades materiales, sino una configuración a partir de un centro vital, ésta considerada como una autoconfiguración y además una procreación de esencias individuales por medio de esencias individuales. La totalidad específica no es aquí un todo material (relacionado parcialmente o hechos pedazos), sino una relación de origen. Con relación a las hechuras materiales inanimadas, se debe conceder una importancia mayor a la hechura individual que a la totalidad específica. Toda hechura individual constituye una unidad articulada provista de un sentido propio y de un valor expresivo: no solamente un grado de tran-

sición para las configuraciones finales propiamente dichas, que hemos conocido en las cantidades materiales con relación a las hechuras configuradas.

El ser es una autoconfiguración en cuanto configuración de una hechura individual a partir de su centro vital, no simple despliegue de la particularidad específica bajo la acción de fuerzas impactantes del exterior. A esto corresponde una fuerza conclusa y una eficiencia propia que surge de ella y una actividad propia. Mas cada esencia individual tiene también un significado importante *para* toda la totalidad específica. Las esencias individuales *incorporan* la especie y la *conservan* por medio de un [114] proceso generador; pero en ellas la especie experimenta una *transformación* progresiva. Se divide en “variedades específicas”, en las que es más evidente para las hechuras materiales, que desde el punto de vista de la particularidad específica no constituyen simplemente “coincidencias”, realizaciones más o menos perfectas según que las circunstancias exteriores sean favorables o desfavorables (esto también se da); expresan la particularidad específica desde muchos puntos de vista diferentes y pueden ser considerados como “figuras finales” previstas en ella y por ella. Aquí subsiste todavía la doble posibilidad de que la especie ya según el surgir originario se “presenta” en “tribus” diferentes que no pueden ser reducidos los unos a los otros, o que es necesario admitir una única relación de derivación o descendencia que progresivamente se separa y se ramifica. Una decisión no es posible por principios puramente razonables ni por la experiencia. Pero no se trata aquí de una simple alternativa; aun si tuviéramos que admitir originariamente variedades específicas particularizadas, no se podría, sin embargo, negar una particularización y una transformación progresivas. Esta transformación se realiza *en* las esencias particulares y *por* ellas: por los “destinos” que sufren y que son muy importantes para su configuración, y por el lazo de “disposiciones hereditarias” en las esencias particulares, que llegan a la existencia por el camino de la generación sexual.

Aunque cada esencia particular sea una realidad independiente (πρώτη οὐσία o sustancia), debemos, sin embargo, considerar la totalidad de todas las esencias singulares que se encuentran en una relación de procedencia como un todo real sometido a leyes vitales propias (ciertamente no como un todo independiente, puesto que sólo es real *en* las esencias individuales y por eso no como “sustancia”). Según esto, la esencia individual es el soporte de la particularidad específica y de su desarrollo. Su ser singular y su configuración par-

ticular son miembros de una cadena. Por eso no podemos admitir sin reserva el “de ratione materiae”, es decir, la justificación de la diversidad de contenido dentro de una especie por la materia. Las formas esenciales de los seres vivos son formas vivas, capaces de desarrollarse y de transformarse. Así siguen ellas leyes de confirmación propias; las materias constitutivas colaboran al resultado final pero están al servicio de formas esenciales. No vamos tan lejos como para admitir en este grado para cada esencia individual una forma diferente de todas las demás por su contenido. La propiedad específica imprime aquí necesariamente su marca o su señal en diferentes variedades *específicas* cuyos soportes son las esencias individuales; no necesita de las esencias individuales *únicas*: más bien, la conservación de las variedades específicas, una vez expresadas, constituyen igualmente una tarea. Puesto que la esencia individual está sometida al nacimiento y a la muerte, debe necesariamente producir esencias individuales “semejantes a ella misma” para que no se pierda la “figura”. La conservación y el perfeccionamiento deben caminar juntos en el desarrollo de la propiedad específica, si su sentido de ser debe realizarse. En cuanto a la cuestión de saber si las circunstancias y las condiciones exteriores conducen a la afirmación de que no hay dos esencias individuales absolutamente idénticas la una a la otra, según su índole efectiva, podemos dejarla en suspenso. La riqueza de la vida puede manifestarse no sólo en la diversidad de las diferentes configuraciones, sino también en la plenitud creciente de hechas idénticas.

[115]

10. *Propiedad específica, peculiaridad y ser individual del hombre*

El tomismo considera al hombre como una especie del género de “seres vivos” y no hace ninguna diferencia entre plantas, animales y hombres, en lo que concierne al fundamento del ser individual. De hecho, la mayor parte de las proposiciones precedentes se aplican también directamente a los hombres: el ser hombre en cuanto tal, es la esencia común de todos los hombres individuales, esencia que permanece siempre y donde quiera idéntica; pero al lado de esta esencia, todo hombre posee algo que lo diferencia por su contenido de todos los demás; en esto conviene establecer de nuevo una ramificación de la humanidad en especies particulares (razas, pueblos, tribus, estirpes, familias), en grupos de esencias individuales que por su relación genealógica y su común peculiaridad, están unidos en sí mismos y separa-

dos de otros; las esencias individuales son los soportes de la peculiaridad específica y de su configuración en especie particular bajo el concurso de las circunstancias exteriores; la índole material de la esencia individual misma y del ambiente, en que está injertada, tiene igualmente aquí un papel determinante. Pero, ¿ser individual y configuración particularizada tienen también aquí sólo el significado de un miembro en una cadena?

Si pensamos en el doble sentido de la vida humana: que por una parte es una vida configurante de la materia semejante a la vida animal y a la vida vegetal, y por otra parte, una vida espiritual-personal, interior, conclusa en sí misma y que, sin embargo, se eleva a su vez por encima de ella misma, que abraza a un mundo y que está abierta a aquellos que viven con ella y que se renueva desde sus propias fuentes, en fin, determinada libremente por el yo, entonces debemos preguntar si este profundo corte que atraviesa al ser humano no tiene también un gran significado para el ser individual y la peculiaridad del hombre?

Ya ha quedado claro que el hecho de que el ser individual del hombre —como el de toda persona espiritual— se distingue del ser individual de todas las cosas impersonales: a esto pertenece el que la vida brote desde el yo y que se encomiende al yo personal de dos maneras: para ser consciente de sí misma en cuanto vida particularizada en relación a toda otra vida y para configurarla libremente. Pero hemos visto también que el yo no debe ser concebido como un simple “yo puro”; que este último sólo es, por así decirlo, la puerta de entrada por la cual la vida de la persona humana se eleva desde la profundidad del alma a la luz de la conciencia. Lo más interior del alma, su ser más propio y más espiritual, no es un ser sin color y sin configuración, sino un ser constituido singularmente: el alma lo siente cuando está “consigo misma”, “concentrada en sí misma”. No se deja captar en el sentido de que se pueda designarlo por un nombre general, tampoco es comparable a otro. No se deja tampoco dividir en propiedades y en características, puesto que descansa más profundamente que ellas: es el “cómo” (ποῖον) de la esencia misma, que a su vez imprime su sello sobre cada característica y cada actitud del hombre, y constituye la clave de la estructura de su carácter. Por medio de estas “expresiones exteriores”, la interioridad más profunda del alma es también comprensible desde el exterior. “Sentimos” lo inefable de su esencia también en otros. Es lo que en la intimidad más profunda nos “atrae” o nos “produce rechazo”. Podemos sentirnos aquí tocados por algo

conocido. Pero mi "especie" y la de los otros [116] no se dejan separar en algo común y en algo diferenciante. En este sentido, debemos confesar que la diferencia esencial de individuo no es aprehensible.

¿Puede haber entre los hombres una perfecta igualdad? En la ficción el fenómeno del "doble" tiene su papel, pero como algo que rompe los límites de la naturaleza: como quimera de una imaginación enferma o como una visión infernal. Ciertamente, no es una prueba, indica que el hombre mismo se siente, como algo irrepetible. Es posible traer aquí justificaciones que, sin hacer este hecho necesariamente irrecusable, permiten, sin embargo, comprender por qué puede ser así. Naturalmente los hombres pueden parecer externamente tan iguales que se pueda constantemente confundirlos (por ejemplo, a los gemelos). Pero los que viven en su intimidad saben distinguir muy bien. Y ellos mismos se encuentran tan diferentes –aun teniendo el sentimiento de estar unidos el uno al otro más fuertemente que a ninguna otra persona en el mundo– que apenas pueden concebir que se pueda confundirlos. Lo que importa aquí no es que en realidad la forma de la nariz sea un poco diferente o que el color de los ojos no sea completamente el mismo –el testigo exterior puede así encontrar algo y retenerlo como medio de distinción–, ni tampoco que una capacidad determinada se manifieste más fuertemente en el uno que en el otro: cada uno se siente en su esencia más interior como algo "propio" y será igualmente considerado como tal por quienes sí lo han "captado" realmente. ¿Es posible atribuir esta diferencia de la esencia más interior al hecho de que las almas habitan en cuerpos, compuestos de una materia espacialmente diferenciada? Ciertamente no. Pero en fin, ¿qué es lo que nos autoriza a admitir como real tal diferencia esencial, a qué argumento racional podemos referirnos, para confiarnos a nuestro "sentimiento"? Sobre este punto es necesario decir primero que no se trata de un "sentimiento" en el sentido de un simple estado anímico que no tiene significación ulterior. El "sentir", del que hablamos tiene en sí un valor de conocimiento, nos descubre algo: algo hacia el que constituye una vía de acceso. Es un "acto" espiritual, una "percepción espiritual". Lo llamamos "sentir", porque es una captación "oscura", porque este acto no tiene la claridad ni la precisión de la intuición intelectual perceptible conceptualmente, y porque es una "percepción con el corazón": lo que es sentido de esa manera se dirige al interior del alma y quiere ser admitido allí. Hablamos de "percepción", porque este percibir tiene algo en común con la percepción sensible: el que en ella sea captado un elemento único y real. Pero es algo espiritual que es captado y no es accesible a los sentidos, aunque

se manifiesta por signos que caen bajo los sentidos (la “expresión” corporal de lo anímico). Esta percepción está, como la percepción sensible, sometida al engaño. Pero rehusarlo sistemáticamente por esta razón sería igualmente irracional como la renuncia completa al uso de los sentidos como medio de conocimiento bajo el pretexto de que son “enganosos”⁹⁰⁰. De donde, si sentimos nuestra propia esencia y la de los otros como así constituidos y su “así” como un [117] sentir “único” entonces este sentimiento lleva en sí mismo su propia justificación, como una manera particular de experiencia originaria. Parece que con la afirmación de que el “así” sea un único, sea traspasar el marco de una experiencia individual y que sea una proposición universal arriesgada. De hecho, el sentido de esta afirmación es: que ningún “así” es idéntico a otro. Esto está fundamentado en la estructura formal de la persona: en la unicidad del yo consciente de sí mismo, en cuanto tal comprende o abarca su especificación esencial como su “más propio” y atribuye a otro cualquier yo una unicidad y una “particularidad” idénticas. Pero el contenido del “así” no es concebible de manera general.

§ 3. REFLEXIONES SOBRE EL SENTIDO DEL SER INDIVIDUAL HUMANO FUNDADO EN BASE A SU RELACIÓN CON EL SER DIVINO

Así, fundándonos en la más íntima conciencia de sí mismo y en la teoría que se deriva de ella, la de la forma universal del ser personal, creemos poder admitir la unicidad de lo más interior de toda el alma humana y con esto la persona humana entera en la medida en que es formada por esta interioridad. Vamos a tratar ahora de comprender el sentido de este hecho. La posibilidad para ello se da a partir de la relación del alma con Dios.

1. *La vocación del alma a la vida eterna*

Hemos conocido la interioridad más profunda del alma como la “morada de Dios”. Por su espiritualidad pura es capaz de acoger en sí al espíritu de Dios; por su libre personalidad puede entregarse de

900 Véase “el principio de todos los principios” de Husserl: “que toda intuición me da originariamente es una fuente de derecho de conocimiento...” (*Ideen zu einer neuen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, p. 43).

manera como es necesario para esta recepción. La vocación a la unión con Dios es una vocación a la vida eterna. Ya *naturalmente* el alma humana en cuanto hechura puramente espiritual, no es mortal⁹⁰¹. En cuanto espiritual y personal, es capaz, por otra parte, de un crecimiento de vida sobrenatural, y la fe nos enseña que Dios *quiere* ofrecerle la vida eterna, es decir, la participación eterna de su propia vida. Así el alma individual con su singularidad “única” no es efímera, que estuviera solamente determinada a impregnar en sí misma la particularidad específica por una duración pasajera, y en el transcurso de esta duración a transmitirla a los “descendientes” a fin de que ella sea salvaguardada más allá de la vida individual: el alma individual se encuentra determinada a una vida eterna, y esto hace que aparezca comprensible que debe reproducir la imagen de Dios de una “manera completamente personal”. La Sagrada Escritura nos ofrece algunos puntos de apoyo para tal interpretación. Así podemos entender el versículo del salmo: “Qui finxit sigillatim corda eorum” (“el modelo de sus corazones”)⁹⁰², que cada alma individual ha salido de las manos de Dios y lleva una impronta particular. Y cuando se dice en la revelación de Juan⁹⁰³: “Al vencedor le daré [...] una piedra blanca, en la que hay escrito un nombre nuevo que sólo conoce quien lo recibe”, ¿este nombre no debía ser un nombre *propio* en el sentido pleno del término, que expresa la esencia más íntima de aquel que lo recibe y le revela el misterio de su ser escondido en Dios? Esto es un nombre “nuevo”, no para Dios, sino para el hombre: en la tierra ha llevado otro nombre; a decir verdad, la lengua humana [118] no posee verdaderos nombres propios; designa a las cosas y también a las personas según ciertos caracteres concebibles de una manera universal. Los hombres “señalan” reuniendo el mayor número posible de estos caracteres. Su más íntimo y propio la mayoría de las veces les queda oculto, se les oculta por el carácter que recibe en ellos la naturaleza humana en el curso de su vida bajo la influencia del mundo que lo rodea y en especial por las relaciones recíprocas en la “sociedad”. Lo que los hombres pueden sentir en sí y en los otros queda oscuro y lleno de misterio, y es para ellos algo “inefable”. Pero cuando la vida terrena llegue a su fin y todo lo que era perecedero se cae, entonces cada alma humana se conoce “tal como es conocida”⁹⁰⁴, es decir, tal como es delante

901* Ella podría, como todo lo que ha sido creado, ser aniquilada por Dios, pero no se trataría de un “fin natural”.

902* Sal 32, 15. [33,15].

903* Ap 2, 17.

904 1Cor 13, 12.

de Dios: como lo que y para lo que Dios la ha hecho al crearla, de manera enteramente personal, y lo que ella ha llegado a ser en el orden de la naturaleza y de la gracia, y a esto hay que agregar principalmente: en virtud de sus libres decisiones.

Debemos reflexionar también en lo que significa el recibir a Dios en la interioridad más profunda del alma. Ciertamente el Dios omnipresente está presente dondequiera y siempre: en las criaturas inanimadas y en las criaturas privadas de razón que no pueden acogerlo de la misma manera que el alma. Está presente en las *moradas exteriores* del alma, donde ella misma no nota nada de la presencia de Dios y está presente en su interioridad, aun cuando ella no está dentro de sí. Así, pues, no se puede decir que Dios viene a un lugar en el que no estaba antes. El hecho de que Dios sea acogido por el alma significa más bien que ésta se abre libremente a El y que se entrega a esta unión, de manera que sólo es posible entre personas espirituales. Se trata de una unión de *amor*: Dios es el amor y la participación en el ser divino, que garantiza la unión, debe ser una participación en el amor. Dios es la plenitud del amor. Pero los espíritus creados no son capaces para recibir en sí toda la plenitud del amor divino y contribuir a su realización. Su participación está proporcionada en la medida de su ser y esto no significa solamente una "cantidad", sino también una "calidad": el amor lleva el sello de la singularidad personal. Y esto permite de nuevo entender que Dios puede haberse creado en cada alma humana una morada "propia" a fin de que la plenitud del amor divino encuentre en la variedad de las almas, constituidas de diversas maneras, un espacio más amplio para su participación.

2. Comparación entre la "singularidad" de los hombres y de los ángeles

¿Por la aceptación de una singularidad irrepetible en cada alma humana se equipara el hombre a los ángeles? ¿Cada hombre debe ser definido para una "especie propia" y cuál sería la relación de esta especie con la humanidad?

A la esencia del hombre en cuanto tal pertenece la doble naturaleza siguiente: ser una persona espiritual y ser configurado corporalmente. En cuanto espíritu pertenece al mismo género de ente como los demás espíritus creados. En cuanto configurada orgánica-corporal-anímicamente, forma parte del género de los seres vivos. Pero puesto que el ser espiritual y el ser orgánico-material-anímico no se presen-

tan en él separados y yuxtapuestos sino que son *uno*, es por consiguiente más justo —me parece— hablar de un género propio. La vida espiritual del hombre está constituida de manera diferente de la de los ángeles, puesto que [119] brota de la profundidad escondida del alma, de donde se produce igualmente la formación del cuerpo vivo. Los ángeles no tienen alma en el sentido de un centro del ser que se despliega en el curso de un desarrollo temporal configurándose en el cuerpo vivo material y en su vida espiritual. Su ser no tiene otro sentido más que el despliegue de lo que son ellos (y no tiene necesidad de devenir) en una vida de la entrega pura a Dios: en conocimiento, amor y servicio. Son éstas las cualidades que les son comunes genéricamente. La manera *cómo* ellos (los ángeles) conocen, aman y sirven, es lo que los distingue a los unos de los otros: es aquello en lo que despliega su “singularidad”. Además, el conocimiento y el amor no están separados, puesto que en la visión de Dios, que es otra cosa que es la unión amorosa, la esencia de Dios, que es amor, es conocida en el amor participado. Pero el hecho de servir es el efecto del amor. Y puesto que el amor es diferente, según el modo personal, la vida espiritual entera es igualmente diferente.

Hemos dicho antes que en sí la “comunicación” de dicha singularidad a una pluralidad de soportes personales no es enteramente inconcebible⁹⁰⁵ (igual que entre los hombres también es posible concebir los “dobles”). Pero si ya en lo que concierne a los hombres, argumentos de valor nos han hecho rechazar tal “individuación”, en lo que concierne a los ángeles, un argumento suplementario viene todavía a reforzar los precedentes. Este argumento ya ha sido mencionado antes: que un ángel único basta para realizar el despliegue de toda la riqueza de su especie. Lo que esto significa puede ser explicado por la contraposición de la humanidad. Ya el hombre singular no está en condiciones de desplegar todas las posibilidades en su vida, que están fundadas en su esencia (entendida como esencia singular). Su fuerza es de tal manera limitada que debe compensar los rendimientos importantes obtenidos en una esfera con lagunas en otra. Por eso podemos suponer que para cada uno la plenitud del ser en la gloria no llevará solamente a la liberación de todas las impurezas de la naturaleza corrompida, sino también al despliegue de todas sus posibilidades no-realizadas. Pero ni siquiera entonces llevará a la completa perfección de la “esencia del hombre”. Pertenece a la esencia del hombre ser un *miembro* particular y realizarse en la “*humanidad*” como un

905* Véase el § 2, 6 de este capítulo.

todo, con todas las posibilidades fundamentadas en ello; en la humanidad en la que los particulares son "miembro a miembro". Cada uno debe encarnar la "naturaleza humana universal" para poder ser miembro de este todo. Pero esta naturaleza no es más que un marco que debe ser llenado por la variedad de las esencias individuales que son miembros del todo. Esto nos recuerda, en cierta medida, la relación entre el color y las especies de colores, porque pertenece también a la esencia de los colores específicos ser *color* y a la esencia del color ser *un color*. Y sin embargo, la relación es de nuevo una relación completamente diferente, puesto que la esencia singular no es simplemente una particularización de otra más universal relativa al contenido sino un miembro de un todo que se realiza en cuanto *unidad de vida* y que sólo puede desplegarse en relación con el todo, en su lugar y con el concurso de los otros miembros. Aquí no solamente juegan su papel las leyes vitales de la reproducción, de la conservación, cuidado y de la distribución del trabajo para procurarse lo necesario para la vida [120] que es común al hombre y a los otros seres vivos inferiores, sino también las leyes de la vida espiritual, según las cuales, todas las producciones del espíritu humano se convierten en bienes comunes de la humanidad para servir de "alimento" a las almas de las generaciones contemporáneas y siguientes, o de reglas de vida que poseen una potencia de orientación y una fuerza configurante: por su naturaleza espiritual la humanidad está llamada a una vida en común que levanta los límites del tiempo y del espacio, después de haber crecido en un suelo ligado al tiempo, al espacio y a la tierra.

Ahora bien, puesto que el alma individual florece en el lugar preparado para ella -preparado por la evolución histórica de su pueblo, de su pequeña patria, de su familia- y porque el alma después de su desarrollo puro y completo debe ser entregada a una corona eterna e imperecedera en el lugar establecido, no es adecuado concebir su esencia como una "especie", que se podría "individualizar" en una pluralidad de hechuras iguales. Ciertamente es posible que en una corona una flor rara y escogida esté rodeada por florecillas insignificantes casi del todo semejantes las unas a las otras y de las que una podría ser fácilmente substituida por otra. Ciertamente, en la historia de la humanidad y también en el pequeño círculo de nuestra propia experiencia de la vida, distinguimos a las personalidades "grandes", "fuertes", "netamente marcadas", de los hombres "ordinarios" en los que podemos apenas descubrir diferencias esenciales. Pero ya sabemos que tal punto de vista no puede ser adoptado más que en una perspectiva superficial. Cuando las tropas que marchaban en fila por

las calles se dispersaban, entonces cada hombre que estaba antes unido a los demás en el mismo paso y tal vez apenas consciente de sí, vuelve a ser un pequeño mundo concluso en sí. Y si los curiosos, al borde del camino sólo distinguían una masa indiferenciada, sin embargo, para la madre o para la novia, aquel que ella espera es el ser único al que ningún otro es semejante: el misterio de su esencia del cual el amor de la madre o de la novia adivina algo, sólo la mirada de Dios que penetra todo, ante lo cual las medidas humanas de “grande” y de “pequeño”, de “importante” y de “sin valor”, pierden todo su significado. Con esto no se quiere negar que también haya en el reino celestial “grandes” y “pequeños”. Las diferencias se han preparado durante la vida terrena por medio de los talentos dados a cada uno y por la manera en que él ha administrado su “talento”⁹⁰⁶. Hay más o menos la posibilidad de “llegar hasta sí mismo”⁹⁰⁷. Y el peligro de perderse también existe. Pues, todo el que no llega hasta sí mismo tampoco encuentra a Dios y no alcanza la vida eterna. O más exactamente: aquel que no encuentra a Dios no llega tampoco hasta sí mismo (aunque esté muy ocupado consigo mismo) ni a la fuente de la vida eterna que lo espera en su interioridad más profunda.

Al doble sentido del término “humanidad”, —empleado ya para designar la naturaleza humana universal, ya para designar el todo vivo— corresponde una doble relación de cada hombre con la “humanidad”: es la encarnación de lo “universal” y un miembro del todo. Cada ángel es también la encarnación de una “naturaleza [121] angélica” universal, pero no lo es en el mismo sentido que el hombre es miembro de un todo. Ciertamente, podemos hablar de un “mundo de ángeles”, en el que cada ángel representa un grado particular del ser espiritual-personal y constituye con todos los demás, por así decirlo, una armonía de múltiples sonidos; es también el punto de vista de los Doctores de la Iglesia (lo hemos ya anotado anteriormente), que los ángeles tienen los unos con los otros relaciones recíprocas y tienen un significado los unos para los otros en la medida en que uno ilumina a otro. Pero ningún ángel debe a otro su naturaleza⁹⁰⁸, ninguno tiene necesidad de los

906 Cf. Mt 25, 14-30.

907 Esto queda ilustrado en el apéndice I sobre “El castillo interior”.

908* El hecho de que los ángeles no proceden el uno del otro ha sido establecido por una afirmación dogmática (Dz. 533 [1007]). Por lo demás, en lo que concierne a la concepción de los ángeles la doctrina de la fe permite una gran libertad: la doctrina de la Iglesia, expresada en las profesiones de fe, únicamente afirma que es necesario tomar a los ángeles como espíritus puros creados por Dios (op. cit., 428, 1783).

demás para desarrollarla, forman una unidad en cuanto que constituyen la “corte celestial” que rodea el trono del Altísimo.

El ser-miembro humano es algo de lo que hacemos la experiencia en cuanto realidad. Con todo, el individuo debe estar muy avanzado en su desarrollo para captar la humanidad en cuanto todo y conocer las obligaciones que tiene en relación con ella. Primeramente, al despertar de la razón, se reconoce solamente como miembro de una comunidad restringida (de la familia o de otra comunidad de adopción o de educación), y no podrá abarcar las comunidades más importantes (esto es, respecto a una mayor comunidad urbana, mucho menos una tribu, pueblo, raza, o incluso la humanidad entera), pero existen, sin embargo, caminos que le permiten hacer la experiencia de su realidad. En lo que concierne a las comunidades más estrechas a las cuales pertenecemos, es particularmente importante, para comprender su unidad conclusa y la situación de nuestro ser en cuanto miembro de esas comunidades el contraste a otras con las cuales trabajamos conocimiento y que nos llaman la atención por su *extrañeza*. Por otra parte, si se trata de comprender a la humanidad en cuanto totalidad que nos rodea y nos sostiene, es importante la experiencia de lo común que, a pesar de toda diversidad, nos une a los hombres de todos los tiempos y de todos los horizontes, así como el enriquecimiento y el complemento que podemos experimentar por este contacto con la humanidad diferente a la nuestra.

3. *Unidad del género humano. Cabeza y cuerpo un solo Cristo*

Esta experiencia siempre fragmentaria, a menudo mal interpretada⁹⁰⁹ o enteramente incomprendida recibe un fundamento sólido y una clarificación de sentido por la doctrina de la creación y de la redención, que se remonta al origen de todos los hombres en un antepasado y sitúa el fin del desarrollo entero de la humanidad en la comunión bajo *la sola* cabeza divina y humana, en *un solo* “cuerpo místico”⁹¹⁰ de Jesucristo. El hecho de la *caída*, —a saber, que todos los hijos

909* De aquí los puntos de vista limitados del nacionalismo, del internacionalismo, etc.

910 Esta expresión de “cuerpo místico de Cristo” se fortaleció en el ámbito católico entre las dos guerras mundiales, época en que Edith escribe este gran trabajo filosófico, expresión que llegó a su momento culmen y oficial en la encíclica de Pío XII, “*Mystici Corporis Christi*” (AAS 35 [1943] 193-248) de 29 de junio de 1943, expresión que recibía un contenido teológico-ecclesiológico importante.

de Adán se separaron y vienen al mundo con un corazón “cuyo sentimiento y pensamientos [...] están inclinados al mal desde su juventud”⁹¹¹... sería totalmente inconcebible sin la suposición de que en “*un solo hombre*” “*todos han pecado*”⁹¹². Conviene aquí hacer varias distinciones. Según la doctrina sobre los orígenes, la gracia santificante fue concedida como un don libre de Dios a los primeros hombres por encima de su naturaleza y estaba igualmente reservada a sus descendientes. La privación de la gracia como castigo a la desobediencia para los culpables se comprende sin otro comentario. El hecho de que, este castigo debía igualmente aplicarse a los descendientes puede dar lugar a vanas especulaciones sobre la justicia y la bondad de Dios, pero esto puede todavía comprenderse en una interpretación que podría considerar el hombre singular como [122] enteramente dependiente de sí mismo: si se considera la gracia como un libre don que Dios hizo a Adán y que quiso ofrecer también a sus descendientes, en cierta manera por amor a él, se podría pensar que la pérdida del bien supremo debía ser tanto más sensible a Adán, ya que por su falta este bien era igualmente quitado a sus descendientes. Es diferente ya con la muerte corporal que “por el pecado se introdujo en el mundo” y “se extendió a todos los hombres”. Pues con esto, sin embargo parece estar expresada una alteración de la naturaleza. Con todo, el don de la inmortalidad y de la ausencia de sufrimiento del cuerpo vivo no se considera como perteneciente a la estructura del estado original, sino como algo que, con el estado de gloria debía ser primero merecido por la confirmación en la colaboración con la gracia. Cuando se habla de una “inmortalidad de Adán” no es necesario, según santo Tomás, interpretarla como “si Adán estuviera protegido desde su interior contra toda influencia exterior mortal, como contra una herida por una espada, sino porque él está preservado de ello, gracias a la Providencia Divina”⁹¹³. Pero si, por su propia constitución, Adán no estaba al abrigo de toda herida, sin embargo, no llevaba en sí mismo el germen de la corrupción: no hubiera muerto de una “muerte natural” y sin la caída no se encontraría en su descendencia ninguna “enfermedad hereditaria”, ninguna “degeneración”. Es por lo tanto considerado como castigo, no es simplemente una supresión de dones y una condenación a la muerte, –ambos como algo que viene de fuera y tiene que padecerlo– sino también un cambio de la naturaleza y una

911 Gn. 8, 21.

912 Rom 5, 12.

913* *De veritate*, q. 24, a. 9, corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit* II, p. 308).

reproducción de esta naturaleza modificada. Esto supone, por otra parte, que la naturaleza original intacta debía ser transmitida también por la vía de la reproducción. Y aquí es donde comienza el enigma tan inquietante que ya nos ocupó antes: que por la vía de la generación nuevas esencias particulares toman nacimiento a partir del ser generador y que, sin embargo, cada una depende enteramente de sí misma y constituye, por así decirlo, un primer comienzo. Si tal hecho permanece ya misterioso en los seres vivos inferiores, con mayor razón cuando se trata del hombre, a cuya naturaleza pertenece tener un alma espiritual y que no recibe esta alma de sus antepasados sino directamente de Dios. Como hecho de experiencia se impone que existen semejanzas entre antepasados y descendientes, que son el signo de una disposición hereditaria. Igualmente es evidente que la semejanza no se refiere sólo a las particularidades corporales, sino que se extiende también a las particularidades anímicas. El hecho de que el cuerpo deba su marca al alma (en la medida en que se trata de la especie esencial y no de una derivación accidental de ésta) se encuentra igualmente justificada en la concepción del alma en cuanto forma del cuerpo animado. Santo Tomás hasta atribuye la caducidad del cuerpo a la alterada relación entre el cuerpo y el alma, como consecuencia de la caída del hombre:

“Precisamente por esta razón nuestro cuerpo es perecedero (*corruptibile*), porque no está enteramente sometido al alma; en efecto, si estuviese totalmente sometido al alma, entonces de la inmortalidad del alma se derramaría la inmortalidad sobre el cuerpo, como sucederá después de la resurrección [...]”⁹¹⁴.

Por lo tanto parece, [123] según esta concepción teológica e igualmente según el dogma de la fe (si recordamos la posición de Pablo que ya hemos mencionado, que es admitida como prueba para explicar el pecado original en el catecismo) que es una naturaleza corporal anímica que nos ha sido transmitida por nuestros primeros padres: una naturaleza en la cual “la carne” se encuentra en lucha contra el espíritu, el entendimiento oscurecido (en comparación con la naturaleza pura original), la voluntad debilitada, el corazón inclinado al mal. Pero a pesar de las consecuencias del pecado que se manifiestan en el alma de los descendientes, la raíz del mal parece estar, sin embargo, en el lado del cuerpo. Es en los primeros hombres donde se realizó el cambio de la naturaleza. La voluntad humana en un acto libre perso-

914* *De veritate*, q. 13, a. 3 ad 2. (Ibd. I, p. 381).

nal se separó de la voluntad divina y como consecuencia se introdujo la alteración en la naturaleza humana.

Sin embargo, “en nosotros la corrupción se realiza como en Adán, pero en un orden inverso; en efecto, en Adán es el alma la que lleva al cuerpo la corrupción y es la persona la que comunica esta corrupción a la naturaleza; pero en nosotros es lo contrario”⁹¹⁵.

¿Este texto significativo puede sernos de alguna ayuda para resolver la dificultad? La naturaleza humana, que debía llegar a ser el bien común de todo el género humano, había sido confiada a Adán en cierta manera para que la conservara. Y en cuanto “alma viviente” llevaba en sí la fuerza no sólo para animar y dominar⁹¹⁶ el propio cuerpo, sino además para constituir el semen del cual deberían nacer nuevos individuos de su especie.

Encontramos un preludio y, en cierta medida, un arquetipo de la reproducción en lo cuenta la narración de la creación sobre la creación de la mujer: Dios saca la “materia” para ella del cuerpo del hombre, pero es Él mismo quien sopla en el alma. ¿Qué hay que decir sino que los dos deben ser *uno* —“dos en *una sola carne*”—⁹¹⁷, y sin embargo son *dos*, cada uno con un alma particular dependiente de sí mismo y concluso en sí? ¿Y no es ésta la ley que rige también a la reproducción? Ésta forma y nutre la hechura “de carne”, que está determinada a recibir en sí el alma espiritual y en hacerse uno con ella. Así el hombre nuevo está ligado a sus antepasados y, sin embargo, está separado de ellos. Pero en lo que concierne a estas dos relaciones —la relación del hombre y de la mujer y la relación de los descendientes y de sus antepasados— es necesario examinar a fondo hasta qué punto juega su papel el elemento anímico; y en el segundo caso, además, cómo se reparte esta participación entre el alma de la criatura recién nacida y los progenitores. Independientemente de que, según nuestra concepción de la unidad completa del alma y del cuerpo, todos los procesos corporales (si son verdaderamente procesos *corporales* y no puramente materiales) son al mismo tiempo procesos anímicos, la relación de la mujer con el hombre no debe en realidad ser concebida como una relación simplemente o casi preferentemente corporal. Debía darse

915* Ibid., q. 2, a. 6 ad 5 (ibid. II, p. 358).

916* No se puede hablar aquí de *configuración* del cuerpo animado por el alma más que en un sentido restringido, puesto que conviene pensar que los primeros hombres desde el principio de su existencia, están totalmente desarrollados y no tienen necesidad de ningún desarrollo.

917* Gn 2, 24.

una “ayuda”⁹¹⁸ a Adán para que “no estuviese solo”, se trata de dos expresiones, en las que primeramente se debe pensar en una relación anímica: “Dios creó al hombre a su imagen [...] Él creó varón y hembra”⁹¹⁹ y les dio la bendición de la fecundidad⁹²⁰. Los creó a su imagen en cuanto esencia espiritual-personal. Y, ¿justamente por esta razón era “no bueno” que Adán se encontrase solo, puesto que el sentido más elevado del ser espiritual-personal es el amor recíproco [124] y ser uno de una pluralidad de personas en el amor? El Señor dio a Adán “una ayuda correspondiente a él”⁹²¹: una compañera que le correspondía como una mano corresponde a la otra, que era casi totalmente igual a él, y sin embargo, era a su vez un poco diferente y capaz así de una actividad propia y complementaria, también tanto desde el punto de vista de su ser corporal como desde el punto de vista de su ser anímico. Si podemos ahora concebir el hecho de “estar en una sola carne” no solamente como una comunidad esencial de la naturaleza corporal, sino al mismo tiempo como un entrelazamiento de procesos vitales que permite a una unidad de ser crecer a partir de los dos, entonces es posible una unidad aún más íntima para las almas, puesto que hay en la vida espiritual una unión que no tiene su semejante en el ámbito del ser corporal: la imagen creada del amor entre el Padre eterno y el Hijo divino. Sin duda, las criaturas tienen cada una su esencia propia, no una simple esencia común única como las personas divinas; pero las almas humanas pueden, en virtud de su espiritualidad libre, abrirse las unas a las otras y en entrega de amor una puede acoger en sí misma a la otra: jamás tan completamente como las almas pueden estar en Dios, pero sí de una manera más o menos profunda. Y este recibir no es simplemente una captación por el conocimiento, que deja el *objeto* a distancia y que tiene un poco de significación para la interioridad del alma: se trata de un recibir en la interioridad que nutre al alma y la ayuda en su configuración. Así podemos interpretar la narración de la creación en el sentido de que la mujer ha sido colocada al lado del hombre a fin de que el uno ayude al ser del otro a realizarse. Pero la fuerza de la entrega no es solamente la medida de ayuda que se da, sino también de lo que se puede recibir en su alma y, por consiguiente de la elevación existencial que se puede experimen-

918* Gn 2, 18.

919* Gn 1, 27.

920* Gn 1, 28.

921* Esto corresponde literalmente a la expresión hebrea “*eser kenegdo*”, mientras que el “*adiutorium simile sibi*” (una ayuda semejante a él) de la Vulgata es una expresión más débil.

tar. Si a la esencia de la mujer corresponde una mayor fuerza de entrega, así en la unión de amor no solamente ella dará más, sino que ella también recibirá más.

La fecundidad de los seres vivientes, la fuerza de engendrar a partir de sí mismos individuos semejantes, debe ser concebida como una parte de su semejanza divina: como una imagen del “*bonum effusivum sui*”, de bondad de Dios que emana de sí. Si el privilegio del hombre con relación a las criaturas inferiores es imitar a Dios en cuanto *espíritu*, es necesario también que su fuerza generadora tenga un origen en el espíritu: se puede considerar como formando parte del sentido del orden originario de la creación el hecho de que la unión corporal debería realizarse como una expresión y un efecto de la unión anímica y como la realización de una común voluntad de generación unida a la voluntad divina del Creador; por el contrario aparece una vida instintiva, separada de este conjunto de sentido y hecha independiente, como una consecuencia de la caída y por ello de la condicionada supresión del orden originario⁹²²: El niño debe ser considerado como el fruto del don recíproco, aunque mejor como *don* encarnado mismo. Cada uno de los dos esposos allí recibe “en imagen” su propia esencia y la esencia del otro en cuanto don de este último. El don es una tercera persona, una criatura independiente y, en cuanto “criatura” en el sentido pleno del término, un don de Dios. ¿Se puede profundizar todavía más sobre lo que esta criatura recibe inmediatamente de Dios en el momento del nacimiento y lo que recibe por medio de sus padres? [125] Recibe la hechura que debe su existencia corporal a común voluntad procreadora, ¿recibe también de allí un sello anímico que corresponde a la vital singularidad de los padres en su actividad y a la peculiaridad de su ser-uno, o bien Dios les *da*, en el alma del niño, el don correspondiente, como ha dado al hombre la compañera correspondiente? No queremos pronunciarnos sobre esta cuestión. Cualquiera que sea, la segunda posibilidad parece convenir mucho mejor con la doctrina de la Iglesia sobre la creación directa de cada alma. El hecho de que la nueva criatura, desde el primer instante de su existencia en el seno de la madre, tenga una singularidad corporal-anímica que se parece a la de los padres y que, sin embargo, constituye a su vez algo totalmente particular puede comprenderse en las dos perspectivas.

922* Véase a este respecto lo que dice el libro de Tobías (6, 17-21 y 8, 4 y ss). acerca del matrimonio.

Ahora bien, conviene considerar además que desde el principio de su existencia el nuevo ser humano mismo es soporte de su ser, —aunque no sea todavía un soporte libre-consciente— y que comienza su desarrollo. Toma el alimento, crece y se configura. ¿El alma tampoco debería ya desde este momento recibir impresiones y comenzar su configuración? Los expertos no están de acuerdo sobre este punto; el buen sentido popular producido por la experiencia considera como un hecho establecido que el estado de ánimo de la madre entre la concepción y el nacimiento es de una importancia determinante para el destino del niño. No se podría sin embargo expresar como necesidad esencial ni esta proposición ni la contraria. El dogma no aborda directamente esta cuestión, pero contiene proposiciones que nos permiten sacar conclusiones a este respecto: si la Santísima Virgen, en el momento de su concepción, pudo ser exenta de la mancha del pecado original, entonces es en este momento cuando fue necesario situar la unión del alma con el cuerpo y el principio de la existencia humana.

Y si el ser del alma es un ser doble, configuración del cuerpo y “vida interior”, podemos admitir, desde el principio de la concepción, una vida interior y una receptividad para impresiones. Este hecho está confirmado por la doctrina de la santificación de san Juan Bautista en el seno de su madre después del encuentro de su madre con la Santísima Virgen y por la narración de su estremecimiento de alegría en este evento⁹²³. Pero si existe una receptividad anímica —aunque se trate de su receptividad apática y todavía no de una recepción claramente consciente— así las más fuertes influencias naturales llegan cada vez del alma de la madre y por su mediación. Así como la entrega recíproca de los padres y su común voluntad de engendrar prepara la existencia del niño y sus “herramientas” para la existencia, de igual manera su crecimiento y su configuración corporal-anímica pide una entrega de amor de la madre frente al niño y la tarea de la maternidad. Encontramos el arquetipo de esto en el “fiat!” de la Madre de Dios⁹²⁴. Es en este arquetipo donde está expresada la entrega de amor a Dios y a la voluntad divina, la voluntad propia de engendrar y la disposición de consagrar el cuerpo y el alma al servicio de la maternidad. ¿No es imposible concebir la relación de la Madre de Dios con su niño de otra manera más que a la manera de un amor que se une a él con toda la fuerza del alma? Ciertamente aquí esta relación podría presentarse de una manera diferente de aquella que se encuentra en las con-

923* Lc 1, 41 y 44.

924* Lc 1, 38.

diciones habituales, puesto que esta alma del niño desde el [126] principio de su existencia estaba esclarecida por la luz de la razón y, por consiguiente, era capaz por su parte de una entrega y de una acogida libre y personal.

Pero el Hijo del hombre, que ha querido ser en todo hombre excepto en el pecado ¿no debía haber recibido del amor de su madre no solamente la carne y la sangre para la configuración de su cuerpo, sino también la nutrición del alma? Más todavía, ¿esto no debía constituir el sentido más profundo de la Inmaculada Concepción, el que la madre tuviera que ser totalmente limpia, a la que el más puro en cuerpo y alma quería en cuanto hijo suyo parecerse?

La maternidad de María es el arquetipo de toda maternidad; como ella, toda madre humana debería ser madre con toda su alma, para hacer penetrar toda la riqueza de su alma en la de su hijo. Mientras más ha recibido ella en sí de la esencia de su esposo en una entrega amorosa, tanto más también, por su mediación, la singularidad del Hijo será codeterminada por la del padre.

Un papel mediador entre el padre y el hijo subsiste igualmente en la madre frecuentemente hasta una época avanzada de la vida. El significado dominante de la maternidad con respecto a la paternidad humana, me parece ya expresada por el hecho de que Jesús nació de una madre humana, pero no quiso ser engendrado por ningún padre humano: todos los acontecimientos de su vida terrena tienen un significado simbólico, puesto que esta vida sólo ha sido vivida a causa de nosotros. Tenía que nacer como hombre para ser hombre de cuerpo y de alma. Pero si el cumplimiento de la voluntad del Padre Celestial debía constituir su alimento⁹²⁵, era necesario que su madre, cuya esencia debía ser su primer alimento, estuviese entregada con la fuerza entera de su alma a la voluntad del Padre Celestial.

Ahora creemos entender un poco mejor que el origen del hombre a partir de sus progenitores humanos lo haga semejante a ellos en su cuerpo y en su alma y que, sin embargo, pueda gloriarse de ser directamente un hijo de Dios y de llevar en su alma un sello divino propio irrepetible. Así se llega igualmente a entender hasta un cierto punto que la ruptura por la naturaleza humana debido a la culpa de nuestros primeros padres haya podido manifestarse de nuevo en los hijos. ¿Pero cómo entender que “todos los hombres pecaron” en *un solo* hombre?⁹²⁶ Sin embargo, se quiere manifestar más que el que todos

925 Jn 4, 34.

926 Rom 5, 12.

nosotros, que descendemos de la primera pareja humana llevamos en el mundo las consecuencias de su caída como mal hereditario innato. Pero el hecho de que la acción del primer padre sea atribuida a toda la humanidad, puesto que es su "cabeza", sin que haya una participación personal en la culpa, no se deja admitir sin perjuicio para la libertad y la responsabilidad del hombre individual o para la justicia coercitiva de Dios. La solución, me parece, podría hallarse en el sentido de que Dios previó en el primer pecado todos los pecados futuros y en los primeros hombres nos vio a todos, a nosotros que "estamos bajo el pecado"⁹²⁷. Aquel de entre nosotros que quisiera acusar a nuestros primeros padres porque habrían atraído sobre nosotros el peso del pecado original, el Señor podría responder, como respondió a los acusadores de la mujer adúltera: "aquel de vosotros que no tenga pecado, puede tirarle la primera piedra"⁹²⁸. No podemos disculparnos so pretexto de que nos es más difícil a causa del pecado original, conservar la inocencia frente a la falta personal que a los hombres [127] en el estado original: si esto es más difícil, no es sin embargo imposible: tampoco hay después de la caída necesidad de pecado. Y por otra parte: ¿quién podría atreverse a afirmar de sí mismo que hubiera permanecido firme en donde los primeros hombres sucumbieron? Así tenemos que afirmar que hemos sido todos condenados en Adán y Eva, porque lo hemos merecido. Ellos han sido juzgados para todos nosotros, puesto que cada pecado personal es una adhesión a las solicitudes de la serpiente, ya que la caída se renueva de generación en generación.

Pero la mirada del juez divino percibía al lado de la primera pareja humana y de todos aquellos que ella "representaba" una segunda pareja que no fue tocada por su sentencia: el *nuevo Adán* y la *nueva Eva*, Cristo y María. Él escuchó su "*Fiat voluntas tua!*"- *Fiat mihi secundum verbum tuum!*⁹²⁹ Cristo y María son los verdaderos primeros padres, los verdaderos arquetipos de la humanidad unida a Dios. Es Cristo -y no Adán- quien es el "primer nacido" de Dios y la cabeza de la humanidad. Es el primogénito no sólo como es el Hijo eterno de Dios, sino también -según lo veo- en cuanto Padre de los elegidos, en cuanto Verbo hecho hombre, cuyo camino sobre la tierra y la gloria se encontraban desde toda la eternidad en el plan de Dios. Cristo, el resucitado, el Rey de la gloria, es el arquetipo y la cabeza de la humanidad; la configuración final, a la que está orientado todo ser

927 Rom 3, 9.

928 Jn 8, 7.

929 Lc 1, 38.

humano y que le da su sentido. Si toda la creación estaba prefigurada en el Logos, entonces la humanidad estaba figurada allí en un sentido particular. Ahí está, en efecto el sentido del ser humano: en el hecho de que el cielo y la tierra, Dios y la creación se desposan en él: El cuerpo humano está constituido de las materias de la tierra; está unificado y configurado por el alma que en cuanto esencia espiritual-personal se encuentra más cerca de Dios que todos las hechuras o formaciones impersonales y es capaz de unirse a Él. No se podría concebir una unión más estrecha ni más fuerte de naturalezas separadas como la que se realizó en una persona por la encarnación del Verbo. Por ella la naturaleza humana –en primer lugar en Cristo mismo– está llena de vida divina, de una manera correspondiente a la voluntad divina: en virtud de su libertad personal, por la que Dios-hombre dispone de dos naturalezas, puede dejarse desbordar de la vida divina a la vida humana, pero puede también de temer este flujo. Por este flujo Cristo se hace desde el primer instante de su existencia humana un “espíritu dispensador de vida”. El “alma viva” del hombre natural tiene la fuerza de dar una configuración a las materias que están puestas a su disposición para la estructura de su cuerpo y de mantener y de animar esta unidad en su configuración durante cierto tiempo: tiene además su “ser interior” y la capacidad de recibir vida nueva de fuentes extrañas y experimentar por ello un crecimiento, un reforzamiento y una elevación de su propia vida. No tiene la fuerza desde sí misma, –sin el socorro de materias existentes– para configurar un cuerpo (un “cuerpo espiritual”) como el Espíritu Santo asumiendo las figuras sensibles en las que apareció a los hombres (la paloma y las lenguas de fuego), o como los ángeles asumiendo un cuerpo humano que les permite manifestarse sobre la tierra; no puede tampoco procurar al cuerpo terreno la [128] inviolabilidad y la inmortalidad que le son prometidas en la vida de gloria o engendrar por sí misma una nueva vida y comunicarla a otros.

Para todo esto es necesaria una fuerza divina creadora. Y es propia al alma de Cristo, porque sobreabunda en ella en razón de la divinidad con la que está unida. Por eso corrientes de agua viva brotan del alma de Cristo sobre su propio cuerpo vivo (que por eso no manifestó las propiedades de su cuerpo glorificado, porque la voluntad del Señor detuvo de una manera admirable el efecto natural de la unión de las dos naturalezas, para hacer posible la pasión y la muerte)⁹³⁰ y

930* Véase TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q.45, a.2, corp. (Ed. de la Asociación Académica Católica, t. 27, p. 243).

sobre cuerpo y alma de los que experimentaron en sí la maravillosa fuerza divina. La unión de las dos naturalezas en Cristo es el fundamento para la unión de los otros hombres con Dios. Por esta unión es Él el mediador entre Dios y los hombres, el “camino” fuera del cual nadie puede ir al Padre⁹³¹. ¿Se debe entender esto sólo respecto a la justificación que ha sido realizado por el Salvador y que ha llevado a los hombres caídos a Dios, o bien tiene ya una significación, independientemente de esto, para los hombres antes de la caída? La corriente principal de la tradición teológica se limita a la caída para justificar la Encarnación. Lo que se dice en el Credo —...qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis— permitiría una interpretación más amplia.

La *doctrina de la Iglesia sobre la justificación*, tal como está resumida por el Concilio de Trento, como resultado de las controversias con las herejías del siglo XVI⁹³², funda la *necesidad de la justificación* sobre el hecho de que

“habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán [cf. Rom 5,12; 1Cor 15, 22], [...] hasta tal punto eran esclavos del pecado [cf. Rom 6, 20] y estaban bajo el poder del diablo y de la muerte, que no sólo las naciones por la fuerza de la naturaleza [can.], mas ni siquiera los judíos por la letra misma de la ley de Moisés podían librarse o levantarse de ella, aun cuando en ellos de ningún modo estuviera extinguido el libre albedrío [can. 5], aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado”⁹³³.

Por eso “no hubieran sido jamás justificados” si no hubieran sido regenerados en *Cristo*, puesto que esta regeneración les es concedida por el *mérito* de su *pasión* en virtud de la gracia que los hace justos⁹³⁴.

Por lo tanto, la justificación consiste *no solamente* en la *remisión de los pecados*, sino es “la santificación y la *renovación* del hombre interior por la libre aceptación de la gracia y de los dones que transforman al hombre de injusto en justo y al enemigo en amigo, *aunque se hace en esperanza heredero de la vida eterna*” (Tito, III, 7)⁹³⁵.

931* Jn 14, 6.

932* Dz., 793 y ss. [1521 y ss.]

933* Op. cit., 793. [H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum*..., Barcelona, 1999, n. 1 521, pp. 487-488].

934* Op. cit., 795.

935* Op. cit., 799.

“La única causa formal es la justicia de Dios, no aquélla con que él es justo, sino aquélla con que nos hace a nosotros justos [can. 10 y 11], es decir, aquélla por la que, dotados por Él, somos renovados en el espíritu de nuestra mente [cf. Ef 4, 23] y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos [cf. 1Jn 3, 1], al recibir en nosotros cada uno su propia justicia [129], según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere [cf. 1Cor 12, 11] y según la propia disposición y cooperación de cada uno”⁹³⁶.

“Porque, si bien nadie puede ser justo sino aquél a quien se comunican los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo; esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones [cf. Rom 5, 5] de aquéllos que son justificados y queda en ellos inherente [can. 11]. De ahí que, en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados, recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se le infunden, por Jesucristo, en quien es injertado: la fe, la esperanza y la caridad”⁹³⁷.

De estos textos retendremos lo que concierne a nuestro contexto: Jesucristo, por su pasión y su muerte, ha expiado los pecados de todos los hombres y ha satisfecho la justicia divina. La naturaleza humana es el instrumento de esta reparación, puesto que ella hace posible la pasión y la muerte. Si la expiación tiene un valor suficiente —más bien un valor sobreabundante— es porque es la obra de una persona divina: así la expiación es infinita, y así como era infinita la ofensa hecha a Dios; y no puede ser remplazada por ninguna acción humana, incluso ni por todas las buenas obras de la humanidad entera.

Pero, ¿cómo entender que esta acción puede justificar a los hombres, liberarlos de su culpa? ¿Es un libre don de la misericordia divina? Ciertamente sí. Dios no está obligado a perdonar los pecados en nombre de los méritos de Cristo. Sin embargo, no se trata *solamente* de un don: es necesario que los hombres “que por el pecado se habían apartado de Dios” y que, por la gracia de Cristo que se presenta *previniendo*, incitando y ayudando, están consagrados a la conversión y a la justificación:

“[...] se dispongan a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente [can. 4 y 5] a la misma gracia, de suerte que, al tocar

936* Op. cit., 799. [H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum...*, Barcelona, 1999, n. 1529, pp. 491].

937* Op. cit., 800. [H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum...*, Barcelona, 1999, n. 1530, pp. 491].

Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de Él⁹³⁸...

“Ahora bien, se disponen para la justicia misma [can. 7 y 9] al mismo tiempo que, excitados y ayudados de la divina gracia, concibiendo la fe por el oído [cf. Rom 10, 17], se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido [can. 12-14] y, en primer lugar, que Dios, por medio de su gracia, justifica al impío, ‘por medio de la redención, que está en Cristo Jesús’ [Rom 3, 24]; al tiempo que entendiendo que son pecadores, del temor de la divina justicia, del que son provechosamente sacudidos [can. 8], pasan a la consideración de la divina misericordia, renacen a la esperanza, confiando que Dios ha de serles propicio por causa de Cristo, y empiezan a amarle como fuente [130] de toda justicia y, por ende, se mueven contra los pecados por algún odio y detestación [can. 9], esto es, por aquel arrepentimiento que es necesario tener antes del bautismo [cf. Act 2, 38]; al tiempo, en fin, que se proponen recibir el bautismo, empezar nueva vida y guardar los divinos mandamientos⁹³⁹...

Por consiguiente, si el pecador penetra las intenciones de Dios y hace suyos los sentimientos divinos (hablando humanamente), entonces Dios puede percibir en Cristo a cada pecador arrepentido y aceptar la expiación de Cristo por todos los pecados. Pero conviene señalar que nuestra relación con Cristo es diferente de aquella que nos une a Adán: podríamos pecar sin la culpa de Adán, y cada uno de nosotros hubiera podido sucumbir en su lugar, pero sin Cristo no habríamos podido volver a Dios, y ninguno de nosotros sería capaz de obtener reparación en lugar de Cristo. Es un impulso de la gracia, —es decir, un acto divino del cual ningún hombre es capaz (sólo como instrumento de la gracia puede servir el hombre)—, que en el camino hacia Dios nos llama al arrepentimiento, a la penitencia, a la expiación y la unión fiel con el Salvador. Debemos esta gracia preparatoria a los méritos de Cristo. Y puesto que estos méritos son sobreabundantes, también lo es la misericordia de Dios para con los pecadores: Cristo no puede solamente, por una llamada de la gracia, despertarnos y

938* Op. cit., 797. [H. DENZINGER — P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum...*, Barcelona, 1999, n. 1525, pp. 489].

939* Op. cit., 798. [H. DENZINGER — P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum...*, Barcelona, 1999, n. 1529, pp. 491].

librarnos del peso del pecado, sino que puede hacernos *justos*, es decir, *santos*: llenarnos de vida divina y conducirnos al Padre celestial como hijos suyos. Por la justificación somos de nuevo hijos de Dios, tal como los hombres lo eran antes de la caída.

Ahora seguimos preguntando: ¿a quién debían los primeros hombres su cualidad de hijos de Dios? Esta cualidad era un don de Dios y, —como todo don de Dios— era un don de la Trinidad, y por tanto también del Hijo. ¿Pero les fue dada a los hombres independientemente de la naturaleza humana de Cristo? Me parece que no se podría conciliar esta suposición con la idea de “un Cristo, cabeza y cuerpo” que en la teología de san Pablo ocupa un lugar tan dominante y precisamente ejerce en nuestra época una tan profunda influencia. Si Cristo es la “cabeza” de la humanidad redimida y si la vida de la gracia se derrama de Él sobre todos los redimidos, entonces también los primeros padres pertenecen a los miembros del cuerpo místico. Y si fueron “redimidos”, librados del pecado *por* la pasión de Cristo, pero *antes de su* realización temporal, —según la doctrina de la Iglesia murieron en la gracia, aunque hayan sido admitidos a la bienaventuranza solamente después de la muerte de Cristo en la Cruz—, estaban ya también en posesión de la gracia del estado originario, en cuanto miembros del cuerpo místico de Cristo antes de la Encarnación. Más todavía, tal vez no sea demasiado aventurado decir que en cierto sentido la creación del primer hombre debe ser considerada ya como un comienzo de la encarnación de Cristo. Ciertamente que en Dios hecho hombre habita no solamente toda la plenitud de la divinidad, sino también toda la plenitud de la humanidad. Me parece que tal es el sentido del cuerpo místico de Cristo: no hay nada humano —fuera del pecado— que no haya pertenecido a la unidad de vida de este cuerpo: aun el pecado se realiza en los miembros de este cuerpo, aunque como algo que no viene de la cabeza y hace de ellos miembros muertos. La vida de la gracia se derrama en los miembros, porque están [131] ya *por naturaleza* unidos a la cabeza y son capaces —en cuanto esencias espirituales y en virtud de su libre abrirse— de acoger en sí su vida divina.

La unión de la cabeza y los miembros posee un triple fundamento: está fundada en la *naturaleza*, en la *libertad* y en la *gracia*. Toda la humanidad es la humanidad de Cristo —aunque esté ligada también a la persona del Verbo divino de una manera diferente como la naturaleza individual que ha recibido al nacer de la Virgen— y la humanidad inicia su existencia en el primer hombre. Vamos a tratar de entender la relación entre Adán y Cristo. El primer hombre, como toda cria-

tura, tiene su arquetipo en el Verbo divino. Es —como todo hombre— en cuanto persona espiritual, una imagen de Dios más perfecta que todas las criaturas impersonales y es capaz de una unión personal con Dios. Está, además —así como cada hombre— en una relación particular con Cristo hecho *hombre*; pero su relación *particular* con Cristo lo distingue de todos los demás hombres: debería ser el *representante de Cristo* en cuanto cabeza de la humanidad. Debemos admitir que ningún hombre posterior se ha asemejado tanto como Adán, por naturaleza, al hombre Jesús (no podemos incluir a la Madre de Dios en esta comparación, porque ella está ligada a su Hijo de una manera diferente y única).

Lo que distingue al hombre-Cristo de todos los demás y hace de él la “cabeza” de la humanidad, no es solamente que Él haya sido exento de todo pecado, sino lo que hemos querido expresar en la frase siguiente: “toda la plenitud de la humanidad” estaba en él. Toda la esencia específica de la humanidad se encontraba en Él plenamente realizada, y no sólo en parte como en los otros hombres. De su plenitud hemos recibido todos: no solamente “gracia por gracia”⁹⁴⁰, sino también ya nuestra naturaleza a fin de que imitemos, cada uno en su singularidad, al arquetipo, de la misma manera que cada miembro de una misma viva unidad configurada encarna a su manera la esencia del todo y que todos los miembros reunidos constituyen este todo. Esto hace la figura del Salvador tal como los Evangelios la han trazado en una fidelidad simple, tan llena de misterios e inagotable. Cristo es “enteramente hombre” y por esta razón precisamente no es idéntico a ningún otro hombre. No es comprensible en cuanto “carácter” como Pedro o Pablo. Por eso toda tentativa de “acercarnos” al Señor por un retrato de su vida y por su carácter a la manera de una biografía moderna, se traduce en un empobrecimiento, la fijación de un punto de vista parcial, si no además una desfiguración y falsificación. Así la plenitud de la humanidad es real de una doble manera: en la persona de Cristo y en el género humano; en la persona de Cristo está velada durante su vida terrena, pero está descubierta y radiante en la gloria del Cristo resucitado, sentado a la derecha del Padre.

En él toda la especie humana estaba realizada, no sólomente según una parte como en los demás hombres. Creó al hombre según la imagen que quiso él mismo realizar en algún momento en su propia persona. Adán poseía en su naturaleza intacta la imagen más pura de este

940* Jn 1, 16.

arquetipo y, además, estaba dotado de la fuerza generadora necesaria para generar una descendencia que en su totalidad debía realizar una imagen más completa. En él la divinidad y la humanidad no estaban unidas en [132] una sola persona como en Cristo. Pero estaba unido a Cristo por la gracia (como una persona puede estar unida a otra) y elevado hasta la participación de la vida divina. En este vínculo se encuentran la libre condescendencia de Dios y la libre entrega del hombre que se eleva libremente: puesto que Adán poseía un conocimiento de Dios y de las criaturas más perfecto que los hombres después de la caída y una voluntad todavía no debilitada, podemos, pues, representarnos la primera aceptación de la gracia en él como una aceptación enteramente consciente y libremente consentida (no como ahora la aceptación de la gracia santificante en el bautismo de los niños; debemos más bien compararla con la santificación de los espíritus puros creados); podemos también admitir en Adán un conocimiento de Cristo en cuanto cabeza futura, a la vez divina y humana, del género humano y en cuanto Hijo de Dios hecho carne, y por eso podemos igualmente suponer su adhesión a la llamada de la gracia en cuanto unión con el hombre-Dios y su consentimiento voluntario a su propia misión en cuanto padre originario que debe generar la humanidad para Cristo y en el nombre de Cristo. Por el contrario, el conocimiento del *Redentor* no hay que colocarlo antes del “conocimiento del bien y del mal”⁹⁴¹, que en primer lugar se relacionaba con la caída, y es debido a la revelación que está unida al castigo después de la caída⁹⁴².

Si podemos reconocer en Adán una riqueza más grande en dones naturales y en dones de gracia que en todos sus descendientes (excepción hecha del “Hijo del hombre” y de su Madre), sin embargo, no podemos atribuirle toda la plenitud como a Cristo: puesto que sólo el hombre-Dios iba a traer lo que en Adán no había hecho más que comenzar.

El hecho de que Adán tuvo necesidad de una compañera para completarlo y de que los dos estaban destinados a generar una raza de hombres, ahí está el signo, me parece, de que Adán el sólo no encarnaba en sí mismo la plenitud de la humanidad, sino que debía encontrar su realización en la raza entera. Cristo no engendra según la carne, porque es el Creador anterior a todo tiempo, y el que da plenitud en el tiempo. Si nació en el tiempo y como un descendiente de Adán, a la

941 Gn 3, 5.

942* [Cf.] Gn 3, 15.

manera de todo hombre, sin embargo su ser hombre no es recibido como el de todos los hijos del hombre: no ha sido “arrojado en la existencia” como todos los demás, sino que vino al mundo porque lo quiso y cuando lo quiso, igual que murió porque lo quiso y cuando lo quiso. Y todo ser humano antes y después de su vida terrena está subordinado a su ser y es llamado por su ser como causa final. Pero porque Dios, que nos “creó sin nosotros, no ha querido salvarnos sin nosotros”⁹⁴³, hizo depender de nuestro libre consentimiento y de nuestra libre cooperación no solamente la aceptación de la gracia santificante en nosotros, sino también la encarnación del Salvador, del que fluye la gracia a nosotros. Esta cooperación consistió en el Antiguo Testamento en la espera llena de fe del Mesías prometido, en el cuidado de la descendencia en razón de esta promesa y en la preparación de los caminos del Señor por la observación fiel de sus mandamientos y el fervor desplegado en su servicio: todo esto encuentra su coronamiento y su expresión más perfecta en el *fiat!* de la Virgen, y su continuación en toda acción destinada a extender el reino de Dios [133] trabajando por su propia salvación así como por la salvación de los demás. Es, pues, por la acción combinada de la naturaleza, de la libertad y de la gracia como se edificó el cuerpo vivo de Cristo. Cada hombre particular es creado para ser un miembro de este cuerpo vivo: por eso, ya por naturaleza, ninguno es idéntico a otro —estas reflexiones sobre el cuerpo místico han sido introducidas aquí para comprender el sentido del ser singular del hombre—, sino cada uno es una variación de la esencia común a todos, una unidad propia de configuración y al mismo tiempo una parte de una configuración total. Pero depende de la esencia humana que cada individuo y la raza entera primeramente pueden desarrollarse en un tiempo en aquello que por su naturaleza está determinado; y que este desarrollo está ligado a la libre colaboración de cada individuo y a la acción combinada de todos. La corrupción de la naturaleza después del pecado original es el fundamento de que un desarrollo puro y un actuar puro de la voluntad conforme a su sentido sólo son posibles por la gracia de la redención. Esta gracia abre además el camino a la realización a la cual tiende originalmente el ser humano natural: a la participación de la vida divina en la libre entrega personal. La humanidad redimida y unida en Cristo y por Cristo es el templo en el cual mora la Divinidad Trinitaria.

943 SAN AGUSTÍN, Sermo 169, 11, 13: “Qui ergo fecit te sine te. non te justificat sine te” (PL, Migne, 38, col. 923).

Se ha tratado aquí del cuerpo místico de Cristo en el sentido restringido. Es posible concebir este cuerpo místico en su sentido más amplio. Santo Tomás llama a Cristo —esto es, no solamente según su divinidad, sino también según su humanidad— la “cabeza de los ángeles”, porque los ángeles y los hombres están orientados hacia un mismo fin, a saber, al disfrute de la gloria divina, y constituyen así un solo cuerpo vivo. Dice que Cristo es la cabeza de este cuerpo vivo, colocado por Dios Padre (según Ef 1, 20) no solamente por encima de todos los hombres, sino por encima de las potencias, de los principados, de las virtudes y de las dominaciones⁹⁴⁴. Podemos ir más allá todavía y entender bajo el cuerpo místico la creación entera: según el orden natural, puesto que todo ha sido creado a imagen del Hijo de Dios y puesto que ha entrado por su encarnación en el conjunto de la creación: según el orden de la gracia, ya que la gracia de la cabeza fluye con profusión en todos los miembros: no sólo en los hombres, sino también en todas las criaturas. Igual que en la caída del hombre toda la naturaleza inferior al hombre ha sido también comprometida, igualmente debe ser también renovada con el hombre por la redención. En lo que concierne a los ángeles, no se podría hablar de *redención*, puesto que no hay para ellos ningún retorno después de la caída, sin embargo, se puede decir que los ángeles que pudieran permanecer fieles por la gracia que Cristo les mereció y a Él le deben su gloria.

Sin menoscabar este justificado sentido amplio, se puede y se debe, sin embargo, hablar de la humanidad en cuanto cuerpo místico de Cristo en el sentido estricto. Pues, la humanidad es la puerta por la que el Verbo de Dios entró en la creación, la naturaleza humana lo recibió y únicamente con los hombres, no con la naturaleza inferior ni con los ángeles, fue como se unió a la unidad de una relación de procedencia. En cuanto cabeza de la humanidad, que une en sí lo superior y lo inferior, [134] Cristo es la cabeza de toda la creación.

944* *Suma theologiae*, III, q.8, a.4, corp.

APÉNDICE I

EL CASTILLO INTERIOR

[I. ANÁLISIS DE LA OBRA DE SANTA TERESA]*

[134]

Ya que he usado¹ el término “*Castillo interior*”² refiriéndome a la principal obra mística de nuestra madre Santa *Teresa de Jesús*, ahora quisiera decir cómo mis explicaciones sobre la estructura del alma humana conectan con esa obra de la Santa. El objetivo fundamental es netamente diverso. En nuestro contexto tenemos que afrontar el intento puramente teórico de indagar en la constitución graduada de los seres las notas específicas del ser humano, en el cual entra la definición del alma como centro de todo ese edificio físico-psíquico-espiritual que llamamos “hombre”. Pero no es posible ofrecer un cuadro preciso del alma —ni tan siquiera de forma somera y deficiente— sin llegar a hablar de lo que compone su vida íntima. Para ello, las experiencias fundamentales sobre las que hemos de basarnos son los testimo-

* Ya advertimos en la nota introductoria a “Ser finito y ser eterno” que este apéndice “El castillo interior” (en traducción de Francisco Javier Sancho) ya quedó publicado en el tomo V; aquí volvemos a publicarlo, pues éste es el lugar correspondiente, pero lo presentamos en un cuerpo de letra más pequeño. Respecto a otros detalles véase la mencionada nota introductoria.

1* Cf. [*Ser finito y ser eterno*,] capítulo 7, § 3, 3. [Edith cita en este apéndice los textos teresianos según el cuarto tomo edición alemana del editor Pustet; nosotros reproducimos las citas de Teresa según las ediciones españolas actuales].

2 En las ediciones alemanas el *Castillo interior* de santa Teresa ha sido traducido por *Seelenburg* (literalmente *Castillo del alma*). Es la expresión que usa Edith como título de este escrito. Lo transcribimos según el título español de la obra teresiana.

nios de los grandes místicos de la vida de oración. Y en tal calidad, el "Castillo interior" es insuperable: ya sea por la riqueza de la experiencia interior de la Autora, que cuando escribe ha llegado al más alto grado de vida mística; ya sea por su extraordinaria capacidad de expresar en términos inteligibles sus vivencias interiores, hasta hacer claro y evidente lo inefable, y dejarlo marcado con el sello de la más alta veracidad; ya sea por la fuerza que hace comprender su conexión interior y presenta el conjunto en una acabada obra de arte.

El objetivo de la Santa es religioso-práctico. Ella recibió de sus confesores el encargo de escribir sus experiencias de oración. Lo cumple pensando que el escrito serviría únicamente a sus hijas las carmelitas. Escribe, por tanto, con el deseo de ayudarlas en la oración y animarlas en el camino de la perfección. También con la esperanza de hacerles comprensible lo que muchas de ellas, quizás, ya habían experimentado —pues la Santa sabía que en sus conventos no eran raras las gracias místicas—, y de ese modo quiere librarlas de las ansias y confusiones que ella misma había tenido que combatir por falta de un buen guía espiritual.

Habla con plena libertad, como una madre a sus hijas. Intercala exhortaciones. Las incita a alabar a Dios por las maravillas que El obra en las almas. Con frecuencia introduce reflexiones ocasionales, para prevenirlas contra ciertos peligros. Todo eso corresponde a su principal objetivo. Pero al lector que se acerca a la obra con la intención de estudiar lo profundo del alma le parecerán florituras. Y, sin embargo, también él se aprovechará de ello.

Para la Santa, no era posible dar a entender los sucesos que acaecen en el interior del hombre, sin antes aclararse a sí misma en qué consiste exactamente ese mundo interior. Para ello se le ocurrió la feliz imagen de un castillo con muchas moradas y aposentos. Al *cuerpo* lo describe como el *muro que cerca* el castillo. A los sentidos y potencias espirituales (memoria, entendimiento y voluntad), a veces como vasallos, a veces como [135] centinelas, o bien simplemente como moradores del castillo. El alma, con sus numerosos aposentos, se asemeja al cielo, en el cual "hay muchas moradas"³. Y "que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice El tiene sus deleites"⁴. Las moradas no hay que imaginarlas en fila, una detrás de otra, ... "sino poned lo ojos en el centro, que es la pieza adonde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan. Así acá, en rededor de esta pieza están muchas, y encima, lo mismo. Porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza, pues no le levantan nada, que capaz es de mucho más que podremos considerar..."⁵.

3* Cf. Jn 14, 2. La Santa no lo expresa, pero ciertamente es posible que este texto bíblico haya llevado a la Santa a tomar esta imagen del castillo.

4* 1M 1, 1.

5* 1M 2, 8.

Fuera del mundo de las murallas que rodean el castillo, se extiende el mundo exterior; en la estancia más interior habita Dios. Entre estos dos (que, como es obvio, no han de entenderse espacialmente), se hallan las seis moradas que circundan la más interior (la séptima). Pero los moradores que andan por fuera o que se quedan junto al muro de cerca, no saben nada del interior del castillo. Cosa ésta realmente extraña; es una situación patológica, que uno no conozca su propia casa. Pero, de hecho, hay muchas almas así, "...tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores, que no ha remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí; porque ya la costumbre la tiene tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo, que ya casi está hecha como ellas..."⁶. Así estas almas han desaprendido a rezar. Y, sin embargo, "la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración"⁷. Pues para que la oración merezca tal nombre, uno ha de advertir "con quién habla y lo que pide y quién es quien pide y a quién"⁸.

Por eso la *primera morada*, a la que se entra a través de la puerta, es el *conocimiento de sí mismo*. No se pueden levantar los ojos a Dios sin ser conscientes de la propia bajeza. El conocimiento de Dios y el conocimiento propio se sostienen mutuamente. Mediante el propio conocimiento nos acercamos a Dios. Por eso nunca es superfluo, ni siquiera cuando se ha llegado a las moradas internas.

Por otro lado, "...jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza; y mirando su limpieza, veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes"⁹. Y como en esta primera estancia el alma está todavía muy lejos de Dios, ocurre que "en estas moradas primeras aún no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey"¹⁰. O más bien: el alma no puede ver la luz por "tantas cosas malas de culebras y víboras y cosas emponzoñosas que entraron con él"¹¹. El alma está aún tan enredada en las cosas de este mundo que no puede reflexionar sobre sí misma, sin pensar a la vez en las cosas que la tienen sujeta. Por eso la luz se oscurece para ella. [136] No nota la presencia de Dios, ni siquiera cuando habla con El, y rápidamente es empujada hacia afuera.

6* 1M 1, 6. El editor [alemán] entiende por estos animales las pasiones y malas costumbres del alma; ya que se hallan fuera del castillo y desde allí penetran en las moradas exteriores, podría tratarse más bien de tentaciones que proceden del trato con el mundo.

7 1M 1, 7.

8 1M 1, 7.

9* 1M 2, 9.

10* 1M 2, 14.

11 1M 2, 14.

A diferencia de la primera, la *segunda morada* se caracteriza porque aquí el alma ya percibe ciertas "*llamadas de Dios*". No se trata de voces interiores, que se hagan sentir en el alma misma, sino de reclamos que le vienen desde fuera y que ella percibe como un mensaje de Dios: como las palabras de un sermón, o pasajes de un libro que parecerían dichos o escritos precisamente para ella, enfermedades y otros "casos providenciales". El alma vive todavía en y con el mundo; pero estas llamadas penetran en su interior y la invitan a entrar dentro de sí. (Surge la pregunta: ¿qué cosa puede mover a ese hombre totalmente "exteriorizado", a entrar por la puerta de la oración, cuando aún no percibe tales llamadas? La Santa no nos lo explica. Sospecho que ella lo encuentra obvio para el hombre que, por su educación religiosa, está ya habituado a orar en ciertos momentos, y por otro lado está suficientemente instruido en las verdades de la fe para pensar en Dios cuando reza).

En las *terceras moradas* se encuentran las almas que han acogido de corazón las llamadas de Dios, y se esfuerzan *constantemente*, por *ordenar su propia vida conforme a la voluntad divina*: se guardan con cuidado de todo pecado incluso de los veniales; se dedican con regularidad a la oración, a las prácticas de penitencia, y a las obras buenas. Cuando son probadas con duras pruebas, éstas sirven para demostrarles que todavía están fuertemente apegadas a los bienes de la tierra. Y si por su buena voluntad son frecuentemente agraciadas con *consolaciones*, éstas consisten todavía en sentimientos totalmente naturales: como *lágrimas* de arrepentimiento, devociones sensibles en la oración, satisfacción por las obras buenas realizadas.

Lo expuesto hasta aquí indica el camino "natural" y "normal" del alma hacia sí misma y hacia Dios. Con ello no se quiere decir que hasta este punto no entre en juego lo sobrenatural. Al contrario, cualquier impulso que mueva al hombre a entrar en sí mismo y lo encamine hacia Dios, debe ser visto como efecto de la gracia, aun cuando proceda de hechos y motivos naturales. Pero lo que hasta este punto el alma conoce de Dios y de las propias relaciones con El, proceden de la fe, y la fe viene "del oído". Hasta aquí el alma no ha experimentado nada de la presencia de Dios en su interior. Sólo cuando suceda esto se podrá hablar de gracia "extraordinaria" o "mística". Esto comienza en las *cuartas moradas*.

En vez de los "*contentos*" que "comienzan de nuestro natural mismo y acaban en Dios"¹² —sentimientos que sustancialmente no se diferencian de los que nos deparan las cosas terrenas—, sobrevienen "gustos" que "comienzan de Dios y siéntelos el natural y goza tanto de ellos como goza los que tengo dichos y mucho más"¹³. La Santa los llama también *oración de quietud*, porque brotan sin ningún esfuerzo propio.

12^a 4M I, 4.

13 4M I, 4.

Los contentos los procuramos “con los [137] pensamientos, ayudándonos de las criaturas en la meditación y cansando el entendimiento”¹⁴. Se los ilustra con el símil del agua que “por muchos arcaduces y artificio” y con gran ruido es llevado hasta un pilón. Hay otra fuente (el alma en la oración de quietud) a la que “viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y así cuando Su Majestad quiere hacer al alma alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos, yo no sé hacia donde ni cómo ... ni aquel contento y deleite se siente como los terrenos en el corazón —digo en su principio, que después todo lo hinche—, vase revertiendo esta agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo; que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad”¹⁵. Es agua que brota de una arcana profundidad, “del centro del alma”¹⁶. El alma siente “una fragancia ... como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes: ni se ve la lumbre, ni adonde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma...”¹⁷.

“Calor” y “fragancia” son sólo imágenes para reflejar una “más delicada cosa”. “No es esto cosa que se pueda antojar, porque por diligencias que hagamos no lo podemos adquirir, y en ello mismo se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina. Aquí no están las potencias unidas (con Dios), a mi parecer, sino embebidas (en El) y mirando como espantadas qué es aquello”¹⁸.

La preparación para la oración de quietud, es “un *recogimiento* que también me parece sobrenatural, porque no es estar en oscuro ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior, puesto que, sin quererlo, se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad; y sin artificio”¹⁹. “...Los sentidos y cosas exteriores parece que van perdiendo cada vez más de su derecho, porque el alma vaya cobrando el suyo, que tenía perdido. Dicen que ‘el alma se entra dentro de sí’ y otras veces que ‘sube sobre sí’ ...”²⁰. Los sentidos y potencias del alma “que son la gente de este castillo...” se habían ido fuera pasándose a un pueblo extraño, enemigo del bien de este castillo²¹.

Transcurren días y años, hasta que por fin, viendo su perdición, se han ido acercando al castillo sin lograr entrar dentro; ya no son traidores, y mero-dean alrededor, pues es recia cosa y difícil de vencer esa su costumbre de vagar fuera de casa.

14* 4M 2, 3.

15* 4M 2, 4.

16* 4M 2, 5.

17* 4M 2, 6.

18* 4M 2, 6.

19 4M 3, 1.

20* 4M 3, 1-2.

21 4M 3, 2.

"Visto ya el gran Rey, que está en la morada de este castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia quiérellos tomar a El y como buen pastor, con un silbo tan suave que aún casi ellos mismos no lo entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada, y tiene tanta fuerza este [138] silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores en que estaban enajenados, y métese en el castillo ... Porque para buscar a Dios en lo interior (que se halla mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas...), es gran ayuda cuando Dios hace esta merced"²².

No se piense que este interiorizarse se adquiere con el entendimiento "procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí ...; lo que digo es en diferente manera, y ... algunas veces, antes que se comience a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo del pastor, que no fue por los oídos —que no se oye nada—; mas siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello..."²³.

Como depende solamente de Dios el poner a un alma en esta quietud cuando él quiere y como quiere, la Santa avisa insistentemente que no se ataje arbitrariamente la actividad del entendimiento y de la imaginación. Las potencias deben emplearse en Dios, con su propio esfuerzo, mientras puedan actuar libremente. Lo contrario serviría sólo para procurar sequedad al alma, que se dañaría a sí misma con sus propios forcejeos, sumergiría en la agitación a la imaginación y entendimiento, descuidando "lo más sustancial y agradable a Dios", es decir, "que nos acordemos de su honra y gloria y nos olvidemos de nosotros mismos y de nuestro provecho y regalo y gusto. Pues ¿cómo está olvidado de sí el que con mucho gusto y cuidado está, que no se osa bullir, ni aun deja a su entendimiento y deseos que se bullan a desear la mayor gloria de Dios, ni que se huelguen de la que tiene?"²⁴.

"Cuando Su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar (con nuestro conocimiento natural), que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado que no con todas nuestras diligencias para echarle más a perder..."²⁵ "Lo que entiendo que más conviene que ha de hacer el alma que ha querido el Señor meter a esta morada es ... que sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle ni el pensamiento..."²⁶.

El efecto de esta oración es "un dilatamiento o ensanchamiento del alma a manera de como si el agua que mana de una fuente no tuviese corriente,

22* 4M 3, 2-3.

23* 4M 3, 3.

24 4M 3, 6.

25* 4M 3, 6.

26* 4M 3, 7.

sino que la misma fuente estuviese labrada de una cosa que mientras más agua manase más grande se hiciese el edificio”²⁷.

Mientras que el alma en la oración de quietud está “como en sueños”, “porque así parece está el alma como adormecida, que ni bien parece está dormida ni se siente despierta”²⁸, no sucede lo mismo en las *moradas quintas* al entrar en la “*oración de unión*”: [139] está “aquí, con estar todas dormidas, y bien dormidas, a las cosas del mundo y a nosotras mismas (porque en hecho de verdad se queda como sin sentido aquello poco que dura²⁹, que no hay poder pensar, aunque quieran), aquí no es menester con artificio suspender el pensamiento hasta el amar —si lo hace— no entiende cómo, ni qué es lo que ama ni qué querría; en fin, como quien de todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios”³⁰. El cuerpo está como sin vida; las potencias del alma en reposo. “Todo su entendimiento se querría emplear en entender algo de lo que siente y, como no llegan sus fuerzas a esto, quédase espantado de manera que, si no se pierde del todo, no menea pie ni mano, como acá decimos de una persona que está tan desmayada que nos parece está muerta”³¹. “Aquí ... ni hay imaginación ni memoria ni entendimiento que pueda impedir este bien”³².

Ni siquiera el demonio puede entrar para hacer daño. “Porque está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma, que no osará llegar ni aun debe de entender este secreto. Y está claro: pues dicen que no entiende nuestro pensamiento, menos entenderá cosa tan secreta que aún no la fía Dios de nuestro pensamiento Así queda el alma con tan grandes ganancias, por obrar Dios en ella sin que nadie le estorbe, ni nosotros mismos”³³.

Durante el breve espacio de la unión, el alma no comprende lo que le ocurre, pero “fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando toma en sí en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo”³⁴. El alma jamás ve este secreto misterio mientras se realiza en ella, pero “lo ve después claro; y no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma, que sólo Dios la puede poner”³⁵. La Santa llegó así, por el camino de la propia experiencia interior, a descubrir una verdad de fe que ignora-

27* 4M 3, 9.

28 5M 1, 3.

29* Cf. 5M 2, 7, dice la Santa que nunca dura media hora.

30* 5M 1, 3-4.

31* 5M 1, 4.

32 5M 1, 5.

33* 5M 1, 5.

34* 5M 1, 9.

35* 5M 1, 10.

ba hasta ese momento: "que Dios está en todas las cosas por presencia y potencia y esencia"³⁶, y que esto es algo bien diverso de la inhabitación divina por medio de la gracia.

Imposible querer entrar en esta "bodega"³⁷ por el propio esfuerzo. "Su Majestad nos ha de meter y entrar El en el centro de nuestra alma"³⁸. Pero el alma es capaz de realizar, con sus propias fuerzas, un trabajo preparativo.

Esto será explicado mediante la graciosa imagen del gusano de seda: como el óvulo pequeño y yerto, con el calor adquiere vida y comienza a alimentarse con las hojas de la morera, y lo mismo que el gusano se hace mayor y fuerte, y de sí va sacando la seda y construyendo la casa en que muere para transformarse en una linda [140] y blanca mariposa, así se realiza la vida del alma, "cuando con la calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios, y cuando comienza a aprovecharse de los remedios que dejó en su Iglesia"³⁹.

Esos medios son tanto "las confesiones como ... las buenas lecciones y sermones, que es el remedio que un alma que está muerta en su descuido y pecados y metida en ocasiones puede tener. Entonces comienza a vivir y vase sustentando en esto y en buenas meditaciones, hasta que está crecida"⁴⁰. Después comienza el alma a construir la casa en que debe morir. "Esta casa querría dar a entender aquí que es Cristo"⁴¹, según la palabra del Apóstol: "vosotros estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo, vuestra vida, aparezca, apareceréis también vosotros con él en la Gloria"⁴².

Parecerá extraño que Dios mismo sea nuestra morada, y que nosotros seamos capaces de edificarla. Pero esto no debemos entenderlo como si pudiéramos nosotros "quitar de Dios ni poner"⁴³. Nosotros "podemos, no quitar de Dios ni poner, sino quitar de nosotros y poner, como hacen estos gusanitos"⁴⁴: "quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra, poniendo obras de penitencia, oración, mortificación, obediencia, todo lo demás que sabéis"⁴⁵; "que no habremos acabado de hacer en esto todo lo que podemos, cuando este trabajillo, que no es nada, junte Dios con su grandeza y le dé tan gran valor que el mismo Señor sea el premio de esta obra. Y así como ha sido el que ha puesto la mayor

36 Cf. Relación 54.

37* Cf. Cant 2, 4.

38 5M 1, 13.

39 5M 2, 3.

40* 5M 2, 3.

41* 5M 2, 4.

42* Col 3, 3-4.

43 5M 2, 5.

44 5M 2, 5.

45* 5M 2, 6.

costa, así quiere juntar nuestros trabajillos con los grandes que padeció Su Majestad y que todo sea una cosa"⁴⁶.

Y como del capullo del gusano de seda sale la pequeña mariposa, así ocurre con nuestra alma: "cuando está en esta oración bien muerto está al mundo ... y cuál sale de aquí, de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con El ... Yo os digo de verdad que la misma alma no se conoce a sí"⁴⁷. Se despierta en ella un irresistible deseo de alabar a Dios y de sufrir por El. Tiene ansias de penitencias y soledad. Le brotan "deseos grandísimos ... de que todos conociesen a Dios; y de aquí le viene una pena grande de ver que es ofendido"⁴⁸. Y si bien "con no haber estado más quieta y sosegada en (toda) su vida", vive ahora un extraño desasosiego. Porque una vez que ha gustado de tal paz, —especialmente si esta gracia se le concede con frecuencia—, todo lo que ve en la tierra le descontenta. "Todo se le hace poco cuanto puede hacer por Dios, según son sus deseos ...; el ataminto con deudos, u amigos, u hacienda (que ni le bastaban actos ni determinaciones ni quererse apartar ...) ya se ve de manera que le pesa estar obligada ...: Todo le cansa, porque ha probado ya que el verdadero descanso no le pueden dar las criaturas"⁴⁹.

En la unión, Dios la ha marcado con su sello. Y "para que esta alma ya [141] se conozca por suya, Dios le da lo que tiene, que es lo que tuvo su Hijo en esta vida"⁵⁰. Esto es, el deseo de partir de esta vida, por nadie sentido tan intensamente como por el Hijo de Dios. Y a la vez, el amor a las almas, y el deseo de salvarlas, que a El le ocasionaron sufrimientos tan insoportables que en su comparación la muerte y las penas que la precedieron le parecieron cosa de nada.

Este deseo de hacer la voluntad de Dios y trabajar por la salvación de las almas, incluso por la propia, es el mejor fruto de la unión. Y esta es también asequible a aquellos "a los que el Señor no da cosas tan sobrenaturales"⁵¹; la Santa lo asegura para consuelo de los mismos: "pues la verdadera unión se puede muy bien alcanzar, con el favor de nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos a procurarla, con no tener voluntad sino atada con lo que puede la voluntad de Dios"⁵². Lo más valioso de "la otra unión regalada" es "por proceder de esta que ahora digo y por no poder llegar a ella, si no es muy cierta la unión de estar resignada nuestra voluntad en la de Dios"⁵³.

46 5M 2, 5.

47* 5M 2, 7.

48* 5M 2, 7.

49* 5M 2, 8.

50* 5M 2, 12-13.

51 5M 3, 3.

52* 5M 3, 3.

53* 5M 3, 3.

Para esta unión de la voluntad con la de Dios, no es necesario “la suspensión de las potencias”. Pero también aquí “os es necesario que muera el gusano, y más a nuestra costa. Porque acullá ayuda mucho para morir el verse en vida tan nueva; acá es menester que viviendo en esta, le matemos nosotras”⁵⁴. Estar del todo unidos con la voluntad de Dios, significa “ser perfectos”, y para esto “solas estas dos cosas nos pide el Señor: amor de Su Majestad y del prójimo: es en lo que debemos trabajar. Guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con El”⁵⁵. La más cierta señal que hay de que amamos a Dios es el amor del prójimo; “porque es tan grande el que Su Majestad nos tiene, que en pago del que tenemos al prójimo hará que crezca el que tenemos a Su Majestad por mil maneras”⁵⁶. Además, “según es malo nuestro natural, si no es naciendo de raíz del amor de Dios, no llegaremos a tener con perfección el del prójimo”⁵⁷.

Así, existen claramente dos caminos para la unión con Dios, y a la vez para la perfección del amor: una vida fatigosa con el propio esfuerzo, cierto no sin la ayuda de la gracia; y el ser llevados hacia lo alto, con gran ahorro de trabajo personal, pero en cuya preparación y realización se le exige muchísimo a la voluntad. Para las almas que Dios conduce por el camino de las gracias místicas, la oración de unión es sólo preparación para un grado más alto: el *desposorio espiritual*, que tiene lugar en las *sextas* moradas. Hasta aquí, “la unión aún no llega a desposorio espiritual, sino como por acá cuando se han de desposar dos”⁵⁸. Ambos buscan el modo de conocerse y mostrarse el amor que se tienen. “Así acá, (en la oración de unión), presupuesto que el concierto [142] está ya hecho y que esta alma está muy bien informada cuán bien le está y determinada a hacer en todo la voluntad de su esposo de todas cuantas maneras ella viere que le ha de dar contento, y Su Majestad, como quien bien entenderá si es así, lo está de ella, y así hace esta misericordia, que quiere que le entienda más y que —como dicen— vengan a vistas y juntarla consigo ... Más como es tal el este Esposo, de sola aquella vista la deja más digna de que se vengan a dar las manos, como dicen; porque queda el alma tan enamorada, que hace de su parte lo que puede para que no se desconcierte ese divino desposorio”⁵⁹.

Pero tampoco la sexta morada es lugar de reposo para el alma. Su anhelo mira a la unión estable y duradera que se le concederá sólo en la morada séptima, y todavía el alma es probada con los más intensos sufrimientos, externos e internos. Sobrevienen pues violentas tormentas interiores, que podrían compararse únicamente con las pruebas de los condenados y a los

54* 5M 3, 5.

55* 5M 4, 7.

56* 5M 4, 8.

57 5M 4, 9.

58* 5M 4, 4.

59* 5M 4, 4.

que sólo Dios puede poner fin. Esto ocurre ciertamente: porque “a deshora, con una palabra sola suya o una ocasión que acaso sucedió, lo quita todo tan de presto, que parece no hubo nublado en aquel alma ... Y como quien se ha escapado de una batalla peligrosa con haber ganado la victoria queda alabando a nuestro Señor, que fue el que peleó ... y así conoce claramente su miseria y lo poquísimo que podemos de nosotros si nos desamparase el Señor”⁶⁰.

Verdaderamente el alma “parece que ya no ha menester consideración para entender esto, porque la experiencia de pasar por ello, habiéndose visto del todo inhabilitada, le hacía entender nuestra nonada, y cuán miserable cosa somos”⁶¹. Entre los sufrimientos de esta etapa se halla también la incapacidad de hacer oración. El alma no encuentra consuelo ni en Dios ni en las criaturas. Lo único que hace soportable esta situación, “es entender en obras de caridad exteriores, y esperar en la misericordia de Dios, que nunca falta a los que en El esperan”⁶².

En medio de todos estos sufrimientos al alma no se le oculta cuán cercana está del Señor. El se hace sentir mediante “unos impulsos tan delicados y sutiles que proceden de lo muy interior del alma ... Va bien diferente de todo lo que acá podemos procurar y aun de los gustos que quedan dichos, que muchas veces estando la misma persona descuidada y sin tener la memoria en Dios, Su Majestad la despierta, a manera de una cometa que pasa de presto, o un trueno, aunque no se oye ruido; mas entiende muy bien el alma que fue llamada de Dios, y tan entendido, que algunas veces, en especial a los principios, la hace estremecer y aun quejar, sin ser cosa que le duela. Siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién le hirió; mas bien conoce ser [143] cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida”⁶³. Aunque entiende que “su Esposo está presente”, él “no quiere manifestarse de manera que deje gozarse, y es de harta pena, aunque sabrosa y dulce”. Pena de la que no querría verse libre jamás: “mucho más le satisface que el embebecimiento sabroso, que carece de pena, de la oración de quietud”⁶⁴. Dios le da a entender su presencia “con una señal tan cierta que no se puede dudar, y un silbo tan penetrativo para entenderle el alma que no le puede dejar de oír ... Porque en hablando el Esposo, que está en la séptima morada, por esta manera (que no es habla formada), toda la gente que está en las otras no se osan bullir, ni sentidos, ni imaginación, ni potencias”⁶⁵. “Aquí están todos los sentidos y potencias sin ningún embebecimiento” —libres— “mirando qué podrá ser, sin estorbar nada ni poder acrecentar aquella pena deleitosa ni quitarla, a mi parecer”⁶⁶.

60* 6M 1, 10.

61* 6M 1, 11.

62* 6M 1, 13.

63* 6M 2, 2.

64 6M 2, 2.

65* 6M 2, 3.

66* 6M 2, 5.

“También suele nuestro Señor tener otras maneras de despertar el alma: que a deshora, estando rezando vocalmente y con descuido de cosa interior, parece viene una inflamación deleitosa, como si de presto viniese un olor tan grande que se comunicase por todos los sentidos”⁶⁷. “Olor” es una simple imagen. Sirve “sólo para dar a sentir que está allí el Esposo”⁶⁸.

Un tercer modo “que tiene Dios de despertar el alma” son ciertas hablas “de muchas maneras: unas parece que vienen de fuera, otras de lo muy interior del alma otras de lo superior de ella”⁶⁹. En todas estas hablas es posible engañarse, porque “pueden ser de Dios, y también del demonio, y de la propia imaginación”⁷⁰. La primera y más verdadera señal de que son de Dios “es el poderío y señorío que traen consigo, que es hablando y obrando”⁷¹. Así por ejemplo, “está un alma en toda la tribulación y alboroto interior ... y oscuridad del entendimiento y sequedad”, y “con una palabra de estas que diga solamente ‘no tengas pena’, queda sosegada y sin ninguna, y con gran luz”⁷².

La segunda señal para discernir el origen divino de estas palabras es “una gran quietud que queda en el alma, y recogimiento devoto y pacífico, y dispuesta para alabanzas de Dios”⁷³. La tercera, “es no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo y algunas jamás”⁷⁴. De ahí que si esas hablas se refieren a cosas futuras, deriva de ellas una “certidumbre grandísima” de que se cumplirán aun cuando su cumplimiento tarde años o llegue a parecer imposible.

El alma tiene plena seguridad de que provienen de Dios las hablas no percibidas con los sentidos o con la imaginación, sino con solo [144] el entendimiento. Estas vienen acompañadas de una claridad tal “que una sílaba que falte de lo que entendió, se acuerda...”⁷⁵. Y en segundo lugar, porque “no pensaba muchas veces en lo que se entendió —digo que es a deshora y aun algunas estando en conversación—”⁷⁶. En tercer lugar, “porque lo uno es como quien oye, y lo de la imaginación es como quien va componiendo lo que él mismo quiere que le digan, poco a poco”⁷⁷. En cuarto lugar, “porque las palabras son muy diferentes, y con una se comprende mucho, lo que nuestro entendimiento no podría componer tan de

67* 6M 2, 8.

68* 6M 2, 8.

69* 6M 3, 1.

70* 6M 3, 4.

71* 6M 3, 5.

72* 6M 3, 5.

73* 6M 3, 6.

74 6M 3, 7.

75 6M 3, 12.

76* 6M 3, 13.

77 6M 3, 14.

78 6M 3, 15.

presto”⁷⁸. En quinto lugar, “porque junto con las palabras muchas veces, por un modo que yo no sabré decir, se da a entender mucho más de lo que ellas suenan sin palabras”⁷⁹. Todas estas palabras interiores, de que aquí se trata, no pueden menos de ser escuchadas por el alma, “porque el mismo Espíritu que habla hace parar todos los otros pensamientos y advertir a lo que se dice”⁸⁰.

A veces el alma es “tocada” en forma tal por una palabra de Dios, que cae en *éxtasis*: “parece que Su Majestad desde lo interior del alma hace crecer la centella que dijimos ya, movido de piedad de haberla visto padecer tanto tiempo por su deseo, que abrasada toda ella como una ave fénix queda renovada y, piadosamente se puede creer, perdonadas sus culpas; y así limpia, la junta consigo, sin entender aún aquí nadie sino ellos dos, ni aun la misma alma entiende de manera que lo pueda después decir, aunque no está sin sentido interior”⁸¹.

A esto se suma una especialísima iluminación, tal “que el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios ni con tan gran luz y conocimiento de Su Majestad”⁸². Y eso, pese a que “las potencias están tan absortas que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mismo. ¿Cómo se puede entender que entiende este secreto? Yo no lo sé, ni quizá ninguna criatura, sino el mismo Creador”⁸³. A pesar de que, después, no se sepa decir nada de estas gracias, “de tal manera queda imprimido en la memoria que nunca jamás se olvidan”⁸⁴, y “quedan unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios, que cuando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal, como hizo Jacob cuando vio la escala”⁸⁵.

Al mismo tiempo, en el *éxtasis* ve el alma algo de las maravillas de esa especie de “apósito de cielo empíreo que debemos tener en lo interior de nuestra alma”⁸⁶. [145] Esto, sin embargo, pasa sólo en una asomada fugaz, porque el alma “está tan embebida en gozar de Dios, que le basta tan gran bien”, y le ocurre que cuando “torna en sí, con aquel representársele las grandezas que vio ..., no puede decir ninguna”⁸⁷. Y ya que puede ella, absolutamente imperturbada, engolfarse en la meditación del Señor y del Reino que ha ganado como esposa suya, sin que El consienta “estorbo de nadie, ni de potencias ni sentidos, sino de presto manda cerrar las puertas de las mora-

79* 6M 3, 16.

80* 6M 3, 18.

81* 6M 4, 3.

82 6M 4, 3.

83* 6M 4, 4.

84 6M 4, 5.

85* 6M 4, 6.

86* 6M 4, 8.

87* 6M 4, 8.

das”⁸⁸ “y aun las del castillo y cerca”⁸⁹, dejando abierta sólo la morada en que El está para introducir en ella el alma⁹⁰.

De hecho, las dos últimas moradas no están rigurosamente separadas la una de la otra. Con todo “hay cosas en la postrera” que solo a los que entran en ella se les dan a conocer⁹¹. El gran éxtasis en que queda suspendida la actividad natural de los sentidos exteriores e interiores, al igual que la de las potencias, por lo general dura poco. Pero aún cuando ha pasado del todo, “queda la voluntad tan embebida y el entendimiento tan enajenado ..., que parece no es capaz para entender una cosa que no sea para despertar la voluntad a amar, y ella se está harto despierta para esto y dormida para arrostrar a asirse a ninguna criatura”. “Y durar así día y aun días”⁹².

Sustancialmente es uno con el éxtasis, aunque “en el interior [del alma] se siente muy diferente”, es lo que la Santa llama “*vuelo del espíritu*”, en que “muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor, en especial a los principios”⁹³. “Este apresurado arrebatarse el espíritu es de tal manera que verdaderamente parece sale del cuerpo, y por otra parte claro está que no queda esta persona muerta; al menos ella no puede decir si está en el cuerpo o si no, por algunos instantes. Parece que toda junta ha estado en otra región muy diferente de en esta que vivimos”⁹⁴. Y allí “acaecce que en un instante le enseñan tantas cosas juntas que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento no pudiera de mil partes la una”⁹⁵.

La Santa intenta explicar lo que aquí ocurre al alma: “muchas veces he pensado si, como el sol estándose en el cielo, que sus rayos tienen tanta fuerza que no mudándose él de ahí, de presto llegan acá, si el alma y el espíritu, que son una misma cosa como lo es el sol y sus rayos, pueden, quedándose ella en su puesto, con la fuerza del calor que le viene del verdadero Sol de Justicia, alguna parte superior salir sobre sí misma”⁹⁶. El vuelo del espíritu pasa rápidamente, pero al alma le queda una grande ganancia: “conocimiento de la grandeza de Dios ..., propio conocimiento y humildad de ver cómo cosa tan baja en comparación del Criador de tantas grandezas, la ha osado ofender ni osa mirarle ...; [146] tener en muy poco todas las cosas de la tierra, si no fueren las que puede aplicar para servicio de tan gran Dios”⁹⁷.

88* 6M 8, 9.

89* 6M 4, 13.

90* 6M 4, 9.

91* 6M 4, 4.

92* 6M 4, 14.

93* 6M 5, 1.

94* 6M 5, 7.

95 6M 5, 7.

96* 6M 5, 9.

97* 6M 5, 10.

Como efecto le nace un vivo anhelo de morir y el deseo de guardarse de la más pequeña imperfección.

De buena gana querrían estas almas evitar todo trato con los hombres. “Por otra parte se querría meter en mitad del mundo, por ver si pudiese ser parte para que una alma alabase más a Dios”⁹⁸. Además le “da nuestro Señor unos júbilos y oración extraña, que no sabe entender qué es ... Es, a mi parecer, una unión grande de las potencias, sino que las deja nuestro Señor con libertad para que gocen de este gozo, y a los sentidos lo mismo, sin entender qué es lo que gozan y cómo lo gozan ... Es un gozo tan excesivo del alma que no querría gozarle a solas sino decirlo a todos para que la ayudasen a alabar a nuestro Señor, que aquí va todo su movimiento”⁹⁹.

A almas elevadas a tan alto grado de contemplación, se les hace después difícil discurrir normalmente sobre la vida y pasión de Cristo. Pero la Santa advierte insistentemente que este tipo de meditación no debe considerarse definitivamente superado, porque será necesaria la ayuda del entendimiento para encender la voluntad¹⁰⁰.

Todas las gracias que se reciben en la sexta morada, sirven sólo para avivar en el alma su deseo de sufrir, “porque como va conociendo más y más las grandezas de su Dios y se ve estar tan ausente y apartada de gozarle, crece mucho más el deseo; porque también crece el amar mientras más se le descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor”¹⁰¹. Con frecuencia, pensando en la tardanza de la muerte, se siente como traspasada por “una saeta de fuego ... en lo muy hondo e íntimo del alma, adonde este rayo que de presto pasa, todo cuanto haya de esta tierra de nuestro natural y lo deja hecho polvos”¹⁰². La pena de este deseo lleva realmente al alma hasta el borde de la muerte. E igualmente incurre “en peligro de muerte ... del muy excesivo gozo y deleite que es en tan grandísimo extremo, que verdaderamente parece que desfallece el alma de suerte que no le falta tantito para acabar de salir del cuerpo”¹⁰³. Es esta su preparación inmediata para llegar al más alto grado de la vida de gracia que puede alcanzarse en la tierra.

“Cuando nuestro Señor es servido haber piedad de lo que padece y ha padecido por su deseo esta alma que ya espiritualmente ha tomado por esposa, primero que se consuma el matrimonio espiritual métela en su *morada*, que es *esta séptima*”¹⁰⁴.

98* 6M 6, 3.

99* 6M 6, 10.

100* 6M 7, 7.

101* 6M 11, 1.

102* 6M 11, 2.

103* 6M 11, 11.

104* 7M 1, 3.

Sucede esto en una visión intelectual, en la que “se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, [con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas]¹⁰⁵, [147] y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos”¹⁰⁶.

Esta “divina Compañía” ya jamás abandona el alma; pero ella no siempre la ve con la misma claridad que la primera vez; solo Dios puede renovar esa claridad. El alma no debe estar constantemente sumergida en esta contemplación, sino que ha de atender a sus obligaciones. Sí, atiende a ellas “mucho más que antes, en todo lo que es servicio de Dios, y en faltando las ocupaciones, se queda con aquella agradable compañía”¹⁰⁷. Es como si lo esencial del alma “por trabajos y necesidades que tuviese, jamás se moviera de aquel aposento”¹⁰⁸, y como si el alma misma estuviese dividida en dos, como en Marta y María a la par. Y se hace patente que “hay diferencia en alguna manera —y muy conocida— del alma al espíritu, aunque más sea todo uno. Conócese una división tan delicada, que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro, como el sabor (o bien el conocimiento)”¹⁰⁹ que les quiere dar el Señor. También me parece que el alma es diferente cosa de las potencias...”¹¹⁰.

En la Santa, *el matrimonio* estuvo precedido por una visión imaginaria: “se le representó el Señor acabando de comulgar, con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo que sus cosas tomase ellas por suyas, y El tendría cuidado de las suyas”¹¹¹. El matrimonio mismo tiene lugar “en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios ... en todo lo que se ha dicho hasta aquí, parece que va por medio de los sentidos y potencias, y este apareamiento de la Humanidad del Señor así debía ser; mas lo que pasa en la unión del matrimonio espiritual es muy diferente: aparece el Señor en este

105 Lo puesto entre paréntesis cuadrados, que corresponde a la cita teresiana, pero en la traducción de Edith, existe en el manuscrito autógrafo, pero sin embargo no aparece en las pruebas de imprenta, revisadas por Edith misma ni en las dos ediciones publicadas. Nosotros conservamos más entera esta cita de santa Teresa.

106* 7M I, 6. Jn 14, 23.

107* 7M I, 9.

108* 7M I, 10.

109* Saber o sabor (cf. nota 2, p. 271 [de la edición alemana]).

110 7M I, 11.

111* 7M 2, 1.

centro del alma sin visión imaginaria, sino intelectual, aunque más delicada que las dichas, como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo: Pax vobis¹¹². Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante, y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo, por más subida manera que por ninguna visión ni gusto espiritual. No se puede decir más de que —a cuanto se puede entender— queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios; que, como es también espíritu, [148] ha querido Su Majestad mostrar el amor que nos tiene, en dar a entender a algunas personas hasta dónde llega, para que alabemos su grandeza, porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar El de ella¹¹³.

La corriente que se comunica al alma, se desborda desde lo más íntimo de sí a las potencias. “Se entiende claro que hay en lo interior ... un sol de donde procede una gran luz que se envía a las potencias, de lo interior del alma. Ella ... no se muda de aquel centro ni se le pierde la paz”¹¹⁴.

Con todo, esta paz no ha de entenderse como si el alma estuviese ya “segura de su salvación y de [no]¹¹⁵ tornar a caer”¹¹⁶. Ella misma no se tiene por segura, sino que anda “con mucho más temor que antes” y se guarda “de cualquier pequeña ofensa de Dios”¹¹⁷.

El primer efecto del matrimonio es “un olvido de sí, que verdaderamente parece ya no es ...; porque toda está de tal manera que no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber cielo ni vida ni honra, porque toda está empleada en procurar la de Dios, que parece que las palabras que le dijo Su Majestad hicieron efecto de obra, que fue que mirase por sus cosas, que El miraría por las suyas”¹¹⁸.

El segundo efecto es “un deseo de padecer grande, mas no de manera que la inquiete como solía; porque es en tanto extremo el deseo que queda en estas almas de que se haga la voluntad de Dios en ellas, que todo lo que Su Majestad hace tienen por bueno”¹¹⁹. Y si antes deseaba la muerte, “ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos”¹²⁰.

112* Lc 24, 36.

113* 7M 2, 3.

114* 7M 2, 6.

115 Edith añadió entre paréntesis este *no* para más claridad del texto.

116* 7M 2, 9.

117 7M 2, 9.

118* 7M 3, 2.

119* 7M 3, 4.

120* 7M 3, 6.

Ya no tienen deseos "de regalos ni de gustos" espirituales. Viven en "un desasimiento grande en todo y deseo de estar siempre a solas u ocupadas en cosa que sea provecho de algún alma. No sequedades ni trabajos interiores, sino con una memoria y ternura con nuestro Señor, que nunca querrían estar sino dándoles alabanzas. Y cuando se descuidan, el mismo Señor las despierta ..., que se ve clarísimamente que procede de aquel impulso ... de lo interior del alma"¹²¹. Es algo que "ni procede del pensamiento, ni de la memoria, ni cosa que se pueda entender que el alma] hizo nada de su parte"¹²². "Pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha aquí al alma y la enseña, que me parece es como en la edificación del templo de Salomón, adonde no se había de oír ningún ruido"¹²³. "No hay para qué bullir ni buscar nada el entendimiento, que el Señor que le crió le quiere sosegar aquí, y que por una resquicia pequeña mire lo que pasa"¹²⁴.

En este punto los éxtasis cesan casi del todo. Esto es lo que se deja quizás entender, de lo que [149] la Santa ve como fin de todo ese camino de gracia: un fin que no consiste solo en la "divinización de las almas", sino que todas las gracias deben servir "para fortalecer nuestra flaqueza ... para poder imitar a Cristo en el mucho padecer"¹²⁵, y trabajar sin descanso por el Reino de Dios. "Para esto es la oración ...; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras"¹²⁶.

[II. "LAS MORADAS" A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA MODERNA]

El reino del alma y el camino por ella recorrido desde el "muro de cerca" hasta el *centro interior* ha sido descrito, en lo posible, con las mismas palabras de la Santa, porque difícilmente se podrían encontrar otras mejores.

Será necesario ahora poner de relieve qué es lo que *esta* imagen del alma tiene en común con la que antes nosotros mismos hemos descrito¹²⁷ (con criterios filosóficos), y qué es lo que tiene de diverso. Ante todo, es común la concepción del alma como un amplísimo reino, a cuya posesión debe llegar el propietario, porque precisamente es propio de la naturaleza humana (mejor dicho, de la naturaleza *caída*) el perderse en el mundo exterior. Pero en este perderse debemos distinguir la entrega *objetiva*, como lo hace el niño o el

121* 7M 3, 8.

122* 7M 3, 8.

123* 7M3, 11.

124* 7M 3, 11.

125* 7M 4, 4.

126* 7M 4, 6.

127 Se está refiriéndose nuevamente a su escrito *Ser finito y ser eterno* para el cual preparó este artículo como apéndice.

artista en un gesto que llega hasta el “olvido de sí”, pero que no excluye en un determinado momento un real retorno a la propia interioridad, y —por otro lado— el *enredarse* en las cosas del mundo, que hace brotar del deseo pecaminoso y que frena el “recogimiento”, o puede convertirse en origen de una actividad errónea consigo mismo.

Esto nos lleva discretamente a la diferencia fundamental de las dos concepciones, que residen en la diversidad de los puntos de vista. Para la Santa es claro su objetivo: diseñar el “castillo interior”, casa de Dios, y hacer comprensible lo que ella misma ha experimentado: cómo el Señor mismo llama al alma de su extravío en el mundo exterior, cómo le atrae más y más a sí misma, hasta que finalmente Él pueda unirla aquí en el centro interior de ella misma.

Quedaba absolutamente fuera del punto de mira de la Santa indagar si la estructura del alma tenía además sentido, prescindiendo de este ser habitación de Dios, y si quizás habría otra “puerta”, diversa de la oración. A las dos preguntas nosotros tenemos que responder, evidentemente, en sentido afirmativo. El alma humana, en cuanto espíritu e imagen del Espíritu de Dios, tiene la misión de aprehender todas las cosas creadas conociéndolas y amándolas y así comprender la propia vocación y obrar en consecuencia. A los grados del mundo creado corresponden las “moradas” del alma: pero esto hay que entenderlo desde una profundidad diversa. Y si la morada más interior está reservada para el Señor de la Creación, también es cierto que sólo a partir de la última profundidad del alma, —punto céntrico del Creador—, puede recabarse una imagen realmente adecuada de la Creación: no será una imagen que abarque todo, como corresponde a Dios, pero sí una imagen sin deformaciones. Queda así absolutamente en firme lo que la Santa expresó tan netamente: que entrar en sí mismo significa acercarse gradualmente a Dios.

Pero a la vez significa la progresiva adquisición de una posición cada vez más nítida y objetiva frente al mundo. Si [150] para poder llegar a Dios, es necesario liberarse plenamente de las ataduras pecaminosas que nos ligan a las cosas del mundo, ese “sustraerse” no es meta sino camino. La conclusión viene a demostrar que, al fin, se restituyen al alma todas sus fuerzas naturales para que pueda trabajar en el servicio del Señor.

Como espíritu y como imagen del Espíritu divino, el alma no sólo tiene conocimiento del mundo externo sino también de sí misma: es “consciente” de toda su vida espiritual, y es capaz de reflexionar sobre sí misma, incluso sin entrar por la puerta de la oración. Ciertamente hay que pensar con qué tipo de “yo” viene a encontrarse el alma y, consecuentemente, por qué otra puerta puede entrar. Una posibilidad de entrada en su interior, se la ofrece el trato con otros hombres. La experiencia natural nos da una imagen de ello y nos dice que también ellos tienen una imagen de nosotros. Y así llegamos, en cierto modo, a vernos a nosotros *desde fuera*. Es posible en ello constatar algunas apreciaciones correctas, pero rara vez penetraremos más en lo hondo

de nuestro interior; y a ese conocimiento van vinculadas muchas causas de error, que permanecen ocultas a nuestra mirada, hasta que Dios, con una neta sacudida interior—con una “llamada” interior— nos quita de los ojos la venda que a todo hombre le esconde en gran parte su propio mundo interior.

Otro impulso a reentrar en sí mismo se da, por pura experiencia, en el crecimiento de la persona durante el período de maduración que va desde la infancia a la juventud. Las sensibles transformaciones interiores impulsan por sí mismas a esta autoobservación. Pero con ese genuino y sano anhelo de conocerse, suscitado por el descubrimiento del “mundo interior”, se mezcla de ordinario un impulso excesivo a la “autoafirmación”. Y esto se convierte en una nueva fuente de ilusión que origina una falsa “imagen” del propio yo. A esto se añade el que en este período comienza la meditación de sí mismo basada en la imagen que los otros ven desde fuera, y por tanto una formación del alma desde lo exterior, que conlleva el encubrimiento del propio ser.

Finalmente pensemos en la investigación científica del “mundo interior”, que se ha interesado por este tema del ser como de cualquier otro: resulta sorprendente qué es lo que ha quedado del reino del alma, desde que la “psicología” de nuestro tiempo ha comenzado a seguir su camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó así, en el siglo XIX a una “psicología sin alma”¹²⁸. Tanto la “esencia” del alma como sus “potencias” fueron descartadas como “conceptos mitológicos”, y se quiso tomar en cuenta únicamente los “fenómenos psicológicos”. ¿Pero qué tipos de “fenómenos” eran esos?

No es posible reducir a un cuadro sencillo y único la psicología de los últimos tres siglos, pues se han simultaneado constantemente orientaciones diversas. Con todo, la corriente principal, que surge del empirismo inglés, se ha ido configurando cada vez más como ciencia natural, [151] llegando a hacer de todos los sentimientos del alma el producto de simples sensaciones, como una cosa espacial y material está hecha de átomos: no sólo se le ha negado toda realidad permanente y durable, fundamento de los “fenómenos” mudables, o sea de la vida que fluye, sino que se han desconectado del fluir de la vida anímica el espíritu, el sentido y la vida. Es como si del “castillo interior” se conservasen sólo restos de muralla que apenas nos revelan la forma original, a la manera que un cuerpo sin alma ya no es un verdadero cuerpo.

Ante este campo de ruinas, uno se siente tentado de preguntar si, a fin de cuentas, la puerta de la oración no será el único ingreso al interior del alma. Realmente, la psicología naturalística del siglo XIX, en sus concepciones de fondo, hoy está ya superada. El redescubrimiento del espíritu y el interés por una auténtica “ciencia del espíritu” se cuentan ciertamente entre

128 Conviene recordar aquí que Edith Stein abandonó los estudios de psicología movida por un cierto hastío que le provocó esta *psicología sin alma*.

los más grandes cambios logrados en el campo científico durante las últimas décadas. Y no sólo han recuperado sus derechos la espiritualidad y el pleno sentido de la vida anímica, sino que también se ha descubierto su fundamento real, aun cuando haya todavía psicólogos —e incluso, extrañamente, psicólogos católicos—, que sostienen no poder hablarse del alma en términos científicos.

Si volvemos la mirada a los pioneros de la nueva ciencia del espíritu y del alma (me refiero ante todo a *Dilthey*¹²⁹, *Brentano*¹³⁰, *Husserl*¹³¹ y a sus escuelas) no tenemos ciertamente la impresión de que sus obras más importantes sean escritos religiosos y que sus autores hayan “entrado por la puerta de la oración”. Pero recordemos que Dilthey estaba familiarizado con los problemas de la teología protestante, como lo demuestra por ejemplo su “*Jugendgeschichte Hegels*”¹³²; que Brentano era sacerdote católico, y que aun después de su rotura con la Iglesia, hasta los últimos días de su vida, se ocupó apasionadamente de los problemas de Dios y de la fe; que Husserl, en cuanto discípulo de Brentano, sin haber estudiado directamente la teología y filosofía medieval, conservaba una cierta vinculación viva con la gran tradición de la “*philosophia perennis*”; que él, además, en su lucha filosófica era consciente de tener una “misión”¹³³ y que en el círculo de personas cercanas, tanto en el plano científico como en el humano, promovió un fuerte movimiento hacia la Iglesia¹³⁴; entonces hemos de pensar que no se trata de una mera yuxtaposición de estos hombres, sino de una profunda e íntima conexión.

Especial mención merece en este punto la obra —tantas veces citada— del fenomenólogo de Munich, *Pfänder*¹³⁵: “El alma del hombre. Ensayo de una psicología inteligible”¹³⁶, cuya concepción del alma concuerda ampliamente

129 Wilhelm Dilthey (1833-1911), filósofo e historiador alemán; entre sus obras podrían citarse: *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introducción a las ciencias humanísticas)*, del año 1883; *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Conceptos sobre una psicología descriptiva y analítica)*, de 1894.

130 Franz Brentano (1838-1917), cf. nota

131 Edmund Husserl (1859-1938), cf. nota

132 “La historia de la juventud de Hegel”.

133 A este respecto es interesante el testimonio de Sor Adelgundis Jägerschmid, OSB, que asistió a Husserl en sus últimos días. Husserl le dijo: “La vida del hombre no es más que un caminar hacia Dios. Yo intento alcanzar este fin sin pruebas teológicas, métodos o ayudas, en otras palabras, alcanzar a Dios sin Dios. Como sea, yo tengo que eliminar a Dios de mi pensamiento científico para preparar el camino hacia Dios a aquellos que, a diferencia de usted, no tienen la seguridad de la fe a través de la Iglesia”. Citado en J. M. ÖSTERREICHER, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Madrid 1961, p. 136.

134 Este fue el caso personal de Edith Stein.

135 Alexander Pfänder (1870-1941), cf. nota II, p. 152.

136* [*Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*,] Halle a. S. 1933.

con la nuestra. Partiendo de una descripción de los movimientos del alma, Pfänder trata de comprender la vida del alma misma, descubriendo los impulsos fundamentales que la dominan. Y esos impulsos fundamentales, intenta él reconducirlos a un impulso originario: a la tendencia del alma [152] al autodesarrollo, tendencia basada en la esencia misma del alma. El ve en el alma un núcleo de vida que partiendo de ese germen debe desarrollarse hasta tener forma plena. Pertenecer a la propia esencia del alma humana el que, para su propio desarrollo, sea necesaria la libre actividad de la persona. Sin embargo, el alma es "esencialmente creatura y no creadora de sí. No *se genera* a sí misma, sino que únicamente puede *desarrollarse*. En el punto más profundo de sí misma, (cara atrás), está ligada a su perenne principio creativo. A partir de él puede procrear en plenitud, únicamente manteniéndose estable en contacto con ese perenne principio creador"¹³⁷. La esencia del alma se presenta a sí misma como la clave para entender su propia vida. Apenas cabe imaginar una negación más categórica de la "psicología sin alma".

La obra de Pfänder acerca del alma es evidentemente la conclusión de un continuado trabajo de su vida, y el resultado de un serio enfrentamiento con las últimas preguntas. Por eso resultan algunas cosas oscuras, precisamente en los puntos más decisivos. Queda en plena sombra la relación entre alma y cuerpo. A lo sumo se habla de ello como si se tratase de dos sustancias unidas entre sí; sólo en un pasaje se dice expresamente que permanece incierto si el "germen del cuerpo" y el "germen del alma" son distintos, o si en el fondo son un germen solo¹³⁸. El concepto de espíritu se deja de lado por lo poco claro que resulta, y por ello no se hace intento alguno por indagar las relaciones entre alma y espíritu. Por eso mismo, resulta más extraño poder llegar a una completa comprensión del alma, de su esencia y su vida, del alma humana en cuanto tal, y en cuanto individual. Nos encontramos ante los residuos del viejo racionalismo, que no admitía ningún misterio, ni quiere saber nada de la fragmentación del saber humano y en cambio cree poder desvelar por completo el misterio de las relaciones del alma con Dios. Ignora cuanto debe a la doctrina y a la vida de la fe, precisamente en lo mismo que él cree resultado de su conocimiento natural.

No es posible, en este lugar, rebasar estos pocos apuntes e insinuaciones. Sería necesario un trabajo específico, para estudiar la historia de la psicología con esta perspectiva: descubrir en cada estudioso y en su época respectiva, cómo se correlacionan sus posturas en cuanto a vida de fe y en cuanto a la concepción del alma.

Cuando se observa una ceguera tan incomprensible respecto de la realidad del alma, como la que encontramos en la historia de la psicología naturalística del siglo XIX, cabe pensar que la causa de esa ceguera y de la inca-

137* *Ibd.*, p. 226.

138* *Ibd.*, p. 340.

pacidad de llegar a lo profundo del alma no reside simplemente en una obsesión en relación a algunos prejuicios metafísicos, sino en un inconsciente miedo a encontrarse con Dios. Por otra parte, ahí está el hecho de que nadie ha penetrado tanto en lo hondo del alma como los hombres que con ardiente corazón han abarcado el mundo, y que por la fuerte mano de Dios han sido liberados de todas las ataduras e introducido dentro de sí en lo más íntimo de su interioridad. Al lado de nuestra [153] santa Madre *Teresa* encontramos aquí en primera línea a san *Agustín*, tan profundamente afín a ella, como ella misma lo sentía¹³⁹. Para estos maestros del propio conocimiento y de la descripción de sí mismos, las misteriosas profundidades del alma resultan claras: no solo los fenómenos, la superficie movidiza de la vida del alma, son para ellos innegables hechos de experiencia, sino también las potencias¹⁴⁰ que actúan sin mediaciones en la vida consciente del alma, e incluso la misma esencia del alma.

Pero también éste es un punto en el que hemos constatado una concordancia entre nuestra exposición y el testimonio de la Santa: precisamente porque el alma es una realidad espiritual-personal, su ser más íntimo y específico, su esencia de la que brotan sus potencias y el despliegue de su vida, no son sólo una desconocida X que nosotros admitamos para esclarecer los hechos espirituales que experimentamos, sino algo que puede iluminarnos y dejar sentir aun cuando permanezca siempre misterioso.

El extraño camino que, según la descripción de la Santa, recorre el alma en su interiorización —desde el muro de cerca hasta el centro más íntimo— puede, quizás, hacérsenos más comprensible mediante nuestra distinción entre el *alma* y el *yo*. El Yo aparece como un “punto” móvil dentro del “espacio” del alma; allá donde quiera que toma posición, allí se enciende la luz de la conciencia e ilumina un cierto entorno: tanto en el interior del alma, como en el mundo exterior objetivo hacia el cual el Yo está dirigido. A pesar de su movilidad, el Yo está siempre ligado a aquel inmóvil punto central del alma en el cual se siente en su propia casa. Hacia ese punto se sentirá llamado siempre (nuevamente se trata de un punto que hemos tenido que llevar más allá de cuanto nos dice al respecto el “Castillo interior”), no sólo es convocado ahí a las más altas gracias místicas del desposorio espiritual con Dios, sino que desde aquí puede tomar las decisiones últimas a que es llamado el hombre como persona libre.

139 En este aspecto quizás podrían mencionarse: V 9, 7. Santa Teresa recuerda y cita a San Agustín especialmente en el tema de la búsqueda de Dios, al que le encontró dentro de sí mismo: cf. C 28, 2 (Valladolid); 4 MB, 3.

140* Si sea correcto el admitir en la vida psíquica evolucionada dos potencias (entendimiento y voluntad), o bien tres (aceptando como tercera potencia la memoria o el sentimiento), son problemas que dejamos resolver a algún estudio sistemático sobre el alma hemos apuntado alguna idea sobre este problema en nuestra obra *Ser finito y ser eterno*, México, 1994, pp. 461 ss.

El centro del alma es el lugar desde donde se hace oír la voz de la conciencia, y el lugar de la libre decisión personal. Por eso y porque la libre decisión de la persona es condición requerida para la unión amorosa con Dios, ese lugar de las libres opciones debe ser también el lugar de la libre unión con Dios. Esto explica por qué Santa Teresa (al igual que otros maestros espirituales) veía la entrega a la voluntad de Dios como lo más esencial en la unión: la entrega de nuestra voluntad es lo que Dios nos pide a todos y todos podemos realizar. Ella es la medida de nuestra santidad, y a la vez la condición para la unión mística que no está en nuestro poder, sino que es libre regalo de Dios. Pero de aquí resulta también la posibilidad de vivir desde el centro del alma y de realizarse a sí mismo y la propia vida, sin ser agraciados con gracias místicas.

Todavía la Santa, como algo que rebasa su competencia, trata de explicar el hecho que ella cree ver con plena claridad: que *espíritu* [154] y *alma* son una sola cosa, y, sin embargo, se distinguen entre sí. Por nuestra parte, hemos intentado resolver este enigma distinguiendo: por un lado, la diferencia de *contenido* entre *espíritu* y *materia* (que llena el espacio), considerados como diferentes categorías del ser (donde el alma pertenece al lado del espíritu, pero en cuanto a la configuración espiritual, que a la manera de las formas materiales median entre espíritu y materia); y por otro lado, la *formal diferencia del ser* entre *cuerpo*, *alma* y *espíritu*: el alma es lo oculto e informe, y el espíritu es lo libre que fluye de dentro, la vida que se manifiesta¹⁴¹.

En correspondencia con esas diferencias hemos encontrado en el *alma humana* diversos modos de ser: como forma del cuerpo el alma toma forma en una materia que le es extraña y con ello sufre el obscurecimiento y el gravamen que consigo trae la vinculación a la materia pesada (la materia en el estado de caída)¹⁴². Pero el alma a la vez se realiza y se manifiesta como ser personal-espiritual en cuanto fluye en vida libre y consciente y se eleva al reino luminoso del espíritu, sin que cese de ser fuente secreta de la vida. Esta fuente secreta es una realidad espiritual, en el sentido de la distinción entre materia y espíritu, y cuanto más hondamente el alma se sumerge en el espíritu y más firmemente se instala en su centro, tanto más libremente puede elevarse sobre sí misma y liberarse de las ataduras materiales: hasta romper los lazos que unen el alma y el cuerpo terreno —como sucede en la muerte, y en cierto sentido también en el éxtasis— y hasta la transformación del “alma viviente” en el “espíritu que da la vida”, que es capaz desde sí mismo de formar un “cuerpo espiritual”.

141* Ibid., pp. 234 ss. y 261 ss.; pp. 386 ss.

142* Ibid., pp. 202 ss.

APÉNDICE II

LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL¹ DE MARTIN HEIDEGGER

SER Y TIEMPO

No es posible dar idea en pocas páginas de la riqueza y de la fuerza de las investigaciones, con frecuencia verdaderamente iluminadoras, que están contenidas en el gran torso de Heidegger "Ser y tiempo". En los últimos diez años quizá ningún otro libro haya influido tanto como este en el pensamiento filosófico actual², aunque muchas veces tenemos la impresión de que sólo se ha recibido las *palabras* de nuevo cuño, sin que se haya reconocido su sentido radical y su incompatibilidad con el restante equipamiento conceptual que se emplea al mismo tiempo despreciosamente³.

1 En cada una de las dos colecciones alemanas (ESW, VI, y ESGA 11/12) se da un título diferente ("Existentialphilosophie": ESW, y "Existenzphilosophie": ESGA). Respecto al título de la última edición (ESGA) resulta algo extraño que sin ninguna explicación dé esa lectura, pues el texto base de su publicación son las pruebas de imprenta (con correcciones de Edith, y por tanto texto original), y en esta impresión aparece claramente "Existentialphilosophie". Edith en su manuscrito autógrafa había puesto "Existenzphilosophie", que es expresión más usual; sin embargo también existe la otra expresión. No sabemos la razón del cambio, si se debe a ella o al copista; lo cierto es que ella no corrigió el texto impreso.

2* Maximilian Beck (*Philosophische Hefte* 1, Berlin 1928, p. 2) dice que en él "están pensados hasta el final, de la forma más consecuente, todos los problemas vivos de la filosofía actual".

3* Georg FEUERER, *Ordnung zum Ewigen*, Regensburg, 1935, está determinado enteramente por pensamientos de Heidegger, pero nunca menciona su nombre, y atribuye indebidamente a sus expresiones un sentido que da la impresión de que todo se puede poner en consonancia sin más con las verdades cristianas fundamentales.

Aquí sólo podemos tratar de reproducir las líneas fundamentales, para después tomar postura en la medida en que ello sea posible.

A. REPRODUCCIÓN DE LA LÍNEA ARGUMENTATIVA

El objetivo de la obra es “*plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser*”⁴. La fijación de este objetivo se fundamenta, por un lado, con la *prioridad objetivo-científica* de la pregunta por el ser: “*toda ontología... permanece en el fondo ciega y trastoca su propósito más propio si no ha aclarado antes el sentido del ser suficientemente y no ha concebido esa aclaración como su tarea fundamental*”⁵ y, por otra parte, con la afirmación de que hasta ahora no sólo no se ha logrado una solución satisfactoria, sino que ni siquiera se ha planteado adecuadamente la pregunta. Los importantes inicios de Platón⁶ y Aristóteles⁷ [155] no han podido llegar a su objetivo, según Heidegger, porque toda la ontología antigua vio una *determinada forma de ser* —el ser de lo que hay— como el ser por antonomasia. En consecuencia siempre se ha presupuesto el ser como lo más general y obvio, ya no capaz ni necesitado de definición. Por lo demás, añade Heidegger, todos se han atendido a la ontología antigua, y, por cierto, no sólo a lo largo de toda la Edad Media, sino también en los intentos más influyentes de la Modernidad: Descartes y Kant.

Heidegger considera que para obtener respuesta a la pregunta por el sentido del ser hay que preguntar al *ente*, y no a un ente cualquiera, sino al ente *a cuyo ser pertenece preguntar por el sentido del ser y una cierta comprensión provisional (“pre-ontológica”) del ser*. Ese ente “que lo somos cada uno de nosotros” recibe la denominación de “*ser ahí*”⁸, “porque la determinación de la esencia de ese ente no puede efectuarse mediante la indicación de un quid dotado de contenido, sino que su esencia reside más bien en que cada uno tiene que ser su ser como su propio ser”⁹. Porque su comprensión del ser se extiende no sólo a su propio ser (al que se denomina *existencia*), sino también al ente que no es al modo del ser ahí, “hay que buscar la *ontología fundamental*, de la cual han de surgir todas las demás, en la ana-

4* *Sein und Zeit*, [Halle a.d.S., 1927], prefacio, p. 1.

5* *Id.*, Introducción, p. 11.

6 Platón (428/427-347 a.d.C), cf. nota 14, p. 155.

7 Aristóteles (384-321 a.d.C), cf. nota 5, p. 168.

8* *Id.*, p. 17 [“Dasein” en alemán. Traducimos este término por “ser ahí” siempre que lo emplea Heidegger en sus pasajes citados por Edith Stein, o ésta para referirse directamente a ellos, y por “existir” cuando lo utiliza la autora al exponer sus propias tesis (nota del traductor)].

9* *Id.*, p. 12.

*lítica existencial de ser ahí*¹⁰. Por ello la primera parte de la obra se dedica a la interpretación del ser ahí: la primera sección contiene un análisis preparatorio del ser ahí; la segunda se propone mostrar como “sentido del ente al que denominamos ser ahí... la temporalidad”¹¹. Y porque al ser de este ente le pertenece la comprensión del ser, es necesario “sacar a la luz y concebir genuinamente”¹² el “*tiempo como horizonte de la comprensión del ser desde la temporalidad en calidad de ser del ser ahí que comprende el ser*”¹³. En una tercera sección se debería tratar “tiempo y ser”, concretamente en el sentido de que no sólo procede comprender el ser ahí como temporal, sino que el *ser* como tal se debe “concebir desde el tiempo”¹⁴. Parece que esta sección fue elaborada junto con las dos precedentes (se remite con frecuencia a ella indicando los párrafos), pero no ha sido publicada. Igualmente, toda la segunda parte —una “destrucción de la historia de la ontología” (Kant — Descartes — Aristóteles) exigida como necesaria haciendo referencia a la historicidad del ser ahí y de su comprensión del ser— sólo ha sido anunciada¹⁵.

1. El análisis preparatorio del ser ahí

La *investigación preparatoria* designa como perteneciente al *ser del ser ahí* que sea *siempre y en cada caso mío* (es decir, absolutamente irrepetible, no general); que *se las haya consigo mismo* y que este su ser o su *existencia* sea su *esencia*. Lo perteneciente a la constitución de este ser se designa como “*existencial*”. Los existenciales corresponden a las categorías de “lo que hay”. Pero el ser ahí no es algo que haya, no es un “*qué*”, sino un “*quién*”. No “tiene” posibilidades en calidad de “*propiedades*”, sino que “*es*” sus posibilidades. Su [156] *auténtico ser* es su *ser propio de sí mismo*. Las expresiones

10* *Id.*, p. 13.

11* *Id.* p. 17.

12 Los editores alemanes (ESW, VI, p. 70; y ESGA 11/12, p. 446), basándose en las primeras pruebas de imprenta o galeras (p. 155), que fueron revisadas y corregidas por Edith pusieron “gemein” (“comúnmente”) en vez de “genuin” del texto de Heidegger; a Edith se le escapó este error de la mecanógrafa o de la imprenta; sin embargo en el texto autógrafo de Edith aparece clara y correctamente “genuin” (p. 5).

13* *Id.*, p. 17.

14* *Id.*, p. 18.

15* Cf. *id.*, pp. 39 y s. La obra posterior de HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, surgió, como él dice, “en el contexto de una primera elaboración de la segunda parte de *Ser y tiempo*”. Dado que allí “se renunció a una interpretación progresiva de la *Crítica de la razón pura*”, el libro sobre Kant aspiraba a “proporcionar un complemento preparatorio” (libro sobre Kant, p. VII).

“yo”, “sujeto”, “alma”, “persona”, al igual que “hombre” y “vida”, se evitan porque o bien significan una cosificación del ser ahí —se designa como el error de la ontología antigua y de la dogmática cristiana que colocaran el ser ahí bajo las categorías de lo que hay— o bien no dejan claro a qué se refieren con un ser no cósmico.

El ser ahí se contempla de entrada como es *cotidianamente*. Pertenecer esencialmente a ello el “*ser en el mundo*”, en lo cual se destaca varias cosas distintas: el “en el mundo”, el “quién” que es en el mundo y el “ser en”. Por “mundo” no se debe comprender ahí el todo de los objetos que hay, tampoco un determinado territorio del ente (por ejemplo la “naturaleza”); es precisamente *aquello en lo cual un ser ahí vive*, y no se debe comprender desde ningún otro sitio que desde el ser ahí. El “ser en” no tiene *nada* que ver con *espacialidad*. Es un existencial, algo perteneciente al modo de ser del ser ahí como tal, independientemente de la corporalidad espacial del cuerpo vivo. El “ser en el mundo” está caracterizado como “*preocuparse de algo o por algo*” (en los múltiples significados de “ocuparse de algo”, “realizar algo”, “hacerse con algo”, “temerse algo”). También el conocer es un tipo de preocuparse. Se falsea su carácter originario si se interpreta como una relación entre cosas que haya (“sujeto” y “objeto”). Es un modo del ser en, y no, por cierto, el fundamental, sino una *variación del ser en originario*. Lo originario es un *tratar* con las cosas, pero no viéndolas meramente como “algo que hay”, sino como “material” que cabe usar para algo (materiales, herramientas, objetos de uso): como algo “*que está a mano*”. Todo es comprendido como algo “*a fin de...*”; la vista que descubre este a fin de es la *circumspección*. En cambio, el comportamiento teórico es un mero mirar no circumspecto. En el tratar sin fricciones con las cosas “que están a mano” éstas permanecen sin llamar la atención, en un segundo plano, sin resistirse. Sólo cuando algo se revela como inutilizable llama la atención y pasa a primer plano como contrapuesto a lo que se usa y no está “a mano”. Lo inutilizable que pasa a primer plano desvela su *ser algo que hay*. Su falta o su ser inutilizable se convierte en una *remisión* que conduce de lo individual al *todo como material* y al *mundo*. El preocuparse acaece desde el principio sobre la base de una familiaridad con el mundo. El ser ahí se comprende a sí mismo como ente en el mundo y comprende la *significatividad* del mundo. Todo lo que hay en éste *es de una cierta manera*, y “se lo deja estar”, es decir, “se da libertad a las cosas” cuando no invitan directamente al ataque y a la reconfiguración.

Toda cosa material tiene en el todo como material su *sitio* y una *región* a la que pertenece: “está en su sitio” o “anda dando vueltas”. Esta es la *espacialidad*, que se cuenta entre las cosas materiales mismas; no se la debe interpretar como si las cosas estuviesen puestas en un espacio ya existente anteriormente con lugares indiferentes. Pero gracias a la unidad del todo de ser de una cierta manera [157] todos los sitios se reúnen para formar una unidad. También el *ser ahí es espacial*. Pero su espacialidad no significa que tenga un punto en el espacio objetivo ni un sitio como algo que está a mano. Está determinada por “*a-lejamiento*”¹⁶ y “*direccionamiento*”. “A-lejamiento” (= supresión de la lejanía) significa que el ser ahí se trae lo que está a mano a la adecuada cercanía. “Direccionamiento” significa que tiene direcciones en el entorno (derecha, izquierda, arriba, abajo, etc.) y sale al encuentro de todo lo espacial. Ahí aún no está destacado “*el espacio*” en un primer momento. El espacio no está “en el” sujeto, ni el mundo está “en” él como algo que hubiese previamente. El espacio pertenece al mundo como algo que lo co-edifica. En una disposición del ser ahí en la que ha renunciado a la actitud originaria del “preocuparse” y aún “contempla”, el espacio puede ser destacado por sí mismo y ser visto como “espacio homogéneo puro”.

El *quién* del ser ahí no es una sustancia que haya, sino una *forma de existencia*. “... La sustancia del hombre no es el espíritu como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*”¹⁷. Al ser ahí le pertenece un *conser* de otros entes que también tienen la forma del ser ahí. No es un encontrarse con que hay otros sujetos, sino un ser unos con otros que está presupuesto para un conocerse y comprenderse (empatía). A la comprensión del ser del ser ahí le pertenece el comprender a otros. “Este comprender es, como todo comprender, no una noticia procedente de conocer, sino un modo de ser existencial originario que hace posibles conocer y conocimiento”¹⁸. Así, el ser ahí es de antemano *conser ahí en el mundo*. Su sujeto —y el sujeto del ser ahí cotidiano como tal— no es el sí mismo propio, sino un *se*¹⁹: no es una suma de sujetos, tampoco género o especie, sino —al igual que el *sí mismo*

16 Tratamos de reproducir en español el juego de palabras que permite el término alemán “Entfernung” (“alejamiento”, “distancia”) formado con el prefijo “ent-” y el adjetivo “fern” (“lejano”, “distante”) (*nota del traductor*).

17* *Sein und Zeit*, p. 117.

18* *Id.*, p. 123.

19 Aquí, y siempre que va sustantivado, “se” debe entenderse en sentido impersonal, pues traduce el término alemán “man”, y no en sentido reflexivo (“sich” en alemán) (*nota del traductor*).

auténtico que es encubierto en un primer momento por el *se*— un *existencial esencial*.

Tras la aclaración del “*mundo*” y del “*quién*” se puede captar ahora todavía mejor el *ser en*. Ser ahí significa ser *ahí*, y esto significa por un lado ser un aquí respecto de un allí: apertura para un mundo espacial; significa además “ser ahí para él mismo”. Esta apertura se utiliza como sentido de la “doctrina del lumen naturale en el hombre”: esa doctrina “no hace referencia a otra cosa que a la estructura existencial-ontológica de este ente que estriba en que él *es* del modo consistente en ser su ahí. Que está ‘iluminado’ significa que está aclarado²⁰ en él mismo *como* ser en el mundo, no por otro ente, sino de modo tal que él mismo *es* el claro”²¹. La apertura no descansa en percepción reflexiva, sino que es un existencial, algo perteneciente al ser ahí como tal. Como igual de originarios son mostrables en el ser ahí el *estado en que uno se encuentra y comprender*. “Estado en el que uno se encuentra” designa un temple interior. El ser ahí está siempre en algún “temple”; éste no viene “de fuera” ni “de dentro”, sino que es un modo del ser en el mundo. Y lo hace patente su “*estar arrojado*”: se encuentra siendo en el mundo y con tal temple. “El puro ‘que él es’ se muestra, [158] el de dónde y el hacia dónde permanecen en la oscuridad”²². “Se encuentra”: esto no significa sino que está abierto para sí mismo. Esa apertura es uno de los sentidos del comprender. Por encima de él se halla un “entender de...”, es decir, una posibilidad o un poder hacer que le resulta transparente como perteneciente a su ser. “Ser ahí no es un ser de lo que hay que como don añadido posea además poder algo, sino que es primariamente su ser posible”²³. El comprender existencial es aquello de lo que se derivan tanto el pensamiento como la intuición. A comprender las propias posibilidades llega el comprender las posibilidades intramundanas que tienen importancia para el ser ahí: el ser ahí *proyecta* constantemente su ser

20 Los términos alemanes empleados por Heidegger que hemos traducido por “aclarado” (“gelichtet”) y, una línea más abajo, “el claro” (sustantivo “die Lichtung”) reúnen, igual que las palabras españolas “aclarar” y “claro”, los significados de “iluminar, alumbrar”, “lleno de luz”, por un lado, y, por otro, “aumentar la extensión o el número de los espacios o intervalos que hay en algo” (Diccionario de la Real Academia Española), “claro de bosque” o “calvero”, o en sentido figurado “espacio vacío o que ha sido vaciado” (*nota del traductor*).

21* *Id.*, p. 133.

22* *Id.*, p. 134.

23* *Id.*, p. 143.

sobre posibilidades. En ese proyectar *es* ya desde el principio aquello que aún no es, y, por cierto, en virtud de su ser comprensor.

El comprender puede desplegarse hasta convertirse en un *interpretar*, es decir, un comprender *algo como algo*. De ello aún no forma parte necesariamente la expresión lingüística. Está presupuesto siempre un comprender escueto, concretamente un comprender desde una totalidad de significado; ahí reside un *pro-ponerse*, una *pre-visión* y un *adelantarse* en determinada dirección.

El ser que se abre a un ser ahí tiene un *sentido*. Está comprendido el ente mismo; el sentido no es “en sí”, sino que es una determinación existencial. Sólo el ser ahí puede *tener sentido* o ser un *sinsentido*. Lo que no es al modo del ser ahí es *carente de sentido*, y sólo ello puede ser un *contrasentido*. El sentido está articulado en la interpretación, y en el comprender está abierto ya como articulable. Al separar de su contexto algo que está a mano y atribuirle en sí mismo una propiedad, la interpretación toma la forma de un *enunciado*. Éste significa tres cosas:

1. *mostración* de un ente o de algo del ente;
2. *determinación* del ente (predicación);
3. *comunicación* como dejar ver con.

Fundados en el comprender, pertenecientes al ser del *ser* ahí —a su apertura y a su conser— son el *habla* y el *oír*. El todo de significación comprendido es expresado en su articulación por el habla. Lo hablado hacia fuera es el *lenguaje* (el habla es su base existencial). Aquello *sobre lo que* se habla es el ente.

En el ser ahí cotidiano del se el habla ha degenerado en *habladuría*. Aquí ya no hay una comprensión objetiva originaria, sino, tanto en el hablar como en el oír, una *comprensión verbal* media. No se comprende el ente, sino lo hablado como tal.

Apropiación originaria de lo ente es la *vista*: en la forma del comprender originario circunspecto-preocupado, del conocer o del detenerse meditativo. El ver curioso guarda con la vista la misma relación que la habladuría con el habla. *Curiosidad* es la avidez de ver sólo por ver, no por comprender, sin detenerse, sin permanencia, y conduce a la distracción. La habladuría y la curiosidad guardan una estrecha relación: la habladuría determina qué se tiene que haber leído y visto. A ello se añade como tercer carácter distintivo del decaimiento la *ambigüedad*: ya no se sabe qué está comprendido originariamente y [159] qué de forma meramente impropia. *Decaimiento* es un modo de

ser en el que el ser ahí no es él mismo, ni está en el asunto ni con los demás, sino que se limita a creer percibir. “Ese *no ser* tiene que ser concebido como el siguiente modo de ser del ser ahí en el que éste suele permanecer. Por ello, no se debe concebir la condición de decaído del ser ahí como ‘caída’ desde un ‘estado originario’ más puro y más alto”²⁴.

La investigación realizada hasta ahora ha mostrado con determinación la *existencialidad* y la *facticidad* como la constitución ontológica del ser ahí. Existencialidad designa en este contexto la peculiaridad del ser ahí consistente en que pertenece a su ser un comportarse hacia él mismo, en que “es llevado ante él mismo y abierto para él en su *estar arrojado*”, mientras que facticidad designa el estar arrojado como “el modo de ser de un ente que en cada caso *es* su posibilidad misma, *de tal modo* que se comprende en ellas y desde ellas (sobre las que se proyecta)”. “El sí mismo es de entrada y en la mayor parte de los casos, impropriamente, el sí mismo del se... De conformidad con ello, *la cotidianidad media del ser ahí puede ser determinada como el ser en el mundo decayente-abierto, arrojado-proyectante, para el que de lo que se trata en su ser en el mundo y en el conser con otros es del más propio poder ser mismo*”²⁵. Se va ahora a tratar de aprehender en su *totalidad* la constitución ontológica así expuesta, de mostrar en su más íntima relación los rasgos individuales designados con los términos de “existencialidad” y “facticidad”. Para ello se buscará el *estado básico en que se encuentra* el ser ahí en el que esa relación pueda hacerse patente. Tendría que ser “un estado comprendedor en el que se encuentra el ser ahí”, “en el que éste estuviese abierto para sí mismo de modo destacado”²⁶. Se va a mostrar que la *angustia* cumple esas condiciones. Mientras que el temor siempre está dirigido a algo amenazante del mundo, la angustia no siempre es miedo a algo intramundano, sino al ser mismo en el mundo. Es más, la angustia es lo primero que hace visible el “mundo” como tal. Es angustia ante el estar solo en el mundo (como “*solus ipse*”), es decir, ante un ser auténtico del que el ser ahí, en su decaimiento, huye al mundo y al se. Precisamente desde este apartamiento cabe distinguir la angustia mirando hacia atrás. Aquello *por lo que* el ser ahí se angustia es su poder ser en el mundo. El decaimiento es un apartarse de las propias posibilidades libres de ser hacia el ser en el mundo y hacia el sí mismo

24* *Id.*, p. 176.

25* *Id.*, p. 181.

26* *Id.*, p. 182.

del se. En las posibilidades el ser ahí “se anticipa a sí mismo” desde el principio, y esto pertenece al estar arrojado; su anticiparse se designa con el término “*preocupación*” y es la base para todo preocuparse de algo, por algo o alguien, para todo desear y querer, para toda tendencia e impulso.

Según Heidegger sería una inversión del orden del ser pretender concebir el ser del ser ahí desde la *realidad* y la *sustancialidad*. Según su modo de ver las cosas, la tradición no entiende por realidad otra cosa que “el ser del ente (*res*) que hay dentro del mundo...”²⁷; en una consideración más amplia se puede decir que abarca los distintos modos de ser del [160] ente intramundano. Dado que la comprensión del ser es algo que pertenece al ser ahí, sólo hay comprensión del ser cuando hay ser ahí. De ello se deduce que el ser mismo, aunque no el ente, es dependiente del ser ahí. Pero como *sustancia del hombre* se reivindica su *existencia*, entendida como *preocupación*.

Si *verdad* y ser guardan una relación tan estrecha como la tradición ha supuesto siempre desde Parménides, también tiene que ser posible obtener del análisis del ser ahí el sentido originario de la verdad. La definición habitual de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*²⁸ no es capaz de mostrar igualdad o similitud alguna entre sujeto y objeto, o entre contenido judicativo ideal y cosa, que justificase hablar de una coincidencia. El *enunciado muestra algo del objeto*: es objeto que se percibe o del que se percibe algo y el objeto del que se enuncia algo son *el mismo*. Verdad significa lo mismo que *ser verdadero*, y esto significa *ser descubridor* (ἀλήθεια— desocultamiento). Así pues compete originariamente al ser ahí. Sólo derivadamente cabe designar como verdad el *estar descubierto* del ente intramundano. A ambos les subyace el *estar abierto del ser ahí: éste es en la verdad*. Pero al mismo tiempo es —en su decaimiento— *en la falsedad*, es decir, está encubierto por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad.

El *enunciado* es de entrada *mostrar en* el ente, un mostrar que se origina a partir del comprender e interpretar. Pero tras haber sido enunciado se convierte en algo que está a mano y en algo que hay, y

27* *Id.*, p. 209.

28 Según la denominada teoría de la correspondencia o de la adecuación, los enunciados son verdaderos cuando coinciden o se corresponden con los hechos del mundo. En ese sentido la verdad es la “coincidencia de cosa e intelecto”, “Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est” (TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles* I, 59; *De veritate* 1, 2).

como tal es puesto en relación con lo que está a mano y con lo que hay acerca de los que enuncia: así se llega a la coincidencia entre conocimiento (= juicio) y ente (= *res*). Desde ahí cabe comprender la variante de que toda verdad tiene que ser arrancada primero al ente, de que el estar descubierto —en calidad de algo no habitual— exige acreditación frente al estar encubierto. Así pues, la *verdad judicativa no es la más originaria*, sino que es muy derivada. En su sentido originario la verdad es un existencial. Por ello *sólo hay verdad en la medida en que hay ser ahí*. Sólo podría haber *verdades eternas* si hubiese *ser ahí eterno*, y sólo si éste estuviese demostrado lo *estarían* aquéllas. Por otra parte tiene que haber verdad, por cuanto pertenece al ser ahí insuprimiblemente. Tenemos que “presuponerla” al “presuponeremos” a nosotros mismos, es decir, al encontrarnos desde el principio como arrojados al ser ahí.

2. Ser ahí y temporalidad

La investigación preparatoria del ser ahí está terminada. Aspira a servir para abrir el *sentido de ser*. A fin de ser suficiente para ello, tendría que haber captado el *ser ahí en su totalidad y autenticidad*. Retrospectivamente se plantea la pregunta de si con la determinación de la existencia del ser ahí como preocupación ya se ha logrado eso. Se constata que aún faltan cosas esenciales. Si de lo que se trata para el ser ahí es de su poder ser, es patente que a ello pertenece que en cada caso aún no es algo. Para que pudiese ser captado como todo, también tendría que estar captado su final, la *muerte*, lo cual [161] sólo es posible en el ser para la muerte. A fin de mostrar además la autenticidad del ser ahí, habría que mostrar cómo ésta se genera a sí misma, y ello acaece en la *conciencia*²⁹. Sólo cuando la autenticidad muestra el auténtico poder ser un todo del ser ahí está asegurada la analítica del ser originario del ser ahí, y esto sólo es posible si se tiene en cuenta la *temporalidad* y la *historicidad* del ser ahí. Muerte, conciencia, temporalidad e historicidad del ser ahí son, así pues, los objetos de las siguientes investigaciones.

La autenticidad de la *preocupación* como ser del ser ahí, en la que se anticipa a sí mismo y conforme a la cual siempre *falta* aún algo de su ser, parece excluir un comprender el ser ahí en su totalidad. Hay

²⁹ Aquí y a continuación “conciencia” traduce “Gewissen”, es decir, conciencia en sentido moral, no en sentido gnoseológico o psicológico (*nota del traductor*).

que mostrar, así pues, que la *muerte es captable* y que por lo tanto es *captable el ser ahí como un todo*.

La experiencia de la muerte de otros no es un auténtico experimentar la muerte. Experimentamos su ya no ser en el mundo, un paso del ser ahí a algo que se acerca al mero ser de lo que hay, pero que no coincide con él, pues no queda una mera cosa corporal, tampoco algo meramente carente de vida, sino que es posible también desde nosotros conser y preocupación por el “difunto”. Y el cesar es sólo un cesar para nosotros; el moribundo no lo capta, *no experimentamos el morir del otro*. Mientras que en el ser en el mundo es posible en buena medida representar a otros en el sentido del preocuparse, *nadie puede morir por otro. Como terminar del ser ahí*, el morir mismo es un *existencial*, y, si es que es *experimentable*, sólo puede serlo *como mi morir*, y no desde otros.

El “faltar”, que pertenece al ser del ser ahí y cesa con la muerte, no es el faltar de algo que aún no está a mano y que se añadirá a algo ya disponible de su mismo tipo (como una deuda aún por pagar). No es la falta de madurez del fruto que se completa en el madurar, y no es como el no estar terminado del camino, que no está entero hasta que llega a la meta. El terminar que reside en el morir no es tampoco un desaparecer (como el cese de la lluvia). No cabe concebirlo desde ningún otro lugar que desde el ser del ser ahí mismo, es decir, desde la preocupación. El *morir* no se puede equiparar ni al “reventar” de algo sólo vivo ni al “dejar de vivir” como paso de la vida al estar muerto, sino que es el *modo de ser* en el que el ser ahí *es* para la muerte³⁰.

“La interpretación existencial de la muerte precede a toda biología y ontología de la vida. Pero esa interpretación es también la que funda todas las investigaciones biográfico-históricas y etnológico-psicológicas de la muerte... Por otra parte, el análisis ontológico del ser para el final no prejuzga ninguna toma de posición existencial hacia la muerte. Cuando se determina la muerte como ‘final’ del ser ahí, es decir, del ser en el mundo, con ello no se ha tomado ninguna decisión óntica acerca de si ‘tras la muerte’ es posible aún un ser distinto, más alto o más bajo, acerca de si el ser ahí ‘pervive’ o incluso, ‘sobreviviéndose’, es ‘inmortal’. Sobre el ‘más allá’ y su posibilidad se decide ónticamente tan poco como acerca del más acá... El [162] análisis de la muerte permanece meramente en el ‘más acá’ en la medida en

30* *Id.*, p. 247.

que interpreta el fenómeno solamente en el sentido de que como posibilidad de ser del respectivo ser ahí *está dentro de éste*. Sólo cuando la muerte está concebida en su esencia ontológica plena tiene sentido y justificación *preguntar* de forma metodológicamente segura *qué hay después de la muerte*³¹. El *ser para la muerte* está prefigurado en la preocupación como anticiparse a sí mismo. Pertenecce al ser ahí igual de originariamente que el estar arrojado y tiene su manifestación más clara en la *angustia*, pero en la mayor parte de las ocasiones está encubierto, porque el ser ahí está en fuga, en el modo del decaer en lo que hay. Lo que *nos espera* es el *poder no existir*, el más propio poder ser desligado de todas las referencias, pero no nos espera como algo que nos sale al encuentro desde fuera, sino como poder ser propio. La habladería cotidiana del “se” hace de ello un acontecimiento que le sale al encuentro al “se”, ante el que, así pues, el sí mismo propio puede sentirse seguro en cada caso. Imprime en la angustia el sello del temor al acontecimiento amenazante, y por lo tanto el sello de algo a lo que no está permitido entregarse; no deja que surja la valentía de tener angustia ante la muerte y encubre para el ser ahí este su más propio y carente de referencias poder ser. Al atribuir a la muerte una certidumbre meramente empírica (como hecho general de experiencia), el “se” se encubre su *certidumbre auténtica*, que pertenece al estar abierto del ser ahí: la peculiar certidumbre de que *la muerte es posible en cualquier momento*, por más que esté indeterminada en el tiempo. Con esta certidumbre *ya está dada* una especie de totalidad del *ser ahí*.

El *ser auténtico* para la muerte no es un preocupado querer hacer disponible, no es un esperar a la realización; tiene ante sus ojos el poder no ser como posibilidad pura hacia la que *se adelanta* como hacia su posibilidad *más propia* que *él mismo* tiene que asumir *desligado* de todas las referencias, que por ello le desvela su *ser auténtico* y al mismo tiempo la inautenticidad del ser medio y el auténtico poder ser de los demás. Desde el estado de la *angustia* en que se encuentra surge para él, amenazadora, esa posibilidad. Ahora bien, para la totalidad del ser para la muerte esa posibilidad tiene significación, “porque el adelantarse hacia la posibilidad inadelantable abre todas las posibilidades que le están antepuestas a su totalidad”; por ello “reside en él la posibilidad de una anticipación existencial del *entero* ser ahí”³².

31* *Id.*, p. 247 y s.

32* *Id.*, p. 264.

El auténtico poder ser entero del ser ahí que se anuncia en el adelantarse hacia la muerte necesita una *atestiguación de la autenticidad posible de su ser* desde el ser ahí mismo. La tiene en la *conciencia*. El ser ahí tiene que ser llamado a sí mismo desde su estar perdido en el “se”. La voz de la conciencia tiene el carácter de una *llamada*. *El llamado* es el *ser ahí* mismo, saltando por encima del se, y ello *silenciosamente*. *El que llama* es también el *ser ahí*, pero la llamada no es ejecutada “por” mí, sino que “viene sobre mí”: el ser ahí en su angustia por su propio poder ser como preocupación es el que llama. El sí mismo es para el ser ahí perdido en el se lo más ajeno, y de ahí el *carácter de ajena* de la llamada. “La llamada [163] del sí mismo... no lo empuja hacia él mismo a un interior para que se cierre al ‘mundo exterior’”³³. “La llamada remite al ser ahí *hacia delante* a su poder ser”. Es ‘llamada de contestación de la llamada a escena’³⁴. No habla de cosas que se dan y no da nada de que hablar. Cuando habla de *culpa*, ese *ser culpable* significa un *existencial*: *ser fundamento de un ser*. (Esto es fundamental para todo tener culpa y tener deudas). El ser ahí como arrojado a la existencia (es decir, un ser como proyecto) es fundamento de su ser: está puesto en manos del ser como fundamento del poder ser. Porque nunca llega a la altura de sus posibilidades, porque al ser en *una* no es las otras, siempre es *esencialmente* fundamento del no ser, y por ello siempre *culpable* (en un sentido que no está orientado al mal, sino que está presupuesto para el bien y el mal). La correcta comprensión de la llamada de la conciencia es el *querer tener conciencia*, querer actuar desde el *poder ser libremente elegido*, y por ello *ser responsable*. “Pero todo actuar, fácticamente y de forma necesaria, ‘no tiene conciencia’, no sólo porque no evita contraer una culpa moral fáctica, sino porque sobre el nulo fundamento de su nulo proyectar ya se ha hecho culpable ante otros en cada caso en el conser con otros. El querer tener conciencia se convierte así en la asunción del esencial no tener conciencia, sólo dentro del cual se da la posibilidad existencial de *ser ‘bueno’*”³⁵. “La conciencia se hace patente... como una *atestiguación* perteneciente al ser del ser ahí, en la que llama a este mismo ante su más propio poder ser”. Cuando la interpretación habitual de la conciencia como “buena” o “mala” hace imputar hechos hacia atrás, o advierte de hechos individuales hacia delante, incurre en una mala interpretación de la llamada desde la acti-

33* *Id.*, p. 273.

34* *Id.*, p. 280.

35* *Id.*, p. 288.

tud cotidiana-preocupada ante lo que hay y lo que está a mano, una actitud esta que huye del ser auténtico. La *correcta comprensión* de la llamada de la conciencia es un *modo del ser ahí*, y concretamente de *su apertura*. El correspondiente estado en que uno se encuentra es el *desasosiego*, la correspondiente habla el *silencio* con el que el ser ahí toma sobre sí su poder ser. El todo puede ser designado como “*resolución*”, y esto significa un “modo destacado de la apertura”³⁶, que significa lo mismo que la *verdad originaria*. Con ello el ser ahí no es desligado del ser en el mundo, sino que sólo entonces es *puesto* propiamente *en su situación*, sólo entonces capaz de *auténtico conser* y de auténtica preocupación por otros.

En el ser entero desvelado por el adelantarse se muestra la *temporalidad del ser ahí* por la que están afectadas todas sus determinaciones fundamentales. “La resolución se convierte propiamente en lo que puede ser, en calidad de *ser comprensor para el final*, es decir, en calidad de adelantarse hacia la muerte”³⁷. Estar resuelto significa estar desvelado y desvelarse en el propio poder ser, es decir, ser en la verdad y apropiarse el tener por verdadero en el estar cierto. No es posible calcular de antemano la respectiva “situación”, que tampoco está prefijada como algo que haya; la situación “sólo es abierta en un resolverse libre, indeterminado, pero abierto a la determinabilidad”³⁸. El oír [164] la llamada de la conciencia significa con la retirada del ser ahí a su ser auténtico al mismo tiempo la aceptación de la más propia posibilidad de ser de la muerte con la angustia y la indeterminación. Hacer visible ese ser auténtico no es fácil: es necesario ganarlo primero a la actitud encubridora cotidiana.

Con el término “*preocupación*” se ha designado el *todo estructural del ser ahí* (*facticidad* como estar arrojado, *existencia* como anticiparse a sí mismo incluido el ser para el final, *decaer*). La *unidad* de ese todo se expresa en el *sí mismo* o *yo*: no cabe captarlo como “res”, tampoco como “res cogitans”, no habla tampoco del yo, sino que se expresa callando en la preocupación, y en el ser auténtico es “*independiente*”. Del sentido de la preocupación, es decir, del ser “de un ente para el que de lo que se trata es de ese ser” forma parte que ese ente se comprende a sí mismo siendo. “El sentido del ser del ser ahí no es algo distinto que se cierna libremente y fuera de él mismo, sino

36* *Id.*, p. 297.

37* *Id.*, p. 305.

38* *Id.*, p. 307.

39* *Id.*, p. 321.

él ser ahí mismo que se comprende”³⁹. El comprenderse es comprender el propio poder ser, y eso es posible porque en su ser el ser ahí *adviene a sí mismo*. Al mismo tiempo es *lo que él ha sido* y es en algo *presente*: futuro, *siedad* (pasado) y *presenteidad* son su *fuera de sí* o los *éxtasis* de su *temporalidad*. El *futuro* es lo *primario*. Ser ahí, futuro, temporalidad se dan como *finitos*. Qué significa frente a ese tiempo originario el tiempo sin fin está aún por mostrar.

Si el ser del ser ahí es esencialmente temporal, debe ser posible mostrar la temporalidad en todo lo que pertenece a su constitución ontológica. El *comprender* como proyectar está propiamente dirigido al *futuro* hacia el que se adelanta. En cambio el *comprender cotidiano* como preocuparse sólo tiene propiamente futuro en la medida en que *está a la espera de aquello de lo que se preocupa*. El *instante* es el *presente auténtico* en el que el sí mismo se recoge y en la *resolución* abre su situación. El comprender auténtico acoge en sí el *haber sido*, mientras que el preocuparse vive en el *olvido* de lo *sido*. La temporalidad del comprender inauténtico, en el que está cerrado el sí mismo, es por consiguiente un estar a la espera olvidando-presencializando.

El *estado en que uno se encuentra* que desvela el *estar arrojado* y pertenece a todo comprender se funda *primariamente* en el *haber sido*, aunque está dirigido a algo venidero: por ejemplo, la angustia de modo auténtico, el temor de modo inauténtico como huida ante el haber sido y desde el presente perdido hacia lo venidero que sale amenazante al encuentro. Al haber sido que pertenece al estado de la angustia en que uno se encuentra, le es esencial llevar al ser ahí ante su “*repetibilidad*”: la angustia “*retrotrae al puro ‘que’ del más propio y aislado estar arrojado*”. Este retrotraer no tiene el carácter del olvidar elusivo, pero tampoco el de un recuerdo. Sólo que igual de poco reside ya en la angustia una *asunción repetidora* de la existencia en la resolución. Antes bien, por el contrario, la angustia retrotrae al estar arrojado *como posible repetible*. Y de ese modo [165] desvela *junto con ello* la posibilidad de un auténtico poder ser, que en el repetir tiene que volver al ahí arrojado”⁴⁰.

El *decaer* tiene su *temporalidad* *primariamente* en el *presente*, dado que la curiosidad trata de estar constantemente junto a algo; su falta de permanencia es la mayor contraposición al “instante” del ser auténtico.

40* *Id.*, p. 343.

A la temporalidad le pertenecen siempre los tres “éxtasis”, y éstos no se deben concebir como un “estar unos junto a otros”.

“El ente que lleva el título de ser ahí está ‘aclarado’⁴¹, y concretamente no sólo a través de una “fuerza existente implantada”, puesto que “la temporalidad estática aclara el ahí originariamente”⁴². A través de ella resulta posible la unidad de todas las estructuras existenciales. Desde ella cabe comprender el ser en el mundo, el sentido del ser del mundo y de su trascender.

Modos del ser en el mundo son el preocuparse circunspecto y el comprender teórico. Es característico de la *temporalidad del preocuparse circunspecto estar a la espera* del para qué de un todo de ser de una cierta manera *presente* y al mismo tiempo *retenido*. El respectivo preocuparse se inicia dentro de una totalidad de ser de una cierta manera. El originario comprender de esa totalidad se llama *supervisión* y recibe su “luz” del poder ser del ser ahí. La *reflexión* práctica de las referencias de ser de una cierta manera de lo que está a mano es un presenciar posibilidades. En la transición al *conocer teórico* hay no sólo un cese de la praxis —la teoría exige incluso una praxis propia— sino un *nuevo ver lo que ya hay*: fuera de sus referencias y de su sitio, en un lugar indiferente. Es *tematizar* para que lo que hay pueda llegar a ser libre como descubierto y pueda salir al encuentro como objeto; un *presenciar destacado* que se funda en la resolución —“en la apertura del ahí está abierto también el mundo”⁴³— y en que el ser ahí trasciende el ente tematizado.

Al ser ahí le pertenecen los tres éxtasis y le pertenece el ser en el mundo, que es él mismo temporal. El *ser del ser ahí* como arrojado, preocupado, presenciarizador, igualmente como tematizador y objetivador, *presupone desde el principio un mundo* en el que puede salir al encuentro algo que está a mano o que hay. Por otra parte, *sin ser ahí no hay tampoco mundo alguno*. “El ser ahí es, existiendo, su mundo”⁴⁴. El “sujeto”, “como ser ahí existente cuyo ser se funda en la temporalidad”⁴⁵, obliga a decir: el *mundo* es más “objetivo” que todo objeto posible.

La *temporalidad* del ser ahí no es un tiempo coordinado con el espacio. Pero la *espacialidad* del ser ahí es temporal. El ser ahí no está

41* *Id.*, p. 350.

42* *Id.*, p. 351.

43* *Id.*, p. 365.

44* *Id.*, p. 364.

45* *Id.*, p. 366.

en un lugar en el espacio, sino que ocupa espacio (y, por cierto, no sólo el que el cuerpo llena; “el ser ahí, porque es ‘espiritual’, y sólo por eso, puede ser espacial de un modo que le resulta esencialmente imposible⁴⁶ a una cosa corporal extensa”⁴⁷). Está orientado en el espacio y es descubridor de región, desde donde y hacia donde está a la espera de algo y donde algo se le hace presente. Su temporalidad le hace posible el ocupar espacio. En la presencialización [166] aproximante que da preferencia al decaer se olvida el allí, y aparece de entrada sólo una *cosa en el espacio*.

El *ser ahí en la cotidianidad* tiene su peculiar temporalidad. Es el ser ahí tal y como es “en la mayor parte de las ocasiones y de entrada”; transcurre “ayer como hoy, e igual también que mañana”; además incluye un constante contar con el tiempo. Cotidianidad significa, así pues, temporalidad, pero “porque ésta posibilita el *ser* del ser ahí, la suficiente delimitación conceptual de la cotidianidad sólo se puede lograr en el marco del estudio por principio del sentido de ser como tal y de sus posibles variantes”⁴⁸.

Porque es necesaria la comprensión del ser para abrir el sentido del ser, y porque la comprensión del ser es algo que pertenece a la constitución ontológica del ser ahí, el análisis del ser ahí se efectuó como preparación para la investigación del sentido del ser. Hasta ahora ese análisis ha determinado *el ser del ser ahí como preocupación* y con ello como *ser para la muerte*. En aras de la totalidad se debe incluir además el *nacimiento* y el *nexo entre nacimiento y muerte*. Este nexo no se debe concebir como una sucesión de momentos-ahora en el tiempo tales que cada uno de ellos sea lo único real. Con los tres éxtasis que son constantemente igual de reales la temporalidad del ser ahí muestra que él no se inscribe primariamente en el tiempo: su ser es extenderse, al que copertenecen siempre el nacimiento y la muerte y es *acaecer*. Este acaecer que se sigue de la temporalidad del ser ahí es condición previa de la historiología (= ciencia de la historia). *Historicidad y ser en el tiempo se siguen ambos de la temporalidad originaria*; por ello es secundaria también la historia en el tiempo.

46 Los editores alemanes (ESW, VI, p. 85; y ESGA 11/12, p. 446), comenten aquí un error poniendo “möglich” (“posible”), pues en las primeras pruebas de imprenta o galeradas (p. 155), que fueron revisadas y corregidas por Edith aparece “unmöglich” (“imposible”) (p. 165), y así también en el texto autógrafo de Edith (p. 38).

47* *Id.*, p. 368.

48* *Id.*, p. 372.

En el uso habitual del lenguaje, "*histórico*" tiene un cuádruple sentido; significa: 1) lo que ha *pasado* (o bien lo que ahora ya no es eficaz o bien lo que aún es eficaz); 2) aquello de lo que algo *procede*; 3) el todo del ente *en el tiempo*, especialmente 4) el *ser del hombre* ("espíritu", "cultura"). Los cuatro significados se reúnen en la determinación: "historia es el acaecer específico, que se da en el tiempo, del ser ahí existente, de tal modo que el acaecer que en el ser unos con otros ha 'pasado', y al mismo tiempo ha sido 'transmitido' y sigue actuando, está considerado en sentido enfático como historia"⁴⁹. Pero *primariamente histórico* es el *ser ahí* que no ha "pasado" (= que ya no lo hay), dado que nunca "lo ha habido"; *secundariamente* todo lo *intramundano* de un ser ahí sido (se lo denomina lo "histórico mundano"): por ejemplo el material que aún hay cuando el mundo en el que estaba a mano ya no existe.

El *ser ahí* existe en posibilidades recibidas de la tradición a las que está arrojado pero que él toma libremente sobre sí en la resolución como su destino. Con "destino" "designamos el acaecer originario del ser ahí que reside en la resolución auténtica, un acontecer en que se entrega libremente para la muerte a él mismo en una posibilidad heredada y sin embargo elegida"⁵⁰. "El destino, como superioridad de poder, impotente y que se ofrece a las contrariedades, del callado y dispuesto a la angustia proyectarse a sí mismo [167] hacia el propio ser culpable, exige como condición ontológica de su posibilidad la preocupación, es decir, la temporalidad"⁵¹.

"Sólo lo ente que es esencialmente futuro en su ser; de tal modo que, libre para su muerte, se puede dejar arrojar hacia atrás libremente sobre su ahí fáctico destruyéndose al chocar con ella, es decir; sólo lo ente que como futuro es habiendo sido igual de originariamente, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir el propio estar arrojado y ser instantáneamente para 'su tiempo'. Sólo temporalidad auténtica que al mismo tiempo sea finita hace posible algo así como destino, es decir, historicidad auténtica"⁵².

"Repetición es la transmisión expresa, es decir, el retroceso a posibilidades del ser ahí que ha sido ahí"⁵³. No hace volver meramente algo real anterior. "No se entrega al pasado ni apunta a un progre-

49 *Sein und Zeit.*, p. 366.

50* *Id.*, p. 384.

51* *Id.*, p. 385.

52* *Id.*, p. 385.

53* *Id.*, p. 386.

so. Las dos cosas son indiferentes para la existencia auténtica en el instante”⁵⁴.

En el *conser con otros el ser ahí* participa en los *destinos de la comunidad*. Destino y destinos son ser para la muerte. Por lo tanto *toda la historia tiene su centro de gravedad en el futuro*, lo cual sólo encubre la historicidad inauténtica. *Lo que hay intramundano* es históricamente no sólo en la medida en que es en el mundo, sino en la medida en que *acaeece algo con él* (algo fundamentalmente distinto del acaecer natural). En el *sentido inauténtico* del preocuparse cotidiano el ser ahí distraído reúne su vida a partir de ese acaecer individual. En el *ser auténtico* de la resolución vive en su destino y en la fidelidad al propio sí mismo.

En la historicidad esencial del ser ahí la historiografía está fundada existencialmente. El tema de ésta no es lo que acaece una sola vez ni algo general que se cierna sobre ello, “sino la posibilidad que ha sido fácticamente existente”⁵⁵: las posibilidades que repite el ser ahí históricamente determinado él mismo que hace historia. La tricotomía de Nietzsche, *monumental, anticuaria y crítica*, es una división necesaria que corresponde a los tres éxtasis de la temporalidad⁵⁶.

El último capítulo quiere mostrar qué significación tienen *temporalidad e intratemporalidad* para el *origen del concepto vulgar de tiempo*. Antes de toda medición del tiempo *el ser ahí cuenta con el tiempo* (que “tiene”, “no tiene”, “pierde”, etc.). Encuentra el tiempo de entrada en lo que está a mano y en lo que hay que le salen al encuentro intramundaneamente y considera el tiempo mismo como algo que hay. De su temporalidad es de derivar el *surgimiento del concepto vulgar de tiempo*.

El “preocuparse” cotidiano se expresa siempre temporalmente como “entonces” que está a la espera, “antes” que retiene, “ahora” que presencializa. Con ello *data* siempre un “entonces...”, “antes, cuando...”, “ahora que...”. El ser ahí irresoluto “pierde” constantemente tiempo y por ello nunca lo “tiene”. El resuelto nunca pierde tiempo y siempre lo tiene. “Pues la temporalidad de la resolución [168] tiene... el carácter del *instante*... La existencia que es temporal de ese modo

54 *Id.*, p. 386.

55* *Id.*, p. 395.

56* En continuidad con el análisis de la historicidad se hace referencia a su conexión con la obra de la vida de [Wilhelm] Dilthey [1833-1911, se esforzó por fundamentar las ciencias del espíritu] y con las ideas del conde Yorck [von Wartenburg (1835-1897)].

tiene 'constantemente' su tiempo *para* lo que la situación exige de ella"⁵⁷. Porque el ser ahí existe *con otros* que comprenden el ahora, entonces, etc. del primero, por más que lo daten de otra forma, el tiempo no se comprende como propio, sino como *público*.

En la constitución fundamental del ser ahí como *preocupación* está fundado necesariamente *un modo de contar el tiempo*. "*El estar arrojado* del ser ahí es el fundamento de que haya tiempo públicamente"⁵⁸, el tiempo "en el que" hay lo que hay y lo que está a mano, lo intratemporal. Porque a la visión del mundo al que está arrojado el ser ahí, le pertenece *luminosidad*, lo "*data*" con arreglo al día y la noche ("es tiempo de..."), calcula el tiempo por días y lo *mide* atendiendo a la posición del sol. El tiempo interpretado en el preocuparse es siempre "tiempo de...", pertenece a la mundanidad del mundo y por eso se llama "*tiempo-mundo*". Es *datable*, *tenso* y *público*. *Leer el tiempo* es siempre un decir ahora como expresión de algo que está presente. En la *medición del tiempo* tiene lugar una publicación del tiempo con arreglo a la cual el tiempo sale al encuentro en cada caso y en todo momento y para todo el mundo como "ahora y ahora y ahora". Es datado con arreglo a relaciones de medida espaciales, pero no por ello se convierte en espacio. Sólo en virtud de la medición del tiempo accedemos a *el tiempo* y cada cosa accede a *su tiempo*. Esa medición *no es subjetiva ni objetiva*, porque hace posible mundo y ser del sí mismo. *Temporal* lo es sólo el ser ahí, en cambio lo que está a mano y lo que hay son "*intratemporales*".

Lo dicho sirve como base para mostrar el *surgimiento del concepto vulgar de tiempo*: con la apertura del mundo el tiempo está publicado y ha tenido éxito la preocupación por conseguirlo. Al contar *con-sigo* mismo, el ser ahí cuenta con tiempo. Uno se rige por el tiempo mediante el uso del reloj, al contar las posiciones de las manecillas. Ahí reside un presente retener el antes y un presenciar el más tarde. El *tiempo* que ahí se muestra "es lo *contado* que se muestra en el seguimiento, que está a la espera y es contador, de la caminante manecilla"⁵⁹. Esto corresponde a la definición *aristotélica* del *tiempo* como *número del movimiento*: se mantiene dentro de la comprensión natural del ser, sin hacer problema de ella. Cuanto más el preocuparse se pierde en el material que uno se ha preocupado de conseguir, tanto más naturalmente cuenta con el tiempo, sin prestar considera-

⁵⁷* *Id.*, p. 410.

⁵⁸* *Id.*, p. 411.

⁵⁹* *Id.*, p. 421.

ción al tiempo mismo, y lo toma “como una secuencia de horas que constantemente ‘hay’ y simultáneamente pasan y llegan”, “como una sucesión, como río del ahora...”⁶⁰. A este tiempo-mundo = tiempo-ahora le falta la databilidad (= significatividad) de la *temporalidad*: ésta es el tiempo *originario*. Porque el tiempo es considerado como secuencia de horas que hay, se lo denomina “*imagen de la eternidad*” (Platón). La tensión del tiempo-mundo que se sigue del estar extendida de la temporalidad permanece encubierta. De que todo *ahora* se capta simultáneamente como un *recién* y un *en seguida* resulta la consideración del tiempo como un tiempo *infinito*. Esto se funda en la *preocupación*, que huye de la muerte y aparta la vista del final. Se habla del pasar, pero no del surgir del tiempo, porque no es posible ocultarse a uno mismo la fugacidad del tiempo: el ser ahí la conoce “gracias al ‘fugaz’ saber de su [169] muerte”⁶¹.

También en la *irreversibilidad* del tiempo se hace patente su origen en la temporalidad, que es primariamente futura.

Con base en el *ahora* comprendido vulgarmente no cabe explicar el *instante*, e igual de poco el entonces y antes datable. En cambio surge de él el *concepto tradicional de la eternidad como un ahora permanente*. Desde la *temporalidad originaria la eternidad de Dios sólo se podría comprender como tiempo infinito*. En la conjunción de *tiempo y alma* o espíritu en Aristóteles, san Agustín, Hegel se abre un acceso a la *comprensión del ser ahí como temporalidad*.

* * *

El análisis del ser ahí era el camino para preparar la pregunta por el sentido del ser. La diferencia entre ser al modo del ser ahí y ser no al modo del ser ahí no ha sido aclarada hasta ahora, igual de poco que lo ha sido el hecho de que la interpretación ontológica se ha orientado desde siempre por el ser cósmico y vuelve a caer una y otra vez en él. Todo estaba encaminado a mostrar la temporalidad como constitución fundamental del ser ahí. La investigación termina así con la pregunta: “¿Hay un camino que lleve del *tiempo* originario al sentido del ser? ¿Se hace patente el tiempo mismo como horizonte del ser?”⁶².

60* *Id.*, p. 422.

61* *Id.*, p. 426.

62* *Id.*, p. 438.

B. TOMA DE POSTURA

El objetivo de toda la obra no era otro que plantear correctamente la pregunta por el sentido del ser. Ahora bien, ¿es la pregunta en la que termina precisamente la pregunta en pos de la cual se iba, o se expresa en ella una duda de si el camino emprendido era el correcto? En todo caso, esa pregunta invita a lanzar una mirada retrospectiva al camino y a examinarlo de nuevo.

No será posible mencionar todas las dificultades que ya la breve indicación del contenido hace notar⁶³. Para ello sería necesario un nuevo y grueso libro. Vamos a atenarnos solamente a las líneas fundamentales de la argumentación y a buscar una respuesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué es el "ser ahí"?
2. ¿Es fiel el análisis del ser ahí?
3. ¿Es suficiente ese análisis como base para plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser?

1. ¿Qué es el ser ahí?

No creemos que quepa duda alguna de que bajo el título de *ser ahí* Heidegger quiere captar el *ser del hombre*. También podemos decir: "el hombre", pues el ser ahí es denominado con mucha frecuencia un "ente", sin que ente como "algo que es" pueda ser enfrentado al ser.

63* En la indicación del contenido se ha ofrecido todo con la máxima cercanía a la exposición propia de Heidegger y en la mayor parte de las ocasiones en el lenguaje acuñado por él mismo: con todas las oscuridades que le son inherentes. Para la discusión hay que abandonar ese camino, porque de lo contrario sería imposible llegar a la claridad. En contra de ello está el reparo de que "el sentido de cuanto enseña Heidegger se convierte en otro distinto cuando se discute en un lenguaje distinto del que ha sido inventado *ex professo* con vista a esa enseñanza" (Maximilian BECK, *Philosophische Hefte* I, p. 6). Pero si se quisiese parar ante esa dificultad habría que renunciar de plano a obtener claridad acerca del sentido del libro y a tomar postura ante él. Un ejemplo de lo difícil que es acertar con ese sentido es el libro de Alfred DELP [1907-1945] *Tragische Existenz*, Herder, 1935, que en algunos puntos esenciales de la exposición es totalmente desacertado. Así, se afirma (p. 53) que ser ahí = *res*, mientras que Heidegger subraya con toda energía que ser ahí no debe concebirse como *res*. En la p. 54 se afirma que el ser de las cosas exteriores está enteramente limitado al ser propio de las cosas materiales. Parece que se ha pasado por alto completamente que Heidegger distingue, por más que no aclare esa distinción, el "ser de lo que hay" de las cosas del "ser de lo que está a mano" del material como un modo de ser específico.

También se declara derechamente que la *esencia* del hombre es la *existencia*. Eso no significa sino que se reivindica para el hombre algo que según la "*philosophia perennis*" está reservado sólo a Dios: la coincidencia de esencia y ser. Con todo, no se coloca al hombre sencillamente en el lugar de Dios; por "ser ahí" no se comprende el ser sencillamente, sino un especial modo de ser frente al que están otros [170] modos de ser: el ser de lo que hay y el ser algo que está a mano, también otra cosa más, a la que ocasionalmente se alude de forma fugaz pero que no se expone con más detalle. Pero el hombre sí es concebido como un pequeño Dios en la medida en que el ser del hombre se reivindica como un ser destacado respecto de cualquier otro y como *el* único ser del que cabe esperar aclaración acerca del sentido del ser. De Dios sólo se habla ocasionalmente en observaciones marginales y de forma excluyente: el ser divino como algo que podría tener algún tipo de importancia para aclarar el sentido del ser se deja completamente de lado.

La elección de la expresión "ser ahí" para el hombre se fundamenta *positivamente* diciendo que pertenece a su ser ser "ahí", es decir, estar abierto para sí mismo y ser en un mundo en el que siempre está "orientado" con referencia a un "allí". La fundamentación negativa es que la definición esencial del hombre tradicional y fijada dogmáticamente como "compuesto por dos sustancias, la anímica y la corporal"⁶⁴, que siempre es sugerida por el sustantivo "hombre", debía ser excluida de antemano. Que el hombre tiene un cuerpo no se niega, sólo que aquí no es de eso de lo que se trata. En cambio el modo en que se habla del "alma" apenas admite otro significado que el de que esta es una palabra detrás de la que no hay un sentido claro. Esto no se debe malinterpretar pensando que estamos aquí ante una concepción materialista. Al contrario: se manifiesta con claridad que se concede prioridad al "espíritu" (por más que esta sea una palabra que tampoco se debería usar)⁶⁵. Según parece, se espera que el análisis del ser ahí nos dé la claridad a la que hasta ahora no ha podido llegar ninguna "doctrina del alma".

¿Qué queda del hombre cuando se prescinde de cuerpo y alma? Que cabe escribir aún todo un grueso libro sobre él, es quizá la mejor prueba de la separación de esencia y existir en el hombre. Que

64* Dz. [H. DENZINGER - C. BANNWART, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. 1928], 295 y 1783.

65* Cf. lo que está dicho en Heidegger sobre la espacialidad del ser ahí, p. 368 (más arriba pp. 1153s).

Heidegger después de todo no se libra de esa separación, por más que la niegue, lo muestra el hecho de que habla constantemente del “ser del ser ahí”, lo cual no tendría sentido si con “ser ahí” no se hiciese referencia a otra cosa que al ser del hombre. A veces se habla también de algo que pertenece “esencialmente” al ser ahí. Y cuando en el “ser en el mundo” que es presentado como perteneciente al ser ahí el “quién” es separado no sólo del “mundo”, sino también del “ser en”, se está expresando con ello que el término “ser ahí” se utiliza para cosas distintas que se copertenecen interiormente, cada una de las cuales no puede ser sin la otra, pero no es lo mismo que ella. Así, podemos decir: “ser ahí” designa en Heidegger ora el hombre (significa entonces frecuentemente “quién” o “sí mismo”), ora el ser del hombre (en esos casos pasa a primer plano en la mayor parte de las ocasiones la expresión “ser del ser ahí”). Este ser en su diferencia de otros modos de ser es denominado “existencia”. Si pensamos en la estructura formal del ente que ha resultado de nuestras investigaciones —“algo que es”—, al “algo” corresponde el “quién” o el “sí mismo”, el “quid” ha [171] sido expulsado con alma y cuerpo, el “ser” se hace valer en la existencia. A ratos el análisis se ocupa del sí mismo, pero preferentemente está dedicado al ser⁶⁶.

2. ¿Es fiel el análisis del ser ahí?

En ningún lugar se declara de modo expreso, pero probablemente esté permitido dar por supuesto como algo obvio que el análisis realizado no eleva pretensión alguna de exhaustividad. Las determinaciones fundamentales del ser del hombre —por ejemplo encontrarse en un cierto estado, estar arrojado y comprender— han de ser mantenidas en una generalidad muy indeterminada, ya que no tienen en cuenta la peculiaridad del ser corporal-anímico. (El “encontrarse en un cierto estado” me parece muy importante para averiguar qué es ser corporal y qué es ser anímico y cómo están relacionados, pero por otra parte no es posible aclararlo en su sentido pleno si no se considera en su despliegue como ser corporal y anímico). Ahora bien, la incompletitud no excluye que los resultados obtenidos proporcionen genuino conoci-

66* Heidegger mismo no admitirá la diferencia aquí expresada. En su libro sobre Kant trata de mostrar que el yo no es otra cosa que el tiempo originario. (Cf. en lo que sigue p. 1185). Es equiparado también al “yo pienso”. Ahí se expresa que ya no cabe distinguir entre el yo puro y su ser (o vida). Pero con ello considero que se ha malentendido el sentido más propio del yo, y que la forma de expresarse del propio Heidegger contradice su modo de ver las cosas.

miento sobre el ser del hombre. La puesta de relieve de la constitución fundamental recién mencionada y de las variantes de la misma que vienen dadas por los dos distintos modos del ser cotidiano y del ser auténtico merece ser tenida por magistral. También es muy probable que se deba principalmente a ella el intenso y duradero efecto del libro. Pero ¿se ha sacado todo el partido a esa constitución fundamental de cara a una aclaración del ser del hombre que vaya lo más lejos posible? ¿No se detiene la investigación en diversos puntos, de forma sorprendente, ante referencias que los resultados obtenidos hacen sencillamente obligadas?

El ser del hombre se caracteriza diciendo que “*está arrojado*”. Con ello se expresa preferentemente que el hombre se encuentra a sí mismo en el existir sin saber cómo ha llegado a él, que no es desde sí mismo ni por sí mismo, y que de su propio ser no le cabe esperar tampoco aclaración alguna acerca de dónde viene. Pero eso no elimina la pregunta acerca del “de dónde”. Por violentamente que se quiera acallarla a la fuerza, o prohibirla como carente de sentido, esa pregunta se eleva irremisiblemente una y otra vez desde la acreditada peculiaridad del ser del hombre y exige un ser que fundamente en él mismo el ser del hombre sin otro fundamento ulterior y que por su parte esté fundamentado en sí mismo, un Ser que arroje al “arrojado”. El estar arrojado se desvela así como creaturalidad⁶⁷.

Muy convincente es la exposición del *ser ahí cotidiano*: del ser en el mundo, del tratar preocupado con las cosas, del con-ser con otros. También se puede aceptar sin problema que la vida humana “de entrada y en la mayor parte de las ocasiones”, antes de que el ser propio y auténtico haga eclosión, es covida con otros y en formas transmitidas: una idea que ya Max Scheler⁶⁸ ha subrayado expresamente. Sin embargo, ¿quedan suficientemente aclarados los fundamentos ontológicos de ese hecho con la distinción entre “sí mismo del se” y “sí

67* En el libro sobre Kant (p. 226) Heidegger subraya que el “*estar arrojado*” no sólo tiene la vista puesta en el “llegar a ser ahí”, sino que domina por completo al ser-ahí como tal. Con todo, el estar arrojado designa *también* el llegar a ser ahí. Acerca de la cuestión: estar arrojado y creaturalidad, cf. en lo que sigue la pp. 1186-1187.

68 Gracias a las lecciones impartidas por Max Scheler (1874-1928) en Göttingen como profesor invitado fue como Edith Stein entró en contacto por primera vez con la filosofía de la religión y con la Iglesia católica, a la que Scheler se había adherido por aquel entonces. Stein fue influida, entre otras cosas, por la teoría de los valores de Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913) y por su filosofía de la religión (*Vom Ewigen im Menschen*, 1921).

mismo auténtico" y la designación de ambos como "existencial" o "forma de existencia"? Lo que debemos entender por "existencial" se ha expresado repetidamente: lo que pertenece a la existencia como tal. Y por existencia tenemos que pensar el ser de un ente para el que de lo que se trata en su ser es de su ser, [172] es decir, el ser del hombre en su peculiaridad respecto de otros modos de ser. En cambio, la palabra "forma" queda por completo en el terreno de lo poco claro. Y por las investigaciones de este libro sabemos qué necesitada está de aclaración. Así, de la expresión "forma de existencia" no podemos obtener aclaración alguna acerca del sentido y de la relación recíproca de los dos "sí mismo". Que a la existencia le pertenece un *quién* o *sí mismo* es seguramente convincente. Pero ¿qué distingue a *este* "existencial" de otros (por ejemplo del "ser en el mundo" o del "comprender")? Y a su vez: ¿qué relación guardan entre sí el *sí mismo* del *se* y el *sí mismo* auténtico *en el plano del ser*? ¿No es claro que en la constitución ontológica del hombre al "sí mismo" le corresponde un papel enteramente destacado, que no comparte con ningún otro existencial? ¿Y Heidegger no se ha privado a sí mismo de antemano de la posibilidad de proporcionar la necesaria aclaración de ese papel destacado al negarse a hablar de "yo" o "persona", en vez de indagar en los posibles significados de esas palabras? Con la vista puesta en la aclaración del sentido antes elaborada nos estará permitido atrevernos a afirmar lo siguiente: lo que Heidegger quiere reproducir con el "sí mismo" es el *ser persona* del hombre. Y lo que hace que el ser persona destaque respecto de todo lo demás que pertenece al ser del hombre es que la persona es como tal portador de todos los demás "existenciales".

¿Pueden "sí mismo auténtico" y "se" ser reivindicados ambos en sentido pleno como persona? Me parece que se estaría tomando la "habladuría" demasiado en serio si se quisiese tributar al "se" ese honor. Para ir hasta el fondo del asunto es necesario ver algo más de cerca a qué hace referencia propiamente el "se".

En la forma habitual de hablar se emplea el "se" frecuentemente en el sentido en el que acabo de utilizarlo: "*se* estaría tomando la habladuría demasiado en serio...". Para expresar esa idea también se podría decir: "*quien* quisiese... *estaría tomando*...". Es un enunciado de universalidad indeterminada y carácter hipotético: al "tomar en serio", como conducta personal que es, le pertenece un portador personal, pero no está afirmado como hecho y no se asigna a una persona determinada. El enunciado "*Se* usa la palabra habitualmente en este sentido" constata un hecho afirmando. Se trata de nuevo de una con-

ducta personal: de una serie de casos particulares que constan empíricamente y que aún cabe esperar, y de un círculo indeterminado que puede ser co-afirmado con la peculiar certidumbre de la experiencia general. No rara vez el hablante se designa a sí mismo y a su interlocutor con “se”; por ejemplo: “Se podría dar un paseo el domingo...”. Ahí puede que haya cierto temor a expresar el “nosotros”, que es a lo que propiamente se hace referencia, y con él una comunidad aún no plenamente confesada, o guardada en secreto; quizá haya también una timidez a la que le gustaría encubrir frente a uno mismo y frente al interlocutor la pretensión que reside en la sugerencia, la sensación del que la hace de que está yendo más lejos de lo que propiamente le corresponde o se le concede. Con ello estamos tocando ya algo que parece residir en el [173] “se” heideggeriano. El hablante se sabe puesto bajo una ley universal, o al menos bajo una regla de enjuiciamiento. Tiene una idea de qué “se puede” y de qué “no se debe” hacer. Y ahí el “se” tiene un sentido general: designa un círculo indeterminado de personas al que el hablante se sabe perteneciente.

Podemos decir en síntesis que “se” significa:

1. un grupo determinado o un círculo indeterminado de individuos, en el caso extremo todas las personas para las que algo rige como hecho general, o que están bajo una regla general de conducta;
2. el individuo en la medida en que está bajo la ley general o se sabe como tal.

¿Cabe comprender con base en ello que el individuo huya de su propio sí mismo hacia el se y descargue en él su responsabilidad? Atengámonos a ejemplos como los que pone el propio Heidegger: el “se” prescribe qué “se” tiene que haber leído. “Se” se refiere aquí, doblemente, a quien prescribe y a quien se ve afectado por la prescripción. Quienes “tienen” que haber leído este o aquel libro son los pertenecientes a un determinado estrato social dentro de un cierto ámbito cultural: los pueblos “salvajes” no necesitan hacerlo; nuestros campesinos, en la medida en que sigan viviendo conforme a su estado y no reivindiquen educación urbana, tampoco, pero el “europeo cultivado” sí. Ahí existe además todo tipo de grados: hay cosas que se exige al mismo tiempo al profesor, al estudiante y a la señora de la buena sociedad, otras están limitadas a un círculo de especialistas. ¿Quién determina qué se tiene que leer? También personas pertenecientes al mismo estrato, pero de ningún modo todas las que reconocen la exigencia como vinculante para ellas mismas, sino una pequeña selección formada por quienes “marcan la pauta”. Sucede aquí algo pare-

cido a lo que ocurre en una sociedad dotada de organización estatal: hay “autoridades” y “súbditos”, sólo que no está establecido jurídicamente, ni mucho menos determinado y delimitado con exactitud, quién pertenece a las primeras y quién a los segundos. En todo caso, tanto en uno como en otro sentido el “se” no es, atendiendo a su ser, algo que exista fuera de las personas individuales y junto a ellas, ni tampoco un auténtico sí mismo; designa una “comunidad” (en un sentido amplio de esa palabra, en el que ésta designa todo tipo de estructuras que surgen a partir de personas individuales como un todo que las engloba⁶⁹) y los miembros que pertenecen a ella en cuanto tales. Los que “marcan la pauta” pertenecen a la comunidad amplia, pero al mismo tiempo forman una comunidad más estrecha entre ellos.

¿Qué puede significar según eso la huida al “se”? ¿Quién huye? ¿De qué y hacia dónde? El individuo huye –eso hemos oído– de su más propio y auténtico ser, que es solitario y responsable, hacia la comunidad y descarga su responsabilidad en la comunidad, en la más bien estrecha o en la más bien amplia. Ahí sólo cabe hablar de una “huida”, tomando ese término en un sentido estricto, una vez que el individuo haya despertado a su ser auténtico y a la consciencia de su responsabilidad. El primer “ser ahí” en el que el hombre se encuentra a sí mismo –“arrojado”– no es en modo alguno el solitario, sino el [174] comunitario: el “conser”. Atendiendo a su ser el hombre es individuo y ser comunitario igual de originariamente, pero cronológicamente su vida individual consciente empieza más tarde que la comunitaria. Hace con los demás e imita lo que ve hacer a los demás, es guiado por ello y encuentra soporte en ello. Y eso es totalmente correcto, mientras no se exija de él otra cosa. Se necesita una llamada al ser más propio y más auténtico. Cuando se percibe y se comprende esa llamada y no se le presta oído, y sólo entonces, es cuando comienza la huida del propio ser y de la propia responsabilidad. Y sólo entonces el conser se convierte en un ser “inauténtico”; quizá sería mejor aún decir: en un ser “no genuino”. El conser como tal no es no genuino⁷⁰. La persona está tan llamada a ser miembro como a ser individuo, pero a fin de poder ser las dos cosas de la forma tan peculiar *de ella*, “desde lo más íntimo”, tiene que empezar saliendo del grupo de segui-

69* No necesitamos incluir aquí la cuestión de si hay también comunidades infrahumanas y suprahumanas.

70* Hay sin duda pasajes de Heidegger que muestran que también él conoce un conser genuino, e incluso que le atribuye un gran peso, pero en la delimitación del sí mismo del se respecto del sí mismo auténtico no se le ha hecho justicia.

miento en el que vive y tiene que vivir de entrada. Su ser más propio necesita la preparación por el conser con otros, al igual que a su vez debe ser rector y fecundo para otros. Es inevitable pasar por alto esto cuando no se quiere aceptar la *evolución* como el rasgo esencial del ser del hombre, y es *inevitable* prescindir de la evolución cuando se niega al hombre una esencia diferente de su existir y cuyo despliegue en el tiempo sea su existir.

Si se reconoce que el individuo necesita el soporte de la comunidad –“absolutamente” hasta el despertar de su ser más propio, y “en cierto aspecto” (a saber, como miembro) siempre– y que a una comunidad pertenecen espíritus *rectores*, que dejan su impronta en las formas de vida de ésta y las determinan, ya no cabe concebir el “se” como una forma decaída del sí mismo y como absolutamente nada más. No designa a persona alguna en el sentido propio de la palabra, sino a una pluralidad de personas que están en una comunidad y con su existir se insertan en las formas de esa comunidad.

Con el despertar del individuo a su vida propia comienza su responsabilidad. Se puede hablar de una responsabilidad de la comunidad, distinta de la responsabilidad de los individuos. Pero la llevan los miembros de la comunidad por esta última, y, por cierto, en distinta medida: la llevan todos los que son capaces de ello, es decir, todos los que han despertado a la vida propia, pero los “guías” más que todos los demás⁷¹.

Pasemos a la cuestión de “lo que se tiene que haber leído”. No cabe duda de que en una comunidad hay personas que están más capacitadas que otras para juzgar qué puede contribuir a una auténtica formación del espíritu. Llevan a ese respecto una responsabilidad mayor, y es enteramente adecuado que los menos capaces de juicio se dejen guiar por ellos. En la apelación al “se” hay un resto de comprensión de que toda comunidad tiene que preservar un tesoro de sabiduría heredada, al que el individuo no llega con su pequeño ámbito de experiencia y su modesto círculo de intelección propia y al que no podría renunciar sin grandes daños. El “decaimiento” reside en que los que “marcan la pauta” frecuentemente no son en modo alguno quienes [175] están llamados a hacerlo con base en su conocimiento de la materia de que se trate, y en que emiten de forma irres-

71* Cf. a este respecto Edith STEIN, *Individuum und Gemeinschaft* (Husserls Jahrbuch f. Phil. u. phänomenolog. Forschung, Bd. V [1922]), pp. 252 y ss. y *Eine Untersuchung über den Staat* (id., Bd. VII [1925]), pp.20 y ss. [OC, t. II].

ponsable su juicio sin estar llamados a ello; por otra parte, la masa se somete de forma irresponsable al juicio de personas no llamadas a juzgar y se deja llevar como en un andador allí donde es exigible una conducta independiente y bajo la propia responsabilidad. "Irresponsable" no hace referencia aquí, así pues, a que esas personas no tengan responsabilidad, sino a que cierran los ojos a ella y tratan de engañarse al respecto. Estamos en esos casos ante una huida del ser ahí propio y auténtico. Que la huida sea posible es algo que se funda en el ser mismo del hombre (también podemos decir tranquilamente: en la esencia del hombre): en que su vida abarca una pléthora de modos de conducta posibles y en que su libertad le permite sustraerse o entregarse a ellos a elección, fijar su emplazamiento aquí o allí. Pero se funda también en la vinculación natural de las personas entre sí, en el impulso a "colaborar" y a "hacerse valer": en el impulso de los "fuertes" a forzar a otros a que los sigan, en el impulso de los "débiles" a adaptarse y a asegurarse su lugar obrando "al gusto de los demás". Ahí se expresa la preocupación por el propio poder ser en la que al parecer de Heidegger consiste la "existencia" de forma enteramente propia. Pero primero necesita más aclaración la cuestión del "decaimiento".

No la vida en comunidad como tal y el dejarse guiar como tal son decaimiento, sino hacer indiscriminadamente lo que hacen los demás a costa de la vida propia a la que se está llamado y desoyendo la "llamada de la conciencia". En la medida en que el ser ahí ha decaído no hay vida individual genuina ni vida comunitaria genuina. Pues bien, resulta muy curioso que Heidegger declare que el ser ahí decaído no debe ser concebido como caído desde un estado originario más puro y más alto⁷². ¿Qué sentido puede tener hablar de "decaimiento" sin hacer referencia a una "caída"? (Pasa exactamente lo mismo con el "estar arrojado" sin un "arrojamiento"). La fundamentación ofrecida por adelantado tiene poca fuerza demostrativa: *porque* el ser decaído (se le llama ni más ni menos que "no ser") es el más próximo modo de ser del ser ahí, en el que el ser ahí se mantiene en la mayor parte de las ocasiones, no se debe interpretar, nos dice Heidegger, el ser decaído como caída. Si el ser medio y cotidiano del hombre está caracterizado como decaído, ello sólo es posible si se contradistingue de un ser auténtico del que también hemos de tener conocimiento. Y en comparación con el decaído el ser auténtico es, *atendiendo a su ser*, más originario. También se plantea la cuestión de cómo se debe

72* Cf. *Sein und Zeit*, p. 176 (más arriba p. 450).

concebir la relación temporal. En Heidegger la situación está oscurecida, toda vez que no tiene en cuenta la diferencia entre la eclosión en virtud de la que se pasa de una fase evolutiva anterior al ser auténtico y el regreso desde un estado de degeneración. Desde la imperfección de una fase evolutiva anterior es posible el ascenso a un ser más perfecto en el orden natural. Pero de un estado degenerado no puede salir conforme al orden natural un estado más perfecto. Todo decaimiento presupone una caída también en sentido temporal: no necesariamente en el existir del individuo, pero sí como acontecimiento histórico bajo cuyas repercusiones está el individuo. De ahí no cabe derivar el tipo específico de caída [176] que conocemos por la Revelación. Pero nos está permitido decir que la doctrina eclesiástica del pecado original es la solución del enigma resultante de la exposición heideggeriana de la existencia decaída.

¿Ahora bien, de dónde procede el exigido conocimiento de un ser auténtico? A cada uno se lo manifiesta la voz de su conciencia. Esa voz llama al ser ahí para que vuelva de su estar perdido en el conser decaído a su ser auténtico. Según la interpretación de Heidegger el que llama debe ser también el ser ahí. El hecho de que yo tenga la sensación de que la llamada viene *sobre* mí, no *de* mí, se explica diciendo que el sí mismo auténtico es el más ajeno al perdido en el “se”. Pero, ¿qué testimonio tenemos de que a pesar de las apariencias el llamado mismo sea al mismo tiempo el que llama? Hasta donde yo veo, ningún otro que la actitud básica de la que parte la obra entera y que la domina: que el “*solus ipse*” es el ser destacado respecto de cualquier otro, aquél del que son de esperar todas las respuestas sobre el ser, el último al que es posible retroceder y que ya no tiene ninguna otra cosa tras de sí. Pero la investigación desprejuiciada de este “*solus ipse*” choca una y otra vez con referencias que atestiguan que no es lo último: ni lo últimamente fundante, ni lo últimamente iluminante.

No vamos a seguir profundizando ahora en la cuestión de la llamada de la conciencia, sino que permaneceremos en la constatación de que hay dos tipos de ser: el decaído y el auténtico, y acto seguido preguntaremos en qué consiste el ser auténtico. El modo del ser ahí con el que éste responde a la llamada de la conciencia es la “*resolución*” como una destacada “apertura” o como “ser en la verdad”; en ella el hombre toma sobre sí su ser auténtico, que es un “ser comprensor para el final”, un “adelantarse hacia la muerte”⁷³.

73* *Id.*, p. 305 (más arriba, p. 456).

De esta forma hemos llegado al rasgo esencial del “ser ahí” sobre el que, según parece evidente, Heidegger ha hecho el mayor hincapié. Que el ser ahí siempre “se anticipa” a sí mismo, que en su ser de lo que se trata para él es de su poder ser (así lo expresa el sustantivo “preocupación”), que entre los tres “éxtasis” de su temporalidad corresponde un rango preferente al futuro, todas estas cosas son solamente referencias preparatorias a la concepción fundamental: que el ser del hombre tiene su posibilidad extrema en la *muerte* y que su apertura, es decir, su comprensión del ser propio, encierra de antemano también esa posibilidad extrema. Por ello se concibe la angustia como el estado fundamental en que se encuentra. De ahí que una respuesta a la pregunta central para nosotros, si el análisis del ser ahí es fiel, no sea posible sin un examen de lo que está dicho sobre la muerte.

Debemos plantear ante todo la siguiente pregunta: ¿qué *es la muerte*? Heidegger responde: *el final del ser ahí*. Añade inmediatamente que con ello no se ha tomado decisión alguna sobre la posibilidad de una vida tras la muerte. Sin embargo, el análisis de la muerte permanece —siempre según Heidegger— totalmente en el “más acá”: considera la muerte, nos dice, solamente en la medida en que está en el interior de cada ser ahí en calidad de posibilidad de ser del mismo. Para Heidegger sólo tendrá sentido y justificación preguntar qué haya tras la muerte cuando esté concebida la esencia ontológica plena de la misma⁷⁴. En este modo de abordar la cuestión hay mucho que nos extraña. [177] Si el sentido último del ser ahí es ser “ser para la muerte”, el sentido de la muerte tendría que iluminar el sentido del ser ahí. Pero ¿cómo es posible eso, si de la muerte no cabe decir sino que es el final del ser ahí? ¿No es esto un círculo enteramente carente de resultado?

Además: ¿queda realmente abierta la posibilidad de una vida tras la muerte si se interpreta esta última como el final del ser ahí? Con todo, en este punto se toma el ser ahí en el significado de “ser en el mundo”. Se podría decir así pues: es posible que el “ser en el mundo” del hombre termine sin que con ello el hombre cese de ser en otro sentido. Pero eso no sería compatible con el sentido del anterior análisis, que ha resaltado otros “existenciales” además del “ser en el mundo”, por ejemplo el comprender, pero no como separables. Además: si algo de lo que ha resultado pertenecer al “ser del ser ahí” pudiese persistir,

74* *Id.*, p. 247(más arriba, pp. 1146-1147).

mientras que otra cosa cesase –y, de no ser así, ¿cómo se podría hablar de “pervivencia”?–, ya no se podría hablar de un final del ser ahí.

Finalmente: ¿se podría decir que está concebida la esencia ontológica de la muerte mientras se dejase sin decidir si la muerte es el final del “ser ahí” –y, a juzgar por cómo ha utilizado Heidegger la expresión “ser ahí” durante toda la investigación anterior, por “final del ser ahí” tendríamos que entender no sólo el final de la vida terrena, sino el final del hombre mismo– o el paso de un modo de ser a otro? ¿No es esta más bien la cuestión decisiva para el sentido de la muerte, y por ello, al mismo tiempo, la cuestión decisiva para el sentido del ser ahí? Si resultase que del análisis del ser ahí no cabe obtener respuesta a esa cuestión, con ello quedaría mostrado precisamente que el análisis del ser ahí no está en condiciones de aclarar el sentido de la muerte, y en ese caso no podría dar suficiente aclaración sobre el sentido del ser ahí.

De hecho, Heidegger pasa como de puntillas por la cuestión de qué es la muerte, mientras que, en cambio, se ocupa detenidamente de la cuestión de cómo es experimentable⁷⁵. Heidegger afirma que no es experimentable como muerte o morir de otros, sino sólo como “existencial”, como perteneciente al propio ser ahí. (Dado que también el morir es designado como “final del ser ahí”, no parece que se pueda distinguir nítidamente entre muerte y “morir”). Indaguemos específicamente en estas cuestiones: 1. ¿Hay una experiencia de la propia muerte? (Heidegger dice: ¡sí!). 2. ¿Hay una experiencia de la muerte de otros? (Heidegger dice: ¡no!). 3. ¿Qué relación guardan entre sí?

En la interpretación de Heidegger morir “es el modo de ser en el que el ser ahí es para su muerte”⁷⁶, y por lo tanto no es el “perder la vida” como paso de la vida a estar muerto, sino algo perteneciente al ser ahí como tal, que contribuye a estructurarlo durante toda su duración. ¿No damos aquí con una nueva ambigüedad: muerte y morir, por un lado, como final hacia el que se encamina el ser ahí, y al mismo tiempo como ese encaminarse mismo? En el primer sentido la muerte es siempre algo que aún no se ha dado, en el segundo el ser ahí mismo es un constante morir. Ambos significados poseen su justificación, pero hemos de tener claro cuál tenemos presente cada vez que hablemos de la muerte o del morir.

75* Esto equivale a relevar la pregunta por el ser por la pregunta por la comprensión del ser (cf. más abajo, entre otras, la p. 1183).

76* Id., p. 247 (más arriba, p. 1147).

[178] Tomemos ahora la muerte en el sentido de lo que durante el existir siempre está aún por llegar. ¿Hay una experiencia de ella? Con toda seguridad la hay, y se trata, por cierto, de una experiencia en propia carne; morir significa experimentar la muerte en propia carne. Pero en un sentido totalmente literal, no trasladable, no haremos esa experiencia hasta que muramos. Algo se anticipa ya, sin embargo, durante la vida. Lo que Heidegger denomina “morir” —el “ser para la muerte” o el “adelantarse hacia la muerte”— da testimonio de ello. (Que Heidegger no tenga en cuenta en modo alguno esta anticipación respecto del morir propiamente dicho está relacionado con su general sobrevaloración del futuro y su desvaloración del presente. A su vez eso está relacionado con el hecho de que deja enteramente sin considerar el fenómeno del *cumplimiento* o de la realización, fundamental para toda experiencia). Hay que distinguir aquí entre la angustia como el estado en que se encuentra el hombre que le desvela su “ser para la muerte” y la “resolución” que toma sobre sí ese “ser para la muerte”. En la resolución la angustia ha llegado a la comprensión. La angustia como tal no se comprende a sí misma. Heidegger la interpreta al mismo tiempo como angustia *ante* el propio ser y como angustia *por* el propio ser. ¿“Ser” significa ahí lo mismo las dos veces? O, más correctamente: ¿es lo mismo del ser aquello *ante* lo que uno se angustia que aquello *por* lo que uno se angustia? Aquello ante lo que uno se angustia es el poder no ser atestiguado precisamente por la angustia: ésta es la experiencia de la *nihilidad de nuestro ser*. Aquello por lo que uno se angustia, y al mismo tiempo aquello de lo que se trata para el hombre en su ser, es el ser como una *plenitud que gustaría conservar y no dejar*, aquello *de lo que no se habla en todo el análisis heideggeriano del ser ahí* y que sin embargo es lo que le proporcionaría fundamento sólido. Si ser ahí fuese sencillamente no ser, no sería posible angustia alguna *ante* el poder no ser y *por* el poder ser. Ambas cosas son posibles porque el ser humano es participación en una plenitud a la que constantemente algo se le va de las manos y que constantemente gana algo: vivir y morir al mismo tiempo. Frente a ello el morir propiamente dicho significa la pérdida de la plenitud hasta el perfecto vaciamiento, y la muerte el vacío o el no ser mismo. La cuestión es ahora si de la angustia surgiría la comprensión de la posibilidad del propio no ser, e incluso el conocimiento de la ineludibilidad de la muerte, si la angustia fuese lo único a través de lo cual anticipamos algo de nuestro morir propiamente dicho. De un modo meramente intelectual, de la nihilidad de nuestro ser sólo cabe inferir la posibilidad del no ser, no la necesidad de un final que sea de esperar. Y en

la sana “sensación vital” meramente natural, que es la comprensión del ser preteórica que pertenece al ser del hombre como tal, la seguridad de ser es tan fuerte, no obstante la angustia, que no se creería la muerte si no hubiese otras atestiguaciones. Pero hay esas atestiguaciones, y, por cierto, tan fuertes que ante ella la seguridad natural de ser resulta aniquilada. Son, de entrada, estados propios que se acercan mucho al morir: la enfermedad grave, especialmente cuando trae consigo un repentino o paulatino decaimiento de las fuerzas, o [179] la amenaza directa con una muerte violenta. Aquí comienza la experiencia real del morir, por más que no llegue a término si pasa el peligro.

En la enfermedad grave que hace ver el rostro de la muerte cesa todo “preocuparse”: todas las cosas de este mundo de y por las que se ha estado preocupado hasta ese momento pierden importancia, hasta su completa desaparición. Esto significa al mismo tiempo un estar separado de todas las personas que siguen sumidas en el activismo preocupado: ya no se vive en su mundo⁷⁷. En vez de eso puede darse otra preocupación distinta mientras aún no se haya conocido o reconocido la ineludibilidad de la muerte: la preocupación exclusiva por el propio cuerpo. Pero en algún momento cesa también ella (si bien es posible que alguien permanezca sumido en la misma, e incluso se vea “sorprendido por la muerte” en ella), y entonces sólo queda como lo último y lo único importante la pregunta: ¿ser o no ser? El ser del que se trata ahora no es, a buen seguro, el “ser en el mundo”. Ese ser ya ha terminado cuando se mira a la muerte realmente a los ojos. La muerte es el final de la vida corporal y de todo lo relacionado con la vida corporal. Además, la muerte es una gran puerta oscura: hay que atravesarla, pero ¿qué hay tras ella? Ese ‘¿qué hay tras ella?’ es la auténtica pregunta de la muerte que se experimenta en el morir. ¿Hay una respuesta a la pregunta antes de haber atravesado la puerta?

Las personas que han mirado a la muerte a los ojos y después han vuelto a la vida son una excepción. La mayoría de las personas se ven puestas frente al hecho de la muerte por el morir de otros. Heidegger afirma que no podemos experimentar la muerte de otros, y no cabe duda de que no la experimentamos como la propia muerte. Y sin

77* Heidegger mismo ha mencionado en una nota (p. 254) la novela corta de [León] TOLSTOI, *La muerte de Iván Ilich*, [1886]. En ella se pone a la vista magistralmente no sólo el colapso del se muere (a lo que Heidegger hace referencia), sino también el profundo abismo existente entre el moribundo y los vivos. En *Guerra y paz*, [1868], sucede lo mismo, no con un realismo tan craso, pero quizá poniendo de relieve lo esencial de forma aún más nítida.

embargo el morir y la muerte de otros son fundamentales para nuestro saber de esas dos cosas, y por lo tanto también para nuestra comprensión del ser propio y del ser del hombre en general. No creeríamos en el final de nuestra vida, no comprenderíamos la angustia, es más, en muchas personas la angustia nunca haría eclosión desnuda (es decir, sin disfraz como temor a esto o a aquello), si no experimentásemos constantemente que otros mueren. De niños experimentamos habitualmente la muerte en un primer momento como ya no estar en el mundo. Personas que han pertenecido a nuestro entorno más o menos cercano o lejano desaparecen, y se nos dice que han muerto. Mientras no sepamos nada más que eso no se despierta aún angustia ni horror alguno ante la muerte. Sobre esa base puede surgir lo que Heidegger denomina "se muere": saber que todas las personas se marcharán algún día del mundo en el que vivimos, y que ese día también nos llegará a nosotros. Es un hecho del que no dudamos. Pero no tenemos una fe viva de experiencia en él; no es un acontecimiento abarcado por una expectativa vital. Por ello nos deja fríos, no nos preocupa. Durante los primeros años de la infancia esa despreocupación es natural y sana. Pero si se mantiene al llegar la madurez, y quizá durante toda la vida, se puede decir que la vida no se vive de forma *auténtica*. Pues pertenece a la vida humana plena una comprensión del ser que no cierre los ojos ante las "postrimerías". Ya un niño reflexivo [180] no se quedará tranquilo ante el hecho de la desaparición de personas de su entorno, sino que querrá saber qué significa "estar muerto", y la explicación que se le dé le incitará a seguir cavilando sobre la muerte. Quizá baste ya esto para hacer que se tambalee la despreocupación del "se muere". Y con toda seguridad la hará tambalearse ver un muerto. Ya la participación en entierros puede actuar así sobre un niño sensible. La aparición del féretro desnudo tras la retirada de las flores que lo cubrían, su traslado hacia la tumba y su desaparición en ésta, producen un estremecimiento ante la inexorabilidad de la separación, quizá también horror ante la desaparición del alma.

Si no ha habido una educación religiosa que haya dado a la muerte un nuevo sentido haciendo referencia a la vida eterna, ver muertos probablemente añada a la interpretación de la muerte como ya no estar en el mundo sobre todo la interpretación de estar exánime, especialmente cuando en la concepción de la persona viva la vitalidad domina en comparación con la expresión espiritual. Heidegger tiene que prescindir de esta consideración de la muerte, pues le forzaría a tener en cuenta el cuerpo y el alma y sus relaciones recíprocas, cosa que fue excluida de antemano. A las personas desprejuiciadas la experiencia

de la muerte de esta forma les ha hecho plantearse en toda época la pregunta por el *destino del alma*.

Esa pregunta tiene que despertarse con tanta mayor razón cuando no sólo se ve el muerto, sino que se asiste al *morir*. A quien haya sido alguna vez testigo de una agonía difícil se le quitará de la cabeza, probablemente para siempre, la inocuidad del “se muere”. Es la violenta rotura de una unidad natural. Y cuando termina la agonía la persona que la ha experimentado o en la que esa lucha se ha desarrollado ya no existe. Lo que queda de ella ya no es “ella misma”. ¿Dónde está ahora esa persona? ¿Dónde está lo que hacía de ella esa persona viva? Si no podemos dar respuesta a esa pregunta no estará abierto para nosotros el sentido pleno de la muerte. La fe conoce una respuesta. Pero ¿hay en el campo de nuestra experiencia algo que confirme esa respuesta? Sí lo hay. Heidegger dice con razón que nadie puede morir por otro. Pertenece al ser ahí, y cada individuo tiene *su* muerte igual que tiene *su* ser ahí. Así, lo que se tiene a la vista en distintos lechos mortuorios no es en modo alguno lo mismo. No me refiero ahora a que unas veces se da una lucha enconada y otras un suave quedarse dormido. Me refiero a que tras la lucha de la agonía algunos muertos yacen delante de nosotros como vencedores: con majestuosa calma y profunda paz. Es tan fuerte la impresión producida sobre los supervivientes que el dolor por la pérdida pasa a un segundo plano tras la grandeza de lo que ha sucedido. ¿Podría el mero cese de la vida, el paso del ser al no ser, suscitar una impresión como esa? Y ¿es pensable que el espíritu que ha dejado en el cuerpo ese sello ya no exista?

Pero hay un morir en el que sucede otra cosa más, en el que ya antes de que se produzca la muerte corporal desaparecen todas las huellas de la lucha y del sufrimiento, en el que el moribundo, de forma visible para cuantos lo rodean, [181] se enciende y se transfigura con una nueva vida, en el que sus ojos miran a una luz inaccesible para nosotros y que deja su resplandor en el cuerpo exánime. Quien nunca haya oído nada de una vida superior, o haya echado fuera de sí la fe en ella, debería darse cuenta ante un espectáculo como ese que tiene que haber algo así. Y se le hará accesible el sentido de la muerte como paso de la vida en este mundo y este cuerpo a una vida distinta, de un modo de ser a otro modo de ser distinto. Pero entonces el ser ahí —como ser para la muerte— no es ser para el final, sino para un nuevo ser, si bien pasando por la amargura de la muerte, por el violento desgarrarse de la existencia natural.

La consideración de la muerte debería acercarnos a la comprensión del ser *auténtico*, al que se llama al hombre para que vuelva a él desde el ser ahí cotidiano: se desvela como un ser con el que el hombre se coloca a sí mismo en la ordenación a un ser de otro tipo y se desliga del ser cotidiano, en el que constata que está al principio. Damos así, dentro del ser ahí mismo, con tres modos o niveles del ser que —viéndolos desde la fe— podríamos concebir como vida natural, vida de la gracia y vida de la gloria. Es claro: si en lugar de la vida de la gloria se coloca el no ser, el lugar de la vida de la gracia tiene que pasar a ser ocupado por el ser para el final, el adelantarse hacia el no ser. Ahora, empero, hay que examinar si ya dentro del ser ahí mismo —sin tener que esperar al morir y a la muerte— se encuentran referencias a un ser “auténtico” (y esto significa: “más pleno”, no “más vacío”). En Heidegger mismo cabe detectar planteamientos incipientes para ello: giros de los que se desprende con claridad que por ser auténtico se debe comprender además algo distinto del adelantarse hacia la muerte. A la “resolución” le pertenece el comprender el propio poder ser que permite a la persona “proyectarse” a sí misma, y al mismo tiempo un comprender la respectiva “situación” imprevisible y lo que ésta exige de la persona. Vivir “auténticamente” significa realizar las posibilidades más propias y cumplir las exigencias del “instante”, de las condiciones de la vida dadas en cada caso. Ahora bien, ¿cómo vamos a comprender eso de otro modo que en el sentido de la realización de una *esencia* o de una *peculiar modalidad co-dada* al hombre (es decir, *con* la que es arrojado al existir), pero que para su despliegue necesita la libre cooperación del hombre y le ha sido confiada para ello? ¿Qué otra cosa puede significar la captación del “instante” y de la “situación” que comprender un *orden* o un *plan* que no ha proyectado el hombre mismo, pero en el que está incluido y en el que ha de asumir su papel? Todo esto significa *vinculación del ser ahí a un ser que no es el suyo*, sino que es fundamento y objetivo para el suyo. Al mismo tiempo significa *hacer saltar por los aires la temporalidad*: el activismo “preocupado” que no persevera en nada, sino que siempre se apresura hacia lo venidero, no hace justicia al “instante”. Ahí se expresa que cada instante ofrece una plenitud que desea ser agotada. Muchas cosas [182] se encierran en esta afirmación. Por un lado, que aquí “instante” no se debe entender en el sentido de un mero “punto del tiempo”, de un corte entre “tramos” del pasado y del futuro. Designa el contacto de algo temporal con algo que no es a su vez temporal, pero que se adentra en su temporalidad. Heidegger mismo habla de la interpretación del tiempo como “imagen de la eternidad”,

pero sólo para excluirla. Desde el punto de vista de una doctrina del tiempo que no conoce eternidad alguna y que declara que el ser como tal es temporal es imposible aclarar la significación que Heidegger da al instante. “En el instante” —y esto significa aquí, con todo: en un punto del tiempo— nos adviene algo que quizá ningún otro instante volverá a ofrecernos. Para “agotarlo”, es decir, para acogerlo por entero en el propio ser, es preciso, por un lado, que nos “abramos” o nos “entreguemos” a él. Es necesario, además, que no pasemos de prisa a otra cosa sin detenernos, sino que permanezcamos en él hasta que lo hayamos agotado o una exigencia más perentoria nos fuerce a la renuncia. Ahora bien, “permanecer hasta...” significa que nosotros, porque nuestro ser es temporal, “necesitamos tiempo” para la apropiación de lo intemporal. Pero el hecho de que podamos acoger en nuestro ser algo intemporal, de que a pesar de la fugacidad de nuestro ser “conservemos” algo (lo que Heidegger denomina “ser habiendo sido” es un conservar), demuestra que *nuestro ser no es absolutamente temporal*, que no se agota en la temporalidad.

La relación entre la temporalidad de nuestro ser y lo intemporal que podría acoger en sí y realizar —según las posibilidades que él encierra— no es una cuenta exacta. Nuestro existir terreno no es suficiente para realizar todas nuestras posibilidades y para acoger todo lo que nos es ofrecido. La decisión a favor de una posibilidad y el prescindir de otras son caracterizados por Heidegger como el ser culpables que es inevitable y en el que tenemos que consentir siendo totalmente conscientes cuando tomamos sobre nosotros nuestro ser ahí “resueltos”. Heidegger omite distinguir este ser culpables fundado en nuestra finitud del fallo evitable, y por tanto pecaminoso, frente a una exigencia. Seguramente incurre también en una presentación del “resuelto” demasiado idealizante cuando afirma que el resuelto nunca “pierde el tiempo” y siempre “tiene tiempo” para lo que el instante le exige. Incluso el santo que más se acerque a ese ideal lamentará a veces que le falta el tiempo necesario para poder cumplir todo lo que se exige de él, y no siempre estará en condiciones de encontrar con claridad la mejor posibilidad de varias entre las que puede elegir⁷⁸. Encontrará reposo en la confianza en que Dios guarda de una equivocación fatídica a quien tiene buena voluntad, y dirige sus errores invo-

78* Es sabido qué grandes tribulaciones de conciencia puede tener por consecuencia el voto de hacer siempre lo más perfecto. [Sin embargo, Edith misma llegó a hacer en 1939 el voto de hacer lo más perfecto, cf. OC, t. I, p. 520].

luntarios a buen fin. Pero precisamente está convencido de su propia falibilidad y de que sólo Dios es el ilimitadamente “abierto”.

La insuficiencia de nuestro ser temporal para el pleno despliegue de nuestra esencia, para agotar lo que se nos ofrece a fin de que lo acojamos en nuestro ser y para su posesión “completa”, es un indicio de que el ser “auténtico” [183] del que somos capaces en la temporalidad —el ser “resuelto” desligado del “decaimiento” de la cotidianidad media y obediente a la llamada de la conciencia— no es aún, en modo alguno, nuestro ser últimamente auténtico. En este contexto es de recordar una frase de Nietzsche: “El dolor dice: ¡pasa! Pero todo placer quiere eternidad, quiere eternidad profunda, profunda”⁷⁹. Aquí no debemos tomar “placer” en un sentido estricto y bajo. Debemos pensar en la profunda satisfacción que se experimenta en el cumplimiento de un anhelo. Heidegger no quiere que la “preocupación” se entienda en el sentido de un estado de ánimo ni “en el sentido de una estimación de la vida humana en el plano de la visión del mundo o de la ética”⁸⁰, “sino meramente como peculiaridad del ser del hombre: que de lo que se trata para el hombre en su ser es de su ser”. Pero no parece que sea una casualidad que haya elegido para ello el sustantivo “preocupación”, ni que, por otra parte, en sus investigaciones no tenga cabida lo que da plenitud al ser del hombre: alegría, dicha, amor. El ser ahí está en él vaciado para un ir de la nada a la nada. Y sin embargo sólo la plenitud hace propiamente inteligible por qué “de lo que se trata para el hombre es de su ser”. Ese ser *es* no sólo un ser que se extiende en el tiempo y por tanto está siempre “adelantado a sí mismo”, el hombre *anhela* el siempre nuevo ser regalado con el ser para poder agotar lo que el instante simultáneamente le da y le quita. No quiere dejar lo que le da plenitud, y querría *ser* sin final y sin límites para poseerlo enteramente y sin fin. Alegría sin fin, dicha sin sombras, amor sin límites, vida intensificada al máximo sin debilitamiento, obra plenísima de fuerza, simultáneamente la completa calma y el verse desligado de todas las tensiones: esta es la *beatitudo eterna*. De *este ser* es de lo que se trata para el hombre en su ser ahí. Echa mano de la fe que se lo promete, porque esa promesa está en correspondencia con su más profunda esencia, porque sólo ella le abre el sentido de su ser: será *en sentido pleno* cuando está *en plena posesión de su esencia*; para ello hace falta “apertura” en sentido doble: como paso de

79 Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (1885), libro IV, cap. “La canción ebria”.

80* Cf. su libro sobre Kant, p. 226

todas las posibilidades a la realidad (la plenificación del ser) y —en sentido heideggeriano— como comprensión irrestricta del propio ser y comprensión de todo el ser en la medida más extrema posible dentro de los límites del propio ser finito; para ambas cosas es necesario el “recogimiento” de la extensión temporal en la unidad a la que patentemente apuntan Kierkegaard-Heidegger con el “instante”: el modo de ser en el que está anulada y superada la diferencia de instante y duración y lo finito ha alcanzado el más alto grado por él alcanzable de participación en lo eterno, algo intermedio entre tiempo y eternidad que la filosofía cristiana ha caracterizado como “evo” (*aevum*)⁸¹. Por ello no hay una desfiguración de la idea de lo eterno más profunda que la que se encierra en la observación de Heidegger: “Si la eternidad de *Dios* se pudiese ‘construir’ filosóficamente sólo se la podría comprender como temporalidad más originaria e ‘infinita’”⁸². Para el ente que ha llegado a la plena posesión de su ser de lo que “se trata” ya no es “de” su ser. Y a la inversa: en la medida en que [184] pasa de la agarrada tensión de la preocupación por la propia existencia a la serenidad y soltura de la entrega olvidada de sí al ser eterno, en esa precisa medida, ya su ser temporal se llena del eterno. Así pues, preocupación y temporalidad no son en modo alguno el sentido último del ser del hombre, sino —en su propio testimonio— precisamente lo que ha de superar todo lo que sea posible para llegar al cumplimiento de su sentido de ser.

Es claro, entonces, que toda la doctrina del tiempo ofrecida en *Ser y tiempo* necesita una variación⁸³. La temporalidad, con sus tres “éxtasis” y su extensión, tiene que experimentar la aclaración de su sentido como el modo en que lo finito obtiene participación en lo eterno. La significación del *futuro*, tan fuertemente subrayada por Heidegger, debe ser hecha comprensible en un sentido doble: por un lado, según lo hace Heidegger, como la *preocupación* por la conservación del propio ser nacida de la comprensión de su fugacidad y nihilidad; además, empero, como *apuntar a un cumplimiento aún no efectuado*, a una transición de la distracción del ser temporal al recogimiento del ser auténtico, sencillo, lleno de eternidad. Junto a ello hay que hacer jus-

81* Cf. *Summa theologiae*, I, q. 10, a. 5, corp.

82* *Sein und Zeit*, p. 427, nota 1. Cf. frente a ello, acerca de la diferencia entre eternidad verdadera y aparente, Hedwig CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit* (Philosophischer Anzeiger, II, Bonn, 1927), p. 147.

83* Esta exigencia no ha sido cumplida en modo alguno con la profundización en el análisis del tiempo contenida en el libro sobre Kant. (Cf. más abajo pp. 1189 y ss.).

ticia al *presente* en su calidad *de modo de ser del cumplimiento* que —a la manera de un fugaz relampaguear de la luz eterna— nos abre la comprensión de la plenificación del ser, y al *pasado* en su calidad de modo de ser que en medio de la fugacidad de nuestro ser nos proporciona la impresión de la *constancia*.

Como es natural, habría muchísimo más que decir del análisis heideggeriano del ser. Pero hemos llegado lo suficientemente lejos para responder a la pregunta de si es acertado: lo es en cierto sentido, por cuanto destapa algo de la constitución fundamental del ser del hombre y dibuja con gran nitidez un determinado modo del ser del hombre. No hallo para referirme al modo de ser que él denomina “ser ahí” y presenta como el ser del hombre por antonomasia ninguna expresión mejor que “ser irredento”. Irredento está tanto lo que él considera ser decaído, cotidiano, como lo que él considera ser auténtico. Lo uno es la huida ante el ser auténtico, el eludir la cuestión: ser o no ser. Lo otro es la decisión por el no ser y contra el ser, el rechazo del ser *verdadero*, auténtico. Con ello queda puesto de manifiesto que *el ser del hombre está distorsionado como tal*, no obstante haber sido iluminado en sus últimas profundidades. La exposición no sólo presenta lagunas y es incompleta —porque desea captar el ser sin consideración de la esencia y porque se atiene a un modo de ser específico— sino que también falsea aquello a lo que se atiene, por cuanto lo arranca del contexto del ser, al que pertenece, y por ello no puede abrir su verdadero sentido. El ser “cotidiano” está expuesto de forma ambigua, porque, cuando menos, sugiere el malentendido de que la vida de la comunidad está como tal “decaída” y de que ser auténtico significa lo mismo que ser solitario, mientras que tanto la vida solitaria como la vida en comunidad tienen su forma auténtica y su forma de decaimiento. Y la exposición del “ser auténtico” pone [185] en lugar de éste su negación.

3. ¿Es suficiente el análisis del ser ahí como base para plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser?

Hedwig Conrad-Martius dice de la forma de proceder de Heidegger que es “como si con enorme ímpetu de circunspección llena de sabiduría y tenacidad que no cesa se hiciese saltar una puerta no abierta durante largos períodos de tiempo y ya casi imposible de abrir, e inmediatamente después se volviese a cerrarla, a atrancar-

la y a bloquearla de tal modo que parece imposible abrirla de nuevo”⁸⁴. Según esa autora, Heidegger “tiene en la mano, en su concepción del yo humano elaborada con inimitable agudeza y energía filosóficas, la llave de una doctrina del ser que —ahuyentando todos los espectros subjetivizadores, relativizadores e idealizadores— podía hacernos volver al centro de un mundo cosmológico verdadero y sustentado en Dios”. Siempre en palabras de Conrad-Martius, Heidegger “reconoce al ser, de entrada y primero, sus derechos enteros y verdaderos”, aunque sólo en un lugar: en el yo. Determina el *ser del yo* diciendo que “*entiende del ser*”. Con ello queda expedito el camino para —sin dejarse confundir ni distraer por la cuestión “crítica” de cómo pueda el yo conocedor llegar a más allá de él mismo— agotar esa comprensión del ser perteneciente al ser mismo del hombre y, así, captar no sólo el ser propio, sino también el ser del mundo y el ser divino fundamentador de todo ser creado. En vez de eso el yo es arrojado de vuelta a sí mismo. Heidegger fundamenta su partir del análisis del ser ahí diciendo que sólo puede preguntar por el sentido del ser un ente a cuyo sentido pertenezca una comprensión del ser. Y porque el “ser ahí” tiene comprensión no sólo de su propio ser, sino también de ser de otro tipo, hay que empezar por el análisis del ser ahí. Ahora bien, ¿no se sigue del principio de la fundamentación precisamente lo contrario? Porque el hombre tiene comprensión no sólo de su propio ser, sino también de ser de otro tipo, por ello no está obligado a recurrir a su propio ser como único camino posible hacia el sentido del ser. No cabe duda de que hay que interrogar a la propia comprensión del ser, y es recomendable partir del propio ser porque con ello se destapa la comprensión del ser en su raíz y es posible dejar a un lado desde el principio reparos críticos. Pero también existe perfectamente la posibilidad de partir del ser cósmico o del primer ser. No se obtendrá de ahí aclaración suficiente sobre el ser del hombre, sino sólo referencias a él en las que hay que indagar, y, a la inversa, también el ser del hombre nos da solamente referencias a ser de otro tipo, y tenemos que “interrogar” a este último mismo si queremos comprenderlo. Ciertamente, no “responderá” como responde una persona. Una cosa no tiene comprensión del ser y no puede hablar sobre su ser. Pero es, y tiene un *sentido* que se manifiesta en su aspecto exterior y a través de él. Y esa autorrevelación pertenece al sentido del ser cósmico. Eso no puede admitirlo Heidegger, porque

84* [H. CONRAD-MARTIUS,] *Heideggers 'Sein und Zeit'* (Philosophischer Anzeiger, 1933), 185.

no reconoce sentido alguno que aunque esté referido al comprender sea distinto de él, [186] sino que disuelve el sentido en comprender. (Volveremos sobre ello más adelante). Que desde el ser del hombre no se llega a la comprensión de otros modos de ser si no se los mira sin prejuicios lo muestra la completa oscuridad en la que permanece en Heidegger el sentido del ser de lo que hay y del ser de lo que está a mano. A ello se añade que el ser del hombre, debido a que se ha tachado su esencialidad y su sustancialidad, está distorsionado precisamente en lo que comparte con el ser cósmico.

Salta a la vista que en Heidegger toda la investigación se sustenta ya en una determinada opinión preconcebida sobre el ser: no sólo en aquella "comprensión del ser preontológica" que pertenece al ser mismo del hombre y sin la cual no es posible pregunta alguna por el ser. Tampoco en aquella ontología genuina tal y como Heidegger mismo dice haberla comprendido: una investigación que pone la vista en el ser, con mirada no estrechada ni enturbiada, para llevarlo a que "hable" él mismo. Todo está encaminado de antemano a demostrar la temporalidad del ser. Por ello se coloca una barrera dondequiera que se abre una mirada a lo eterno, por ello no se permite que haya una *esencia* distinta del ser ahí que se haga realidad en el ser ahí, un *sensido*, distinto del comprender, que se capte en el comprender, unas "verdades eternas" independientes del conocer humano: todo eso haría saltar por los aires la temporalidad del ser, y eso no está permitido, por más que ser ahí, comprender y "descubrir" exijan para su propia aclaración algo independiente de ellos mismos e intemporal que penetre en la temporalidad a través de ellos y en ellos. Cuando esas referencias que resultan obvias son sofocadas, el lenguaje toma una peculiar coloración irritadamente despreciativa: por ejemplo cuando se caracteriza las "verdades eternas" como pertenecientes "a los restos de teología cristiana que quedan dentro de la problemática filosófica y aún no han sido expulsados radicalmente, ni de lejos"⁸⁵. Irrumpe aquí un apasionamiento anticristiano que por lo general está dominado, quizá una lucha contra el propio ser cristiano, en modo alguno extinto. Ese prejuicio se muestra también en el modo en que se trata la filosofía de la Edad Media: en pequeñas observaciones incidentales que hacen aparecer como superfluo abordarla seriamente, como camino errado en el que se perdió el correcto preguntar por el

⁸⁵* *Sein und Zeit*, pp. 229 y s. No es necesario volver a plantear aquí la cuestión de la filosofía cristiana, dado que se estudia suficientemente en *Endliches und Ewiges Sein*, introducción, § 4.

sentido del ser⁸⁶. ¿No hubiese valido la pena indagar si en los esfuerzos por la *analogia entis* vive la pregunta genuina por el sentido del ser? En una consideración a fondo habría resultado claro que la tradición no entendía “ser”, en modo alguno, en el sentido de “ser de lo que hay” (es decir, persistencia cósmica)⁸⁷. Es asimismo muy llamativo cómo al estudiar el concepto de verdad se coloca como verdad en el sentido de la tradición sencillamente la verdad judicativa, por más que santo Tomás, en la primera *Quaestio de veritate*, al responder la pregunta “¿Qué es la verdad?” distinga un cuádruple sentido de verdad y no presente en modo alguno la verdad judicativa como la más originaria, aunque sea la “primera” [187] vista desde nosotros. Cuando él, con san Hilario⁸⁸, caracteriza *lo verdadero* como el “*ser que se hace patente y se declara*”⁸⁹, eso incluso recuerda mucho a la “verdad como estar descubierto” de Heidegger. ¿Y dónde está justificado hablar de la verdad como “existencial”, si no es en la Verdad Primera? Sólo Dios es sin limitación “en la verdad”, mientras que el espíritu humano, según lo subraya Heidegger mismo, es al mismo tiempo “en la verdad y en la falsedad”. Los críticos de *Ser y tiempo* han visto como su tarea, en la mayor parte de las ocasiones, señalar las raíces de esta filosofía en los espíritus rectores del último siglo (Kierkegaard⁹⁰, Nietzsche⁹¹, Karl Marx⁹², Bergson⁹³, Dilthey⁹⁴, Simmel⁹⁵, Husserl⁹⁶,

86* Cf. más arriba pp. 605-606.

87* Cf. Maximilian BECK, *Philosophische Hefte* 1, Berlin 1928, p. 20.

88 San Hilario de Poitiers (c. 315-367), obispo y doctor de la Iglesia; durante la disputa arriana uno de los representantes más destacados de la doctrina trinitaria de la Iglesia occidental.

89* *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, c.

90 Søren Kierkegaard (Copenhague 1813 - 1855 Copenhague), filósofo y teólogo danés, se le considera precursor del existencialismo.

91 Friedrich Nietzsche (Röcken/Lützen 1844 - 1900 Weimar), poeta y filósofo, con sus numerosas obras ha influenciado en el pensar filosófico del siglo XX; especialmente tenemos que recordar aquí los estudios de Heidegger que con el título “Nitzsche” publicó el año 1961 en dos tomos. Edith en su autobiografía cita el libro “Así habló Zaratustra” (cf. OC, t. I, p. 252).

92 Karl Marx (Tréveris 1818 - 1883 Londres), filósofo, economista y político, creador del materialismo histórico.

93 Henri Bergson (París 1859 - 1941 París), entre sus obras filosóficas habría que mencionar: *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia], París, 1889; *Matière et mémoire* [Materia y memoria], París, 1896; *Le rire, essai sur la signification du comique*, París, 1900; *L'évolution créatrice* [La evolución creatriz], París, 1907; *L'énergie spirituelle* [La energía espiritual], París, 1919; *Les deux sources de la morale et de la religion* [Las dos fuentes de la moral y la religión], París, 1932; *La pensée et le mouvant* [El pensamiento y el moviente], París, 1934; etc.

94 Wilhelm Dilthey (1833-1911), cf. nota 129, p. 1133.

Scheler⁹⁷ y otros)⁹⁸. Parece haberseles escapado qué fuertemente determinante ha sido la pugna con *Kant*. (El libro sobre Kant lo ha puesto de manifiesto). Y poco menos importante es la constante mirada a las preguntas originarias planteadas por los griegos y a su variación en la filosofía posterior. Valdría la pena examinar a fondo en una investigación específica la relación de Heidegger con Aristóteles y la Escolástica atendiendo al modo en que el primero cita e interpreta. Esa no puede ser aquí nuestra tarea.

Si echamos una mirada a toda la obra, nos quedamos con la impresión de que se aspiraba a hacer el intento de acreditar el ser del hombre como el últimamente fundamentante y de remitir a él todos los demás modos de ser, pero que al final el planteamiento original ha devenido cuestionable. Será bueno comparar las manifestaciones posteriores de Heidegger acerca de la cuestión del ser a fin de comprobar si esa impresión se confirma.

KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA⁹⁹

Según indica el propio Heidegger, este libro aspira no sólo a poner de manifiesto qué ha dicho Kant realmente, sino qué “quería decir”¹⁰⁰. Ahora bien, con ello se desea mostrar simultáneamente que *Ser y tiempo* es una “repetición de la crítica de la razón pura”, es decir, un nuevo intento de una fundamentación de la metafísica mediante el cual se abra por primera vez las “posibilidades originales, hasta ahora escondidas”¹⁰¹ del intento kantiano.

95 Georg Simmel (Berlín 1858-1918 Estrasburgo), filósofo y sociólogo; entre sus numerosas obras podemos mencionar: *Einleitung in die Morawissenschaft* [Introducción a las ciencias morales], 2 t., Berlín, 1892-1893; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* [Los problemas de la historia de la filosofía], Leipzig, 1892; *Hauptprobleme der Philosophie* [Problemas fundamentales de la filosofía], Leipzig, 1910; *Philosophische Kultur* [Cultura filosófica], Leipzig, 1911; *Grundfragen der Soziologie* [Cuestiones sobre la sociología], Berlín, 1917, etc.

96 Edmund Husserl (1859-1938), cf. nota 1, p. 149.

97 Max Scheler (1874-1928), cf. nota 4, p. 150.

98* Cf. *Philosophische Hefte*, editados por Maximilian Beck, n° 1 (julio de 1928), número especial sobre Heidegger, *Sein und Zeit*; Alfred Delp, *Tragische Existenz*, Freiburg, 1935, pp. 193 y s.

99* [Kant und das Problem der Metaphysik], Bonn, 1929.

100* *Id.*, p. 193.

101* *Id.*, p. 195.

No vamos a investigar aquí si esta interpretación, que “necesariamente tiene que emplear la violencia”¹⁰², reproduce a Kant sin falsearlo. Lo único que pretendemos es encontrar una ulterior aclaración de la pregunta en torno a la que gira *Ser y tiempo*: la pregunta por el sentido del ser. La pregunta en la que termina la primera parte de *Ser y tiempo* —“¿Hay un camino que lleve del *tiempo* originario al sentido del *ser*? ¿Se hace patente el tiempo mismo como horizonte del ser?”¹⁰³— puede ser caracterizada como el auténtico tema del libro sobre Kant. Toda la investigación está encaminada a hacer que surja una respuesta afirmativa a esa pregunta.

La metafísica recibida que Kant toma como punto de partida ha amalgamado la pregunta por el *ente como tal* con la pregunta por el *ente en total* y por el “más señalado distrito del ente... desde el que se determina... el ente en total”¹⁰⁴. La pregunta por el ente como tal es anterior objetivamente. Sin embargo, para “poder concebir el esencial estar determinado [188] del ente por el ser, es necesario concebir previamente el ser como tal”¹⁰⁵. “Para que la pregunta: ¿qué significa ser? encuentre su respuesta” es necesario aclarar “de dónde cabe siquiera esperar originariamente la respuesta”¹⁰⁶. Así, más originaria que la pregunta por el ente como tal y por el ser como tal es la pregunta: “¿desde dónde cabe siquiera concebir algo así como el ser...?”¹⁰⁷. Así nos vemos “empujados a volver a la pregunta por la esencia del comprender el ser en general”¹⁰⁸. Para acreditar la posibilidad de un conocimiento de ente, la *fundamentación de la metafísica* tiene que ser “aclaración de la esencia de una conducta hacia el ente”, “en la que éste se muestre en él mismo...”¹⁰⁹. El *conocimiento óntico* (= conocimiento de ente) es *posibilitado por el conocimiento ontológico*, es decir, una *comprensión*, previa a la experiencia, *de la constitución ontológica del ente*. Porque pertenece a la esencia de la razón humana superarse a sí misma hacia el ente, y porque esta constitución fundamental del espíritu humano recibe el nombre de “*trascendencia*”, la *ontología fundamental* que tiene que efectuar la fundamentación de la metafísica es *filosofía trascendental*. La *trascendencia* queda coloca-

102* *Id.*, p. 193.

103* *Sein und Zeit*, p. 438 (más arriba p. 87).

104* *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 6 (cf. p. 211).

105* *Id.*, p. 213.

106* *Id.*, p. 215.

107* *Id.*, p. 215.

108* *Id.*, p. 216.

109* *Id.*, p. 9.

da con ello en el *centro de la investigación*: porque la metafísica como pregunta por el ser reside en la “naturaleza del hombre”¹¹⁰, la fundamentación de la metafísica tiene que desvelar en la constitución ontológica del hombre precisamente lo que es fundamento de su comprensión del ser. La ontología fundamental es por ello “analítica del ser ahí”, y señaladamente de su trascendencia. Pero en la trascendencia se manifiesta la *finitud del hombre*. Es lo que hace posible todo conocimiento finito: un dirigirse a... que *forma un horizonte* en virtud del cual (es decir, dentro del cual) se hace posible que un objeto esté como tal frente un sujeto. “La trascendencia hace accesible para un ser finito el ente que hay en él mismo”¹¹¹. “En la trascendencia el ser ahí se manifiesta a sí mismo como indigente de la comprensión del ser... La trascendencia es la más íntima finitud, la finitud que sirve de soporte al ser ahí”¹¹². El hombre está “en medio de ente, y lo está de tal modo que para él... el ente que él no es y el ente que él mismo es... se ha hecho patente desde el principio”¹¹³. “*Obligado a recurrir* al ente que él no es, en el fondo *no* tiene poder sobre el ente que él mismo es en cada caso”. Con su existencia “*acaece una irrupción* en el todo del ente, de tal modo que sólo entonces el ente se hace patente en él mismo, es decir, *en calidad de ente*, con una amplitud distinta en cada caso, con distintos grados de claridad, en distintos grados de seguridad. Esta excelencia... de estar en medio del ente *a merced de él como tal y en manos de sí mismo en calidad de ente*, alberga en sí la precariedad de *estar necesitado* de la comprensión del ser”. El hombre tiene que poder “dejar ser” a lo ente, y para ello tiene que “haber proyectado lo que le sale al encuentro haciendo referencia a que es ente”¹¹⁴. *Existencia* (es decir, el tipo de ser del hombre) “es en sí finitud y, como tal, sólo es posible sobre la base de la comprensión del ser. [189] Algo como el ser sólo lo hay, y tiene que haberlo, allí donde finitud ha devenido existente”¹¹⁵.

La acción más originaria del espíritu finito es formar el horizonte en el que puede salir al encuentro lo ente. Es “ofrecer complementario”. Esa acción “genera el espectáculo del ahora como tal”¹¹⁶ que pertenece a toda intuición de lo presente, e igualmente el ya no ahora del

110* *Id.*, p. 162.

111* *Id.*, p. 113.

112* *Id.*, p. 226.

113* *Id.*, p. 218.

114* *Id.*, p. 219.

115* *Id.*, p. 219. La última frase ha sido subrayada por mí.

116* *Id.*, p. 171.

anteriormente o antes que es unido con el ahora y presupuesto para todo retener. Intuición de lo presente y retención de lo sido son inseparablemente una misma cosa: a ello pertenece como tercer elemento la captación de lo presente y de lo sido como *lo mismo*: esa captación descansa en un “reconocer”, en un “adentrarse explorando”. Éste “explora el horizonte de antemantenibilidad en general”, es “el originario *formar* este prerresponsabilizarse, es decir, el originario *formar* el futuro”¹¹⁷.

De este modo lo que es formado como *horizonte del ente* es el *tiempo*. El *formar el horizonte*, empero, se reivindica como el *tiempo originario*. “El tiempo... es intuición tan pura que desde sí mismo preforma el espectáculo de la sucesión y lo mantiene cerrado *como tal sobre sí mismo* como el aceptar formador. Esta intuición pura *se concierne a sí misma* con lo intuido formado en ella... El tiempo es por su esencia afección pura de sí mismo”¹¹⁸. “El tiempo... no es una afección actuante que incida en un sí mismo que haya, sino que como autoafección pura forma la esencia de algo así como concernirse a sí mismo. Ahora bien, en la medida en que pertenece a la esencia del sujeto finito poder ser concernido como un sí mismo, el tiempo forma como autoafección pura la estructura esencial de la subjetividad... Como autoafección pura forma originariamente la simismidad finita de tal modo que el sí mismo puede ser algo así como autoconsciencia”¹¹⁹. “La autoafección pura da la *estructura trascendental primigenia del sí mismo finito* como tal”¹²⁰. El yo, al igual que el tiempo mismo, no está “en el tiempo”. Pero de ello no se sigue que no sea temporal, sino “que deviene *el tiempo mismo* y sólo llega a ser *posible* conforme a su esencia más propia *como el tiempo mismo*”¹²¹. El “estar y permanecer” del yo *no* quiere caracterizarlo como *sustancia*, sino que pertenece esencialmente al dejar estar enfrente que efectúa ese yo. “Estos ‘estante’ y ‘permaneciente’ *no* son enunciados *ónticos*

117* *Id.*, p. 178. Lo que aquí se estudia es la síntesis pura kantiana en los tres modos de la aprehensión, la reproducción y la cognición. (En el texto he evitado conscientemente las expresiones kantianas). Para el análisis heideggeriano del tiempo, que va mucho más allá de Kant, cf. las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* de Husserl (anuario de Husserl [*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*], IX, 1928; también han sido publicadas en separata), que Heidegger ha editado no mucho antes de la aparición de su libro sobre Kant.

118* *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 180 y s.

119* *Id.*, p. 181.

120* *Id.*, p. 183.

121* *Id.*, p. 184.

sobre la inmodificación del yo, sino... determinaciones *trascendentales*... El yo 'estante' se llama así porque como 'yo pienso', es decir, 'yo represento', se pone delante de sí cosas del tipo de estancia y subsistencia. Como yo forma el correlato de la índole de subsistente como tal"¹²². Pero dado que la obtención pura del espectáculo puro del presente es la *esencia del tiempo*, el "yo estante y permaneciente" es "el yo en el originario formar el tiempo, es decir, como *tiempo originario*". La "*esencia plena del tiempo*" abarca, por consiguiente, un doble elemento: la "autoafección pura" y *lo que surge de ella* y es divisado, por así decir, en sí mismo sólo en la "cronología" habitual.

El tiempo originario es el fundamento último al que es remitida la comprensión que tiene el hombre del ser. [190] Ahora bien, la necesidad de recurrir a la comprensión del ser se funda en la *finitud* del hombre. Por ello la pregunta por la finitud en su calidad de *constitución fundamental del ser del hombre* se convierte en la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica. (Sólo en *este* sentido se puede admitir la "antropología" como "centro de la filosofía")¹²³.

Heidegger ve así como tarea esencial de la ontología fundamental "mostrar hasta qué punto el problema de la finitud en el hombre y las investigaciones que vienen marcadas de antemano por ese problema pertenecen necesariamente al afrontamiento de la pregunta por el ser... es necesario sacar a la luz la relación esencial existente entre el ser como tal (no el ente) y la finitud en el hombre"¹²⁴. Se ve esa relación esencial en la circunstancia de que la "constitución ontológica de todo ente... sólo resulta accesible en el comprender, por cuanto éste tiene el carácter de *proyecto*"¹²⁵. Con la *trascendencia* (o el "ser en el mundo") "*acaeece* el... *proyecto* del ser del ente"¹²⁶ en general"¹²⁷. Debido a que el "ser ahí" es indigente de la comprensión del ser, "es seguro que puede ser algo así como ser *ahí*, por lo que ya no hay que

122* *Id.*, p. 185.

123* *Id.*, pp. 199 y ss. y pp. 210 y ss.

124* *Id.*, p. 212.

125* *Id.*, p. 223.

126 Los editores alemanes (ESW, VI, p. 120; y ESGA 11/12, p. 487), basándose en las primeras pruebas de imprenta o galeras (p. 190), que fueron revisadas y corregidas por Edith pusieron "Entwurf des Seienden" ("*proyecto* del ente") en vez de "Entwurf des Seins des Seienden" ("*proyecto* del ser del ente") del texto de Heidegger; a Edith se le escapó este error de la mecanógrafa o de la imprenta; sin embargo en el texto autógrafo de Edith (p. 120) aparece clara y correctamente como escribió Heidegger.

127* *Id.*, p. 225.

‘preocuparse’ de ello”. La “indigencia trascendental” “es la más íntima finitud, la finitud que sirve de soporte al ser ahí”¹²⁸. Y *preocupación* es el nombre de “la *unidad estructural* de la trascendencia del ser ahí finita en sí misma”.

Para la *crítica de la preocupación*, y por lo tanto de toda la analítica del ser ahí como ontología fundamental y fundamentación de la metafísica, Heidegger mismo ha proporcionado los puntos de vista: “tiene que mostrar que la *trascendencia* del ser ahí y por lo tanto la comprensión del ser *no* es la finitud más íntima en el hombre, después, que la fundamentación de la metafísica *no tiene de ningún modo* esa referencia intimísima a la finitud del ser ahí, y, finalmente, que la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica *no* se encierra en el problema de la posibilidad interna de la comprensión del ser”.

Dado que estos tres puntos de vista afectan al núcleo de la filosofía de la existencia de Heidegger, vamos a atrevernos acto seguido a examinarlos. La primera pregunta reza, pues, así: ¿es la *trascendencia del ser ahí*, y por lo tanto la *comprensión del ser*, la *finitud más íntima del hombre*? Para poder responderla hemos de tener claridad acerca de qué es lo mentado con “trascendencia”, “comprensión del ser” y “finitud”.

Qué se quiere decir con “trascendencia” ya ha sido estudiado detalladamente¹²⁹. Significa lo mismo que “ser en el mundo”, o, lo que probablemente sea más correcto: fundamentador de ello; el hombre se encuentra como ente en medio de lo ente, y el ente que él mismo es, así como el otro ente, le es patente porque el hombre forma en un dirigirse originario un horizonte en el que un ente le puede salir al encuentro. Este “formar un horizonte” se debe pensar como *comprensión del ser*, y, por cierto, como comprensor proyectar de la constitución ontológica de lo ente. Así pues, trascendencia y comprensión del ser coinciden.

Pero también deben coincidir con “finitud”. A qué se hace referencia con este término no es fácil de averiguar. Se excluye diferentes cosas que *no* se deben entender por finitud: [191] 1. La finitud del hombre *no* se debe determinar como *temporalidad*¹³⁰; *tampoco* significa *imperfección*: las imperfecciones no hacen ver la esencia de la

128* *Id.*, p. 226.

129* Más arriba pp. 1175, [1183-1184].

130* *Id.*, p. 229.

finitud, quizá sólo sean sus “remotas consecuencias fácticas”. 2. Finalmente, *no* debe ser interpretada como *creaturalidad*: “Y si fuese posible incluso lo imposible, acreditar racionalmente una *creaturalidad* del hombre, con la caracterización del hombre como un *ens creatum* sólo quedaría puesto de manifiesto a su vez el *hecho* de su finitud, pero no estaría mostrada la *esencia* de la misma, ni determinada esa *esencia* como *constitución fundamental del ser del hombre*”¹³¹. Estamos convencidos, con la tradición, de que “es posible lo imposible”, es decir, que la *creaturalidad* es demostrable con el entendimiento, desde luego no la modalidad específica de la creación tal y como la expone el relato bíblico de la Creación (no en vano hablamos del “*misterio* de la Creación” haciendo referencia a ese proceso histórico real), pero sí la necesidad de ser *no per se y a se*, sino *ab alio*, que se sigue de que el hombre sea “*algo*”, pero “*no todo*”. Ahora bien, ¿no es este precisamente el *auténtico sentido de la finitud*? Heidegger toca este asunto cuando al final plantea la pregunta: “¿Cabe... desarrollar la *finitud* en el ser ahí siquiera como *problema* sin una *infinitud* ‘presupuesta’?”. Tiene que añadir inmediatamente las ulteriores preguntas: “¿De qué tipo es este ‘presuponer’ en el ser ahí? ¿Qué significa la *infinitud* así ‘puesta’?” Pero con estas preguntas está dirigiendo la mirada precisamente a lo que como “comprensión preontológica del ser” ha dado objetivo y dirección a nuestros esfuerzos por el sentido del ente en el camino recorrido hasta ahora: *la finitud sólo se puede concebir en contraposición con la infinitud, es decir, con la eterna plenitud del ser. La comprensión del ser por un espíritu finito es como tal desde el principio irrupción desde lo finito hacia lo eterno.*

Con ello hemos respondido ya por adelantado más que la pregunta, que era la primera que había que estudiar, que versa sobre las relaciones existentes entre trascendencia y finitud. Ahora hay que llevar a término el pensamiento comenzado. “*Ens creatum*” tiene no sólo el significado de algo efectivamente creado, sino el de algo que, debido a su finitud, está esencialmente condicionado por lo infinito. Ahí se encierra, así pues, el *sentido de la finitud*: “*ser algo y no todo*”. Pero este sentido de la finitud encuentra su cumplimiento no sólo en el hombre, sino en todo ente que no sea Dios. Así, *la finitud como tal y la trascendencia no se copertenecen sin más*. Trascendencia significa el irrumpir desde la finitud que le está dado a un ser *personal-espiritual*, y como tal conocedor, en y con su comprensión del ser. Es verdad que Heidegger habla a veces de la finitud *específica* del hombre,

131* *Id.*, p. 210.

pero sin estudiar nunca qué pretende haber entendido por ella. Para aclararla hubo que resaltar qué distingue el ser del hombre del ser del ente no personal-espiritual y del ser de los espíritus puros finitos.

[192] Pasemos a la segunda pregunta: *¿se trata en la fundamentación de la metafísica intimísimamente de la finitud del ser ahí?* Heidegger no ha eliminado el sentido antiguo de la "*Metaphysica generalis*" como doctrina del "ente como tal", sino que sólo ha subrayado que es necesario para aclarar el sentido del ser. En eso estamos de acuerdo con él. A continuación ha dado un paso más y ha afirmado que para comprender el sentido del ser hay que investigar la comprensión que tiene el hombre del ser, y porque encontró el fundamento de la posibilidad de la comprensión del ser en la finitud del hombre vio la tarea de una fundamentación de la metafísica en el estudio de la finitud del hombre. En contra de eso cabe formular reparos desde dos lados. *De lo que se trata en la metafísica es del sentido del ser como tal, no sólo del sentido del ser del hombre.* Sin embargo, tenemos que preguntar por el sentido del ser a la comprensión humana del ser, es decir, a nuestra propia comprensión. Y esto significa: tenemos que preguntar a qué se refiere cuando habla del ser. Y no cabe sustituir esta pregunta por otra distinta, la que versa acerca de cómo "acaece" algo así como la comprensión del ser. Quien se salta la pregunta por el sentido del ser que reside en la comprensión misma del ser y tranquilamente "proyecta" la "comprensión del ser" humana corre peligro de vedarse a sí mismo el acceso al sentido del ser, y hasta donde yo veo Heidegger ha sucumbido a ese peligro. De ello hablaremos más adelante. De momento el segundo reparo: hemos visto que a la finitud como tal no le pertenece la comprensión del ser, dado que hay entes finitos que no poseen comprensión del ser. La comprensión del ser pertenece a lo que distingue al ser personal-espiritual de otro ser. Dentro de ella habría que distinguir la comprensión humana del ser de la que tienen otros espíritus finitos, y toda comprensión del ser finita de la infinita (divina). Ahora bien, qué sea la comprensión del ser como tal no se puede averiguar sin aclarar cuál es el sentido del ser. De este modo, la pregunta fundamental de una fundamentación de la metafísica es y sigue siendo para nosotros la pregunta por el sentido del ser. Qué significación tiene la comprensión humana del ser para el sentido del ser es importante, por un lado, para valorar el papel que tiene que desempeñar la finitud del hombre en la fundamentación de la metafísica. Coincide, además, con la tercera pregunta que está aún por estudiar: *si la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica se encierra en el problema de la posibilidad interna de la*

comprensión del ser. No porque hayamos caracterizado la pregunta por el sentido del ser como la pregunta fundamental hemos eliminado este problema. Ambas cosas guardan una estrechísima relación mutua: preguntar por el sentido del ser significa presuponer que nosotros, los que preguntamos, tenemos una comprensión del ser que es “posible”. Indagar en la “posibilidad interna” de esta comprensión del ser, es decir, en su esencia, significa presuponer que el sentido del ser nos es accesible. Pues comprender no significa otra cosa que tener acceso a un ser. Sin embargo es posible plantear la pregunta por el sentido del ser [193] sin preguntar al mismo tiempo cómo se efectúa la comprensión del ser, porque en el comprender el sentido prestamos atención al sentido y no al comprender. En cambio, no es posible investigar la comprensión del ser sin incluir también el sentido del ser. Pues desligado del sentido que le es accesible el comprender ya no es comprender. Así pues, se está en todo caso ante un desplazamiento del “fundamento” cuando se reivindica como pregunta fundamental la pregunta por la comprensión del ser, y no la pregunta por el sentido del ser. Sería posible, con todo, que con una investigación fiel y suficiente de la comprensión del ser se aclarase al mismo tiempo el sentido del ser. ¿Es ese el caso de Heidegger?

Dice que el hombre tiene que *dejar ser* a lo ente y que para ello tiene que “haber proyectado lo que le sale al encuentro haciendo referencia a que es ente”¹³². Además: “algo como el ser sólo lo hay, y tiene que haberlo, allí donde finitud ha devenido existente”. Finalmente: “El ser del ente... sólo es comprensible... si el ser ahí en el fondo de su esencia *se mantiene metido dentro de la nada*”¹³³. Para poder comprender la última frase tenemos que buscar aclaración acerca de qué está mentado con la “nada”. En un pasaje anterior¹³⁴ se designa lo que “conoce” el conocimiento puro —el horizonte puro— como una “nada”. Y se dice de ello: “Nada significa: no un ente, pero sin embargo ‘algo’...”. Lo que se intuye en la intuición pura (espacio y tiempo) es denominado “*ens imaginarium*”, y esta expresión se aclara como sigue: “El *ens imaginarium* pertenece a las formas posibles de la ‘nada’, es decir, de lo que no es un ente en el sentido de lo que hay”¹³⁵.

A juzgar por todas estas aclaraciones lo mentado con nada no es la “nada absoluta”. Pero como se habla de diversas formas de la nada

132* *Id.*, pp. 218 y s.

133* *Id.*, p. 228. [El que parte del texto citado vaya en cursiva es de Edith].

134* *Id.*, pp. 114 y ss.

135* *Id.*, p. 136.

y éstas no se estudian más sigue sin estar claro a qué “algo” se hace referencia en cada caso. Ahora bien, si reunimos todos los pasajes recién aducidos, y además tenemos presente lo dicho sobre el “tiempo originario”, difícilmente cabe otra interpretación que la interpretación de que lo mentado aquí con la “nada” es la “constitución ontológica” del ente que es *proyectada* por el hombre *comprendiendo*, es decir, el *ser mismo*¹³⁶. Si esto es realmente lo mentado —y todo señala en esa dirección, en el libro sobre Kant de modo aún menos velado que en *Ser y tiempo*— con ello *el ente y el ser son arrancados el uno del otro de un modo que anula el sentido del ser*: cuando caracterizamos una cosa como siendo (no en vano también Heidegger acepta el ser cósmico, que él denomina “ser de lo que hay”, como un tipo de ser), estamos considerando que *es ella misma*, que tiene un ser que le es propio independiente de nuestra comprensión del ser. Heidegger ha subrayado acertadamente que en *ser qué* (esencia, *essentia*), *ser que* (realidad, *existentia*) y *ser verdadero* “ser” significa en cada caso algo distinto, y que es necesario aclarar la razón de esa escisión del ser y el sentido del ser como tal¹³⁷. (Esta es, en efecto, la gran cuestión de la “*analogia entis*”). Pero en todo caso con el *ser* mentamos siempre algo que es propio de lo que es esencial, real o verdadero, [194] y no algo en lo que eso queda, por así decir, capturado por nuestra comprensión del ser. Es más, incluso nuestro propio ser es algo con lo que “topamos”. Heidegger trata de hacer justicia a esto denominando la comprensión humana del ser “intuición *sobrellevante*”, “proyecto *arrojado*”. Pero todos sus esfuerzos están dirigidos a caracterizar el “proyecto” como tal. El “*estar arrojado*” (=finitud = estar necesitado de recurrir a otro ente) es puesto como constitución fundamental del ser del hombre, pero no recibe la aclaración de la que es capaz y sin la cual no se puede abrir el sentido del ser y de la comprensión del ser. Heidegger ha expresado la convicción de que Kant retrocedió ante el resultado de su crítica de la razón pura. A ello hace seguir la notable pregunta: “... ¿No hay al final también en nuestros propios esfuerzos... un oculto eludir algo que nosotros —y, por cierto, no casualmente— ya no vemos?”. Considera posible incluso que su propia fundamentación de la metafísica “se detenga ante lo decisivo”¹³⁸. Con ello hemos alcanzado el punto al que nos encaminábamos. La filosofía

136* Acerca del significado de la nada, cf. más abajo p. 1196, acerca de la cuestión del ser, la nota 177, (p. 1200).

137* *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 214

138* *Id.*, p. 235.

existencial de Heidegger elude y se detiene ante lo que da al ser su sentido y aquello a lo que apunta toda comprensión del ser: lo “infinito”, sin lo cual no cabe captar nada “finito” ni lo finito como tal. Que se trata de un eludir y detenerse, no de un mero no ver, se desprende de que al comienzo, siguiendo a Kant, se puso enfrente uno del otro “conocimiento finito” y correspondientemente “fenómeno” u “objeto” y “ente en sí”: “El título de ‘fenómeno’ hace referencia al ente mismo como objeto de conocimiento finito. Dicho con más exactitud: *sólo para conocimiento finito hay algo así como objeto. Sólo el conocimiento finito está a merced de lo ya ente*”. En cambio, el conocimiento infinito “se hace patente el ente en el dejarlo surgir y lo tiene patente en todo momento ‘*sólo*’ como surgente en el dejarlo surgir, es decir, como *lo que está ahí habiendo surgido*”¹³⁹... Es el ente como ente *en sí*, es decir, no como objeto”. “El ente *en el fenómeno* es el mismo ente que el ente en *sí*...”. Pero como “objeto” se hace patente “conforme al modo y la amplitud del poder sobrellevar del que dispone un conocimiento finito”¹⁴⁰, y es propio del conocimiento finito “en su calidad de *finito* necesariamente al mismo tiempo *ocultar*...”¹⁴¹. Sin embargo más adelante esta contraposición se abandona. Ya sólo se habla del conocimiento finito y del ente que el primero “deja estar ahí enfrente”. Pero de ese modo el “ente en sí” es desplazado por el “objeto”, y el edificio formal que el conocimiento finito “proyecta” como tal para el “objeto” es reivindicado como el ser mismo¹⁴². ¿Cabe justificar este corrimiento diciendo que la razón humana, como finita que es, tiene que circunscribirse a sí misma dentro de los límites de lo finito y renunciar a la “arrogancia” de pretender captar y decir algo acerca del “ente en sí” y de una razón “infinita”? ¿No es, más bien, el conocimiento de los propios límites al mismo tiempo necesariamente un superar esos límites? Conocerse a sí mismo como [195] “finito” significa conocerse como “algo y no todo”, pero con ello se pone la mirada en el “todo”, por más que no sea “concebido”, es decir, comprendido y asimilado por el conocimiento humano. La comprensión humana del ser sólo es posible como una irrupción desde el ser finito

139 Con su neologismo “Ent-stand”, que hemos tratado de traducir por “lo que está ahí habiendo surgido”, Heidegger hace un juego de palabras contraponiéndolo al término “Gegenstand” (“objeto” o, descomponiendo la palabra alemana, “lo que está ahí en contra, opuesto, delante o enfrente”) que emplea una línea más abajo (*nota del traductor*).

140* *Id.*, p. 28. Ahí se pasa por alto que el conocimiento infinito abarca también el conocimiento finito y el “objeto” tal y como aparece al conocimiento finito.

141* *Id.*, p. 30.

142* Cf. a este respecto la nota 177 (p. 1200).

hacia el ser eterno. El ser finito como tal anhela ser concebido desde el eterno. Ahora bien, dado que el espíritu finito precisamente sólo puede ver destellar el ser eterno, pero no concebirlo, también el ser finito, incluso su propio ser, sigue siendo para él algo no concebido, algo magis ignotum quam notum: la eterna perplejidad, el ἀεὶ ἀπορροῦμενον que nos salió al encuentro como punto de partida de la metafísica en Aristóteles y en el que se apagan los acordes de la fundamentación heideggeriana de la metafísica.

Si el libro sobre Kant fue escrito para encontrar una respuesta a la pregunta en la que terminaba *Ser y tiempo* — si hay un camino que lleve del tiempo originario al sentido del ser, si el tiempo es el horizonte del ser— es patente que no ha alcanzado su objetivo. La ambigüedad del tiempo, que debe ser simultáneamente intuición e intuido, “proyectar” y “proyectado”, e igualmente las irisaciones de lo que es caracterizado como “horizonte”, es precisamente lo que corta el camino hacia el sentido del ser. Y si al final de *Ser y tiempo* el camino emprendido se había hecho cuestionable, la mirada retrospectiva al mismo desde el libro sobre Kant lo ha hecho aún más cuestionable. Y tampoco lo publicado posteriormente ha cambiado nada.

DE LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO

Al igual que el libro sobre Kant, también los dos pequeños escritos *De la esencia del fundamento*¹⁴³ y *¿Qué es la metafísica?*¹⁴⁴ parece que aspiran a aclarar la gran obra precedente, rechazar malas interpretaciones que ha recibido y elaborar con más claridad algunos puntos que quedaron oscuros, para lo cual se dibuja con trazo más firme y se prolonga líneas antes sólo apuntadas. Así, en el trabajo sobre la esencia del fundamento se capta con más nitidez¹⁴⁵ el ser en el mundo bajo la denominación de *trascendencia*. Conforme a ello, trascender significa que el ser ahí *supera* constantemente todo ente, también a sí

143* [*Vom Wesen des Grundes*,] en el volumen conmemorativo dedicado a Husserl, Halle a.S. 1929, pp. 71 y ss.

144* [*Was ist Metaphysik?*] Se trata de la clase pública de toma de posesión que Heidegger impartió el 24 de julio de 1929 en el salón de actos de la universidad de Friburgo de Brisgovia, publicada en Cohen, Bonn, 1930.

145* Aunque sin perseguirlo tan hasta los últimos fundamentos como en el libro sobre Kant.

mismo, en dirección hacia el “*mundo*”, es decir, no hacia el todo del ente, ni hacia la totalidad de los hombres, sino hacia un ser *en total*. Mundo está “esencialmente referido al ser ahí”¹⁴⁶ y ser ahí “es, en la esencia de su ser, *formador de mundo*”¹⁴⁷. Para aclarar el concepto de mundo se recurre aquí al lenguaje de las Sagradas Escrituras (epístolas paulinas y evangelio de san Juan), de san Agustín y de santo Tomás, de un modo que puede dar la impresión de que está superado el patente apasionamiento anticristiano de *Ser y tiempo*¹⁴⁸. También se asegura en notas que “mediante la interpretación ontológica del ser ahí como ser en el mundo... no se ha decidido nada, positiva ni negativamente, acerca de un posible ser para Dios”¹⁴⁹ y que el ser ahí no debería ser situado como el ente “propriadamente dicho”: “Pero interpretación ontológica del ser en y desde la trascendencia del ser ahí no significa derivación óntica del ente que no es al modo del ser ahí a partir del ente *qua* ser ahí”¹⁵⁰. En lo que respecta a lo segundo, los críticos, en verdad, no han dejado el “ser de lo que hay” y [196] el “ser de lo que está a mano” en la oscuridad en la que permanecían en Heidegger, sino que los han fijado de un modo no pretendido por él. Y con una interpretación totalmente fiel, y que fuese lo suficientemente lejos, del esencial “superarse a sí mismo” se habría podido obtener también una visión del “ser ahí” que como mínimo dejase abierto un “ser para Dios”. Pero de hecho la interpretación no se ha efectuado de ese modo en *Ser y tiempo* ni en este trabajo posterior. Y la interpretación que ha recibido el *ser* en el libro sobre Kant —de forma aún más patente que en *Ser y tiempo*— no deja abierta posibilidad alguna para un ser independiente respecto del ser ahí. Si, además, trascendencia se interpreta como *libertad* en virtud de la cual el ser ahí proyecta mundo y posibilidades propias, y a continuación de la constatación de la *finitud del ser ahí* (atestiguada por el hecho de que están limitadas aquellas de sus posibilidades que cabe adoptar *realmente*) se plantea la pregunta: “¿Y no se manifiesta aquí, en definitiva, la esencia *finita* de la libertad como tal?”¹⁵¹, con esta pregunta, probablemente retórica, se ha

146* *Vom Wesen des Grundes*, p. 96.

147* *Id.*, p. 97.

148* Quizá este giro se explique por el hecho de que la obra dedicada a la esencia del fundamento surgió en la época marburguiana de Heidegger, en la que él ejerció una fuerte influencia sobre los teólogos protestantes y probablemente también recibió estímulos desde ese lado.

149* *Id.*, p. 98, nota 1.

150* *Id.*, p. 100, nota 1.

151* *Id.*, p. 104.

vuelto a hacer una inferencia que va del ser del ser ahí a *todo* ser personal y se ha negado a Dios: en todo caso al Dios de la doctrina de la fe cristiana, y también de las demás religiones monoteístas. Y que “ser ahí... está *arrojado* bajo el ente... *como libre* poder ser”, que “no está en poder de esta libertad misma” si el ser ahí “es, atendiendo a la posibilidad, *un* sí mismo y esto fácticamente en correspondencia en cada caso con su libertad...”¹⁵², este conocimiento no se convierte aquí, igual que tampoco antes, en el punto de partida para adentrarse hacia un arrojador no arrojado, hacia un infinitamente libre.

¿QUÉ ES LA METAFÍSICA?

La clase de toma de posesión de Friburgo, *¿Qué es la metafísica?*, coloca en el centro de su atención la *nada*. Esto no es chocante para el lector del libro sobre Kant, por más que pueda haberlo sido para oyentes de esa exposición no preparados, puesto que no en vano allí, ya en la investigación de la comprensión del ser, se tomó la “nada” como el “horizonte” que hace que el ente sea accesible para el “ser ahí”. Dado que sin embargo el sentido de la nada seguía siendo harto oscuro, vale la pena seguir las nuevas argumentaciones que le están dedicadas.

Toda *ciencia apunta* al ente. La irrupción en el todo del ente, una irrupción que pertenece a la existencia humana, parte el ente en lo que es y en cómo lo es, y con ello ayuda “*a su modo*”¹⁵³ al ente por primera vez a llegar a él mismo”¹⁵⁴. “A lo que se dirige la referencia al mundo es *al ente mismo*, y a nada más”. Y a continuación ese “nada” que se ha escapado al parecer con tanta facilidad se retoma sorprendentemente: “*¿Qué sucede con esa nada?*”¹⁵⁵. El entendimiento no puede decidir al respecto. La *nada* no se puede concebir como *negación del todo del ente*, porque “la nada es más originaria que el no y la negación”¹⁵⁶.

152* *Id.*, p. 110.

153 Las palabras “*a su modo*” (“*in seiner Weise*”) van en cursiva en ese pasaje de Heidegger, pero no en la cita del mismo que hace Edith Stein (*nota del traductor*).

154* *Was ist Metaphysik*, p. 9.

155 *Id.*, p. 10.

156* *Id.*, p. 12.

El “*acaecer fundamental de nuestro ser ahí*”, que nos desvela el ente como todo, es el *estado en que uno se encuentra* o el *estado de ánimo*, por ejemplo el auténtico aburrimiento (cuando lo que le aburre a uno no es esto o aquello, sino cuando uno “está aburrido”). El estado de ánimo en [197] el que el hombre es llevado ante la *nada* es —como ya sabemos— la angustia: por cuanto el ente se nos va de las manos y *nosotros nos vamos de las manos a nosotros mismos*, la angustia hace patente la nada. Ésta se desvela en la angustia *no como ente y no junto al ente*: “sale al encuentro... formando *una sola cosa* con el ente en el todo”¹⁵⁷. Éste no es *anulado ni negado*, sino que se hace *caduco*. La nada “no apunta a sí, sino que es esencialmente *rechazante*. Pero el rechazo de sí es como tal el remitir, que hace que se nos escape de las manos, al ente *que se hunde* en el todo. Esta *remisión rechazante* en el todo al ente que se nos escapa de las manos en el todo, en calidad de la cual la nada aprieta en la angustia al ser ahí rodeándolo, es la esencia de la nada: la *nadación*. No es una aniquilación del ente ni surge de una negación. La *nada misma nadea*...”. Ésta hace patente el ente “en su plena *extrañeza*, hasta ese momento oculta, como lo *absolutamente otro* frente a la nada”¹⁵⁸. “En la noche clara de la nada de la angustia es cuando surge la manifestabilidad *originaria* del ente *como tal*: que *hay lo ente, y no nada*... La esencia de la nada originariamente nadeante reside en esto: *lleva al ser ahí por primerísima vez ante el ente como tal*”¹⁵⁹. “La nada es la *posibilitación* de la patencia del ente como tal para el ser ahí humano. Lo primero de la nada no es proporcionar el *contraconcepto* respecto del *ente*, sino que pertenece originariamente a la esencia del *ser mismo*. En el *ser* del ente acaece el nadear de la nada”¹⁶⁰.

Testimonio de la “constante y extendida, aunque disimulada manifestabilidad de la nada en nuestro ser ahí” es la *negación*. Se expresa en “el decir que *no* en cada caso a través de un *no*”, pero no es capaz de aportar de suyo un no, ya que “sólo puede negar cuando le viene dado algo *negable*”¹⁶¹. Y esto sólo es posible cuando “todo pensar como tal *mira* delante ya al *no*... El no no surge debido a la negación, sino que la negación *se funda* sobre el no que surge del

157* *Id.*, p. 18.

158* Da la impresión de que la nada está mentada aquí en un sentido más radical que en el libro sobre Kant (cf. más arriba p. 1191). En correspondencia con ello se desplaza la relación de ser y nada.

159* *Id.*, p. 19.

160* *Id.*, p. 20.

161* *Id.*, p. 21.

nadar de la nada”¹⁶². La negación no es tampoco la única conducta nadeante; sobre el no se funda también el actuar en contra, despreciar, denegar, prohibir, carecer. “El estar penetrado del ser ahí por la conducta nadeante atestigua la constante y ciertamente oscurecida manifestabilidad de la nada...”¹⁶³. La angustia, retenida habitualmente, que la hace patente se manifiesta con la máxima seguridad en el *ser ahí osado*. “Pero esto acaece sólo desde aquello *a favor de lo cual se derrocha*, para así conservar la *última grandeza* del ser ahí”. La angustia de los osados no se debe contraponer a la alegría o al grato placer del ser ahí tranquilizado. “Está... en una *alianza* secreta con la jovialidad y la suavidad de la nostalgia creadora”.

“El estar mantenido del ser ahí dentro de la nada... convierte al hombre en el *que ocupa el lugar* de la nada. Tan *finitos* somos que precisamente no somos capaces de llevarnos originariamente ante la nada por propia decisión y voluntad... El estar mantenido del ser ahí [198] dentro de la nada sobre la base de la angustia oculta es el superar el ente en el todo: la trascendencia... Metafísica es el *preguntar* por el ente *yendo más allá*, a fin de recuperarlo *como tal* y en el *todo* para el concebir”¹⁶⁴. *La pregunta por la nada abarca el todo de la metafísica*: pues “ser y nada se copertenecen...”, porque el *ser* mismo es *finito* por esencia y sólo se hace patente en la trascendencia del ser ahí mantenido fuera en la *nada*”¹⁶⁵.

La *metafísica antigua* entendía por “nada” en el principio “*ex nihilo nihil fit*” la materia no configurada, y admitía como siendo sólo lo formado. La *dogmática cristiana* niega ese principio y en vez de él afirma: “*ex nihilo fit ens creatum*” y entiende por “*nihil*” la ausencia de lo ente extradivino. “Las preguntas”¹⁶⁶ por el ser y la nada como tales se omiten ambas. Por ello tampoco preocupa en modo alguno la dificultad de que si Dios crea de la nada precisamente Él tiene que poder relacionarse *con* la nada. Pero si Dios es Dios *Él* no puede

162* *Id.*, p. 22.

163* *Id.*, p. 23.

164* *Id.*, p. 24.

165* *Id.*, p. 26.

166 Los editores alemanes (ESW, VI, p. 132; y ESGA 11/12, p. 496), basándose en las primeras pruebas de imprenta o galeradas (p. 198), que fueron revisadas y corregidas por Edith pusieron “Die Frage” (“La pregunta”) en vez de “Die Fragen” (Las preguntas) del texto de Heidegger; a Edith se le escapó este error de la mecanografiada o de la imprenta; sin embargo en el texto autógrafo de Edith aparece clara y correctamente “Die Fragen” (p. 147).

conocer la nada, si es que lo 'absoluto' excluye de sí toda nihilidad"¹⁶⁷.

En virtud de la interpretación de Heidegger el principio recibe "un sentido distinto, que afecta al *problema mismo del ser* y reza así: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. En el no del ser ahí cumple por primera vez el ente en el todo sus más propias posibilidades, es decir, llega a sí mismo de modo finito"¹⁶⁸. Todo preguntar por el ente descansa en la nada: "Sólo porque la nada es patente en el fondo del ser ahí puede venir sobre nosotros la plena *extrañeza* del ente"¹⁶⁹. La *metafísica* "es el *acaecer fundamental en y como el ser ahí mismo*". Acaece "mediante una peculiar *puesta* de la propia existencia en las posibilidades fundamentales¹⁷⁰ del ser ahí en el todo. Para esa puesta es decisivo: *por un lado*, el dar espacio para el ente en el todo, después, el abandonarse a la nada... y *al cabo* el dejar que llegue hasta su final el movimiento oscilante de este estar suspendido, para que vuelva constantemente a la *pregunta fundamental* de la metafísica que fuerza la nada misma: *¿por qué hay ente, y no más bien nada?*"¹⁷¹.

* * *

Es claro: la exposición, que estaba calculada para un público no dotado de formación especializada y quería más bien estimular que instruir, renuncia al rigor de la obra científica. Hace relampaguear chispazos, no da claridad tranquila. Así es difícil sacar de ella algo tangible. La forma de hablar suena en algunos pasajes directamente mitológica: se habla de la nada casi como si fuese una persona a la que hubiese que devolver los derechos de que se la había privado. Uno recuerda el "nada, la nada que en otro tiempo lo era todo"¹⁷². Pero sería poco fecundo atenerse precisamente a estos giros oscuros.

167* *Id.*, p. 25.

168* *Id.*, p. 26.

169* *Id.*, p. 27.

170 Los editores alemanes (ESW, VI, p. 132; y ESGA 11/12, p. 497), basándose en las primeras pruebas de imprenta o galeras (p. 198), que fueron revisadas y corregidas por Edith, pusieron "die (Grund)möglichkeit" ("la posibilidad"), esto es, en singular, en vez de "die (Grund)möglichkeiten" (las posibilidades) del texto de Heidegger; a Edith se le escapó este error de la mecanografista o de la imprenta; pero en esta ocasión, en el texto autógrafo de Edith aparece también en singular (p. 148).

171* *Id.*, p. 28.

172 Cf. Gn 1, 1-2.

Quizá la forma más rápida de llegar a una aclaración sea partir de las diferentes interpretaciones del principio "*ex nihilo nihil fit*". ¿Ha entendido realmente la metafísica antigua por la nada de [199] la que nada se hace la materia no configurada? En ese caso no habría podido establecer ese principio, pues según su concepción todo lo "formado" fue "formado" a partir de la materia no dotada de forma. Distingue de lo absolutamente no ente ($\text{o}\tilde{\upsilon}\chi\ \tilde{\omicron}\nu$) lo no ente que sin embargo es en cierto modo, a saber conforme a la posibilidad ($\mu\eta\ \tilde{\omicron}\nu$)¹⁷³. Y eso es la materia de la que todo ente en sentido "auténtico" es formado. Aquello de lo que nada puede hacerse no tiene tampoco ser posible alguno, es la "nada absoluta".

¿En qué sentido hay que comprender entonces el principio: "*ex nihilo fit ens creatum*"? Tampoco aquí se entiende por "*nihil*" la materia conformable. La doctrina de la Creación niega precisamente que haya una materia antes de la Creación. Según Heidegger la dogmática se refiere con la nada a la ausencia de todo ente extradivino. Vamos a dejar sin decidir si con ello queda agotado el sentido de la "nada". En todo caso, de una nada así entendida no puede devenir algo en el mismo sentido que "de" una materia existente. No se "saca" nada de ella. "Creación" significa, antes bien, que todo lo que es criatura, y también su ser, procede del Creador. Así pues, el principio sólo se puede entender en el sentido de que el Creador al crear no está condicionado por ninguna otra cosa que sea, de que no hay absolutamente ninguna otra cosa que sea que el Creador y la Creación. ¿Qué pasa entonces con la dificultad de que Dios tiene que relacionarse con la nada para crear de la nada? Se puede conceder que Dios tiene que conocer la nada para crear "algo". Pero ese conocer no significa una nihilidad en sentido absoluto, ya que todo conocer como tal, también el de la nada, es algo positivo. Dios conoce la nada como lo contrario de Él mismo, es decir, como lo *contrario del ser mismo*. Y esa "idea de la nada" está presupuesta para la Creación, porque todo lo *finito* es "algo y no nada", un ser¹⁷⁴ cuyo ser incluye no ser. ¿Es cierto lo que afirma Heidegger de que la dogmática cristiana no pregunta por el ser ni por la nada? Es cierto en la medida en

173* Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A 1003 b y N 1089 a-b.

174 Los editores alemanes (ESW, VI, p. 134; y ESGA 11/12, p. 498), basándose en las primeras pruebas de imprenta o galeras (p. 199), que fueron revisadas y corregidas por Edith pusieron "Sinn" ("sentido") en vez de "Sein"; a Edith se le escapó este error de la mecanógrafa o de la imprenta; sin embargo en el texto autógrafo de Edith aparece clara y correctamente "Sein" (p. 151).

que la dogmática como tal no *pregunta* en absoluto, sino que *enseña*¹⁷⁵. Pero eso no significa que le sean indiferentes el ser y la nada. Habla del ser, por cuanto habla de Dios. Y habla de la nada en muchos contextos, por ejemplo cuando habla de la creación y entiende por lo creado un ente cuyo ser incluye un no ser. Cabe decir, por ello, que “ser y nada” se copertenecen¹⁷⁶, pero no porque el *ser* sea *finito* por esencia, sino porque la nada es lo contrario del ser en el sentido más originario y más auténtico y porque todo lo finito está entre ese ser más auténtico y la nada. Porque “tan *finitos* somos... que... no somos capaces de llevarnos originariamente ante la nada por propia decisión y voluntad”, el hacerse patente de la nada en nuestro propio ser significa al mismo tiempo la irrupción desde este nuestro ser finito, nulo, hacia el ser infinito, puro, eterno¹⁷⁷.

Y así la pregunta: “¿*Por qué hay ente, y no más bien nada?*”, la pregunta en la que el ser del hombre se expresa a sí mismo, se transforma en la *pregunta por el fundamento eterno del ser finito*.

1775 Dicho más exactamente: la dogmática puede preguntar si algo es o no doctrina de la fe, pero lo que consta como dogma ya no es cuestionable para la dogmática.

176 Cf. más arriba pp. 1196 y ss.

177 El lector de los escritos de Heidegger difícilmente puede llegar a una impresión distinta de la de que su filosofía existencial apunta a destacar “la esencial y necesaria finitud del ser y de todo ente”. Frente a ello es de señalar una notable manifestación oral en la que Heidegger se ha opuesto a esa concepción; su rectificación nos ha sido referida de la siguiente forma: “El *concepto* del ser es finito, pero esta doctrina no dice nada sobre el carácter finito o infinito del ente y del ser mismo. Todo ente que para captar ente necesita un concepto de ser es finito, y si hay un ser infinito éste no necesita concepto alguno de ser para el conocimiento del ente. Nosotros los hombres necesitamos la filosofía abstracta para traer a la luz el ente porque somos finitos, y nuestra peculiaridad como seres finitos, es más, incluso la esencia de esa propiedad de ser finitos, está fundada en esa necesidad de emplear el concepto de ser. En cambio, Dios, en su calidad de infinito, no está sometido a esa necesidad limitadora del conocimiento: *Dios no filosofa*. Pero el hombre está definido precisamente por el hecho de que para relacionarse con el ente tiene que concebir el ser sirviéndose del concepto de ser”. (Cf. el informe del R.P. Daniel Feuling, O.S.B., en *La Phénoménologie*, Journées d'Études de la Société Thomiste, I, Les Éditions du Cerf, Juvisy, 1932, p. 39) Aquí se traza la nítida separación entre ser y comprensión del ser que echábamos de menos en los escritos, y con ella se deja abierta la posibilidad de un ser eterno. Dado que esta exposición sólo se apoya en una manifestación oral, que carece de base en los escritos de Heidegger, se aduce aquí sólo en nota. Por otra parte, procede de una conversación que estaba destinada a preparar un informe público sobre la fenomenología de Heidegger. Y por ello parece tener demasiado peso como para que fuese lícito callarla.

APÉNDICES

En este apéndice queremos llamar la atención sobre la actividad de Edith en dos aspectos: por una parte como traductora, y por otra los muchos apuntes que sacaba de libros filosóficos y teológicos...

I. TRADUCCIONES.

En el tomo V de "Escritos espirituales" dimos noticia de algunas de las traducciones de Edith de temas carmelitanos, de textos litúrgicos, y especialmente de textos de espiritualidad y teología, etc. Ahora es conveniente recordar sus traducciones especialmente de temas filosóficos y culturales, que a veces también resultan ser teológicos. Y por la lista que ahora presentamos se aprecia que la actividad traductora, que por otra parte, no se ha solido resaltar, ha sido considerable.

1) Alexandre Koyré.

En la introducción al escrito "naturaleza, libertad y gracia" se han explicado las circunstancias especiales de Edith en su periodo de conversión al Catolicismo, esto es, en 1921 y los meses inmediatos a su bautizo; fue un tiempo de búsqueda y reflexión para Edith y su amiga Hedwig Conrad-Martius; precisamente por esta época ambas filósofas amigas emprendieron juntas un trabajo, que para verano de 1922 estaba terminado: la traducción de un escrito francés del amigo común Alexandre Koyré. La traducción alemana apareció en 1923 sin mencionar los nombres de las traductoras. De la participación steiniana en esta traducción sólo existe una noticia de ella misma en una carta escrita a Roman Ingarden: "Ahora mismo se encuentra en la imprenta un libro de Koyré (sobre la idea de Dios en Descartes), que hemos

traducido la señora Conrad y yo, y que aparece al mismo tiempo en francés”¹.

El libro ha vuelto a aparecer en la nueva colección steiniana “Edith Stein Gesamtausgabe” (25): Alexandre KOYRÉ, *Descartes und die Scholastik*, Freiburg-Basel-Wien 2004, XXIX – 223 pp.

No se han conservado ni los autógrafos ni los originales de esta traducción alemana.

2) John Henry Newman.

Inmediatamente después de la traducción de la obra de Alexandre Koyré, Edith se dio a la traducción de los escritos de un famoso convertido del anglicanismo, John Henry Newman; en dos años traducirá dos libros; uno que quedó inédito hasta hace muy poco tiempo, y el otro se publicó a los pocos años de su traducción.

a. *La idea de una universidad.*

Edith desde abril de 1923 dedicada a la enseñanza en el instituto de las Dominicas de Santa Magdalena en Espira, ya apenas tenía tiempo para hacer trabajos de investigación, y empleaba los pocos ratos libres a traducir la obra de Newman, *The Idea of a University*, [*La idea de una universidad*]². Le habían animado en esta tarea de traducción Dietrich von Hildebrand y Erich Przywara. Edith se sentía feliz con esta traducción, se veía muy cercana al espíritu de Newman; e hizo un interesante comentario, que es un reflejo de lo que ella misma había experimentado: “Su vida entera ha sido sólo una búsqueda de la verdad religiosa y le ha conducido inevitablemente a la Iglesia Católica”³. La traducción se había hecho para ser publicada en la editorial Theatiner de Munich, recientemente fundada por Dietrich von Hildebrand.

Sin embargo, el libro no se publicó, quedando inédito hasta 2004, fecha en la que ha aparecido en la nueva colección steiniana “Edith Stein Gesamtausgabe” (21), cambiando *einer* (de una) por *der* (de la):

1 Cta 112 (30-IX-1922), OC I, p. 731.

2 Cf. Cta 116 (19-VI-1924), OC I, p. 737.

3 Cta 116 (19-VI-1924), OC I, p. 738.

John Henry NEWMAN, *Die Idee der Universität* [Idea de la universidad]. Freiburg-Basel-Wien, 2004, XXIII – 438 pp.

Se nos ha conservado el voluminoso manuscrito autógrafo de Edith: ACC: P/C-I-2.

b. *Cartas y textos de la primera mitad de su vida (1801-1846).*

Después de la traducción de “La idea de la universidad” Edith recibió el encargo de traducción de un segundo volumen; era a mediados de 1924⁴. El libro de 460 pp. apareció en 1928 en la editorial Theatiner en Munich con el título: *Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche* [Cartas y diarios hasta su entrada en la Iglesia] 1801-1845; pero en la reciente edición dentro de la colección “Edith Stein gesamt Ausgabe” (22) aparece con otro título: John Henry NEWMAN, *Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte* [Cartas y textos de la primera mitad de su vida] (1801-1846). Freiburg-Basel-Wien, 2002, XXXIV – 300 pp. (ya mencionamos en el tomo V, p. 932).

La traducción fue realizada bastante rápidamente, pues para el verano de 1925 estaba ya terminada y la había dejado de lado para comenzar con Santo Tomás de Aquino⁵.

3) Santo Tomás de Aquino.

Edith había traducido el libro de cartas y textos de Newman a petición del Jesuita Erich Przywara; la comunicación entre ambos se intensificó con motivo de esta obra, y esta comunicación fue enriquecedora para los dos; y en sus conversaciones y cartas habían llegado al convencimiento de que era urgente la tarea de “confrontación entre la filosofía católica y la filosofía moderna (en la que para él [Przywara] también la fenomenología es la más importante). En nuestra conversación oral me ha instado urgentemente a que trabaje otra vez científicamente, y por este motivo, reducir lo más posible mis hora de clase”⁶.

Precisamente en esta tarea de confrontación empleará Edith sus mayores esfuerzos y capacidad filosófica en el resto de su vida, pri-

4 Cf. Cta 116 (19-VI-1924), OC I, p. 737.

5 Cf. Cta 123 (a Roman Ingarden, 8-VIII-1925), OC I, p. 746.

6 Cta 123 (a Roman Ingarden, 8-VIII-1925), OC I, p. 746.

mero con la traducción “*Quaestiones disputatae de veritate*”, y después con las obras “*Acto y potencia*”, y “*Ser finito y ser eterno*”.

a. *Quaestiones disputatae de veritate*.

Ya en verano de 1925 Edith se puso a trabajar bastante intensamente en la traducción de la obra “*Quaestiones disputatae de veritate*”⁷. En septiembre escribe a su amigo Fritz Kaufmann, que deseando emprender algo de envergadura, una discusión con santo Tomás, había comenzado con el estudio de las *Quaestiones disputatae*⁸. A los dos años manifestaba a Román Ingarden que ella había escrito a E. Husserl sobre su “trabajo de santo Tomás”⁹. Sin embargo, la traducción la llevaba adelante con muchas interrupciones como lo da a entender en alguna carta¹⁰.

En 1928 la traducción estaba terminada; sin embargo, a primeros febrero de 1929 estaba ultimando la revisión general, y enviaba algunos pasajes dudosos al jesuita Franz Pelster¹¹. Siete meses después, esto es, en septiembre todavía la obra entera no estaba lista para la imprenta, pero la mayor parte tenía ya enviada a la imprenta¹². A mediados de noviembre tendría la obra totalmente acabada¹³.

Sin embargo, “ante el volumen de las *Quaestiones de veritate*, Herder se ha echado atrás asustado. La editorial Theatiner hace mucho que ya no existe. Mi librero de Breslau me ha ofrecido ahora su editorial”¹⁴.

A finales de 1930 la impresión iba muy lentamente, según se quejaba Edith misma¹⁵. En abril de 1931 ya había salido el primer volumen, pues el 6 de mayo podía ya enviar un volumen a Heinrich Finke¹⁶: *Des*

7 Cf. Cta 123(a Roman Ingarden, 8-VIII-1925), OC I, p. 746.

8 Cf. Cta 124 (13-IX-1925), OC I, p. 749.

9 Cta 161 (2-X-1927), OC I, p. 792.

10 Cf. Cta 167 (a Roman Ingarden, 8-XI-1927), OC I, p. 798.

11 Cf. Cta 184 (a Franz Pelster, 5-II-1929), OC I, p. 821.

12 Cf. Cta 195 (a Edmund Husserl, 10-IX-1929), OC I, p. 833.

13 Cf. Cta 197 (a Roman Ingarden, 29-X-1929), OC I, p. 836.

14 Cta 201 (a Roman Ingarden, 13-I-1930), OC I, p. 840.

15 Cta 250 (a Roman Ingarden, 22-XII-1930), OC I, p. 892: “Usted se ha adelantado con mucho a mi obra sobre santo Tomás. Mi librero de Breslau -Otto Borgmeyer- la ha tomado en su editorial. Su hermano Franz Borgmeyer, que está en Hildesheim, se ocupa de la impresión desde junio. Va a cucharadas con pausas semanales y mensuales, y a ambos hermanos yo tengo que sacar con maña cada cucharada. De todos modos, algunos pliegos, muy bien logrados, están ya terminados, y con un poco de buena voluntad el primer volumen podría estar listo muy rápidamente”.

hl. Thomas von Aquino *Untersuchungen über die Wahrheit* [Investigaciones de santo Tomás de Aquino sobre la verdad] (*Quaestiones disputatae de veritate*), in deutscher Übertragung von Edith Stein, mit einem Geleitwort von Martin Grabmann. I. Band (Quaestio 1-13). Verlag von Otto Borgmeyer / Buchhandlung / Breslau, 1931. En la revista *Scholastik*, 1932 (p. 451) apareció una reseña hecha por De Vries sobre el libro elogiando la traducción de Edith.

En abril de 1932 el segundo volumen fue "vertiginosamente metido en la imprenta; se supone que la impresión esté acabada el 20 de mayo"¹⁷. Era vol. II: (Quaestio 14 - 29), Breslau, 1932.

Y en 1934 apareció un glosario latino-alemán como cuaderno especial o índice analítico: "*Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. (Quaestiones disputatae de veritate)*, in deutscher Übertragung von Edith Stein (Schwester Teresia a Cruce, O.C.D.), lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis. Breslau 1934. Frankes Verlag und Druckerei / von Otto Borgmeyer".

Existe el borrador autógrafo, fragmentario (g - o), del glosario latino-alemán en el cuaderno con signatura P/C-I-13.

b. Otros escritos de santo Tomás de Aquino.

- *De ente et essentia*.

En el archivo de las Carmelitas de Colonia existe un manuscrito autógrafo de Edith con el título "Thomas: *De ente et essentia*"; lleva la signatura B-I-5^a (210 x 160 mm., pero no todas las hojas son iguales) (Véase también C-I-VII).

68 hojas escritas por una cara y numeradas de 1 a 66, pero hay dos pp. con el número 29 y otra con el título; se trata de un manuscrito encuadernado en piel, al final hay notas escritas a lápiz.

- *De mendacio*.

El manuscrito autógrafo de Edith, que en el archivo de las Carmelitas de Colonia lleva la signatura P/B-I-61 (145 x 122 mm) contiene la traducción del texto de Santo Tomás de Aquino "*De mendacio*", que corresponde a en II^a II^{ae}, q. 110. El autógrafo steiniano consta de la página del título ("+. S. Thomas Aqu., *De Mendacio*")

16 Cta 281 (6-V-1931), OC I, p. 921.

17 Cta 314 (a Roman Ingarden, 29-IV-1932), OC I, p. 963.

más otras 9 páginas numeradas de 1 a 9 (ya mencionamos en el tomo V, p. 932).

- *De anima*.

El manuscrito autógrafo de Edith (ACC, P/A-II-A) consta de dos pequeñas agendas en cuyas paginitas (125 x 65 mm) Edith tradujo el texto de Tomás: en la primera página de cada agenda se lee el título: “Thomas: *De anima*, I / IX” (50 hojitas escritas por ambas caras), y “Thomas, *De anima*, IX/XV” (40 hojitas escritas por ambas caras).

- *De spiritualibus creaturis*.

El manuscrito autógrafo de Edith consta de 40 hojitas, escritas por ambas caras (125 x 65 mm) (ACC, P/A-II-A).

- *Das Gelübde* (El voto)

El autógrafo consta de 10 páginas escritas (228 x 150 mm) y se halla en las Carmelitas Descalzas de Colonia (ACC, B-I-27a). Otra mano escribió en la parte superior de la primera cara “21-VIII-1940). El texto corresponde a la quaestio 88 de la Summa Theologica de Tomás de Aquino, IIª IIªe; (ya mencionamos en el tomo V, p. 932).

- *De malo*

Esta traducción se transmite en 25 ff. (P/A-II-5).

4) **Dionisio Areopagita** (Pseudo-Dionisio).

Ya mencionamos en el tomo V (p. 932) las traducciones y apuntes de Edith referentes al Pseudo-Dionisio; entre las principales obras de este autor traducidas por Edith han sido publicadas últimamente en el tomo 17 de la colección ESGA con el título *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke* [Vías de conocimiento de Dios. Estudio sobre Dionisio Areopagita y traducción de sus obras]. Bearbeitet und eingeleitet von Beate Beckmann und Viki Ranff. Freiburg-Basel-Wien, 2003 (Herder): a) *Los Nombres de Dios* (pp. 85-157); b) *Jerarquía celeste* (pp. 159-191); c) *Jerarquía eclesiástica* (pp.193-244); d) *Teología mística* (pp. 245-250); e) *Cartas* (pp. 251-277).

Los manuscritos autógrafos se hallan en ACC, P/C-I-1... La redacción pertenece al año 1941; los materiales ya había comenzado a recogerlos en los últimos meses del año anterior.

5) San Agustín

Existen notas y traducciones en bastantes hojas y cuadernillos (ACC, P/A-II-A), correspondientes a textos agustianianos, concretamente al escrito "De gratia et de libero arbitrio" (13 ff.), y especialmente sobre el tratado agustianiano "De Trinitate" (29 ff.).

II. APUNTES DE OBRAS FILOSÓFICAS Y TEOLÓGICAS.

Respecto a apuntes de obras filosóficas y teológicas antiguas y muy recientes hay que advertir que existe mucho material, mucho papel suelto y cuadernillos de toda clase y repletos con su letra, a veces con grafía poco legible. Se trataba de resúmenes para su uso personal, que después podía utilizar al redactar sus artículos y tratados.

En los apéndices de los tomos II y V ha hemos mencionado algunos de estos apuntes filosóficos (con referencia fenomenológica) y espirituales.

Haremos un brevísimo repaso de este mar de borradores de papeles y cuadernillos; nos bastará sólo enumerar los diversos apuntes o resúmenes. Claro está, que las referencias archivísticas son todas de las Carmelitas de Colonia: ACC.

- **Bernhard BARTMANN**, (1860-1938), su obra *Lehrbuch der Dogmatik* (Freiburg 1905), tuvo bastantes ediciones, se publicó en italiano, francés, etc...). Edith hizo un amplio resumen del compendio de dogmática *Grundriß der Dogmatik* (Freiburg i. Br., ²1931) (véanse los textos autógrafos en ACC, P/A-II-B, 210 x 170 mm): BARTMANN: *Dogmatik I. Einleitung und Lehre von Gott* [Introducción y doctrina sobre Dios], 32 pp.; *Dogmatik II. Schöpfung* [Creación], 24 pp.; *Dogmatik III. Die Erlösung* [La redención], 25 pp.; *Dogmatik IV.*

Heiligung [Santificación], 20 pp.; *Dogmatik V. Sakramente* [Sacramentos], 29 pp.; *Dogmatik VI. Eschatologie* [Escatología], 7 pp.

- **Dietrich von Hildebrand** publicó la obra *Metaphysik der Gemeinschaft* [Metafísica de la comunidad], Augsburg, 1930, 496 pp. Edith hizo apuntes sobre esta obra filosófica en 36 paginitas (texto autógrafo véase en ACC, B-I-62). Estos apuntes le servirían para la recensión que ella publicó sobre esta obra (cf. *Obras Completas*, IV, pp. 998-1008).

- **Aristóteles**. Hay 16 ff. con textos-apuntes de la metafísica de Aristóteles. (A-II-A). También hay varias páginas del comentario de santo Tomás a la metafísica de Aristóteles.

- E. **Kant**. Apuntes sobre su vida y escritos; hay nueve plieguitos (P/-A-II-D).

- Engelbert **Krebs**, *Dogma und Leben* I. (Paderborn, 1921). Hay unos 20 folios escritos por ambas caras (P/A-II-B).

- Aloys **Dempf**: *Metaphysik des Mittelalters*, München, 1930. Hay siete folios escritos por ambas caras (P/A-II-B)

- Aloysius **Lieske**, S. J., *Zur Theologie des Christismystik Gregors von Nyssa*, publicado en la revista *Scholastik*, 1939; Edith escribió nueve páginas de apuntes (B-I-60)

- P. G. **Théry**, *Études Dionysiennes*; Edith escribió 52 páginas de apuntes de un pequeño cuaderno (P/C-I-1-d).

- Sobre el trabajo de Josef **Stieglmayr**, referente a los escritos del Pseudo-Dionisio, Edith escribió bastantes hojas de un cuadernillo (P/C-II-1)

- Duns **Scotus**: *Quaestiones disputatae de rerum principio*. 11 hojitas escritas por ambas caras, más otras cuatro páginas, etc. (P/A-II-D; y también en P/A-II-K).

- Erich **Przywara**, sobre Dios varias hojas de notas (P/A-II-d). Y especialmente hay 24 hojas sobre su obra "Analogia entis, *Metaphysik I. Prinzip*", München, 1932. (P/A-II-H)

- **Roland – Gosselin**: *Wesen und Dasein...* Hay bastantes páginas de resumen de este libro (P/A-I-5a).

- Thoma Angelica **Walter**, *Seinsrhythmik – Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter*, Freiburg, 1932, 296 pp. Hay muchas páginas de notas de este libro (P/A-II-P).

- Hay hojitas (P/A-II-P) correspondientes a la tercera parte (“Die seelischen Grundlagen des Bewußtseins” [Fundamento anímico de la consciencia]) de una obra de L. Klages. (Obra importante de Ludwig Klages (1872-1956) fue: *Der Geist als Widersacher der Seele* (3 t., Leipzig-Bonn 1929-1932).

- A. **Pfänder**, *Die Seele des Menschen...*, hay numerosas paginitas sobre esta obra (P/A-II-P). El libro es el siguiente: Alexander PFÄNDER (1870-1941), *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie* [El alma del hombre. Ensayo de psicología de la comprensión], Halle, 1933).

- W. **Maag**: *Philosophische und pädagogische Strömungen der Gegenwart*. (P/B-II) (4 pp.).

- Willhelm **Moock**: *Das katholische Bildungsideal*. (P/B-II) (3 pp.). (1925)

- O. **Willmann**: *Über die Erhebung der Pädagogik zur Wissenschaft* (1878) (P/B-II) (4 pp.).

- Ernst **Krieck**: *Menschenformung. Grundzüge der vergleichenden Erziehungswissenschaft*, (P/B-II) (57 pp)

- **Trimborn**, *Entstehung von Familie, Privateigentum, Staat*. Hay varias páginas (P/B-II)

- Josef **Habbel**: *Die Analogie von Gott und Welt nach Thomas v. Aquin...* Edith hizo notas sobre este libro en bastantes páginas (A-II-A).

- M. **Grabmann**: *Kulturphilosophie des Hl. Thomas v. Aquin*, este libro también fue anotado en 3 ff. escritos en ambas caras por Edith (A-II-A).

- A. **Tröltsch**, *Christl. Antike, Mittelalter...*, 8 ff. (A-II-A).

- Sobre A. **Pieper** hay 9 pp. (P/A-II-A).
- A. **Mager**, sobre Agustín como místico, se conservan 8 ff. escritos por Edith en ambas caras (P/A-II-A)
- Cl. **Baeumker**, sobre el problema de la materia, hay 56 ff. (P/A-II-B).
- J. **Hering**, 3 ff. (P/A-II-HH).
- De **Proclos** hay 12 ff. (C-II-1-c)
- **Schneider**, *Quaest. de ver. Augustin*. Varias hojas (A-II-A).
- Gallus Maria **Manser**, *Wesen des Thomismus*, Freiburg, 1932; 7 ff. escritos en ambas caras sobre este libro (P/A-II-A).
- Étienne **Gilson**, *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Estrasburgo, 1919; hay diez páginas de resumen, etc. (P/A-II-A), y 4 ff. en A-II-H). Y más hojas sobre "Die Idee der christlichen Philosophie".

En el reverso de las hojas que un cuaderno (P/C-I-1,1) que contiene el autógrafo de índice de materias de su traducción de la obra de santo Tomás "De veritate", en 18 páginas, generalmente en las pares de 8 a 24 aparecen apuntes de la obra de Étienne GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932.

Josef **Dillersberger**, *Das Werk von Logos*, hay 30 hojitas de apuntes de esta obra (P/A-II-P).

- Hay varias hojas de resumen de la obra filosófica de Antonin-Gilbert **Sertillanges**, por ejemplo, *Das Sein*, 13 ff., escritos en ambas caras (P/A-II-A) (B-I-63). Entre las obras de Sertillanges (1863-1948) se puede citar: *S. Thomas d'Aquin*, 2 t., Paris, 1919; en alemán: *Der hl. Thomas v. Aquin*, Hellerau, 1928.

- Edith tiene seis páginas de manuscritos no publicados de Odo **Casel** (B-I-63-2) (6 pp) sobre tema espiritual: Cristo en la vida íntima de la Iglesia...

Eugen **Fink**, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (1933); Edith tiene 19 hojas de apuntes tomadas de este libro (A-II-H).

- Hedwig **Conrad-Martius**, *Die "Seele" der Pflanzen...* y *Real Ontologie* (1924); hay muchas hojas (unas 180) con apuntes de Edith sobre estos dos escritos de su amiga Hedwig, por ejemplo sobre *Die Zeit* (44 ff.) (A-II-H); también un cuadernillo de notas con el título *Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle*, también de Hedwig (P/A-II-P).

- Josef **Kleutgen**, *Philosophie der Vorzeit...* (2 tomos, Innsbruck 1878); hay bastantes hojas con apuntes de esta obra (A-II-H, véase también en P/A-II-P).

- Otto **Klemm**, S. B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog, (Leipzig, 1906); sobre este libro hizo apuntes en 19 páginas (A-II-P).

- Ernst **Cassirer**, *Philosophie der symbolischen Transzendenz* (I. Teil: *Die Sprache*, Berlin, 1923; II Teil: *Das mythische Denken*, 1925). Edith escribió un cuaderno (203 x 165 mm), en el que escribió 125 páginas resumiendo la obra de Cassirer.

- M. **Heidegger**, *Sein und Zeit* (1927); hay un manuscrito de 52 páginas (P/A-II-H) en las que Edith fue apuntando las ideas principales de la obra de Heidegger.

También hay 123 pp. de apuntes sobre la obra heideggeriana "Kant und das Problem der Metaphysik" (1929) (P/A-II-H)

Asimismo tiene páginas sobre la obra "Von Wesen des Grundes" (1929) de Heidegger (P/A-II-H)

- Con el título "La Philosophie chrétienne. 11-IX-33, Juvisy", Edith escribió 23 páginas (P/E-I-8) de resumen de la de las diversas intervenciones y temas más sobresalientes del congreso.

- Para terminar hay que decir que hay más papeles de Edith con apuntes de obras de más autores, pero que no se conservan más de una o dos hojas, o algo más de cada autor...

III ÍNDICE BÍBLICO

Ap 2, 17	1090	Gn 1, 1-2	1198
Cant 2, 4	1120	Gn 1, 26	947
Col 1, 17	715, 949	Gn 1, 27	1035, 1099
Col 3, 3-4	1120	Gn 1, 28	1099
1Cor 1, 23	83	Gn 2, 18	1099
1Cor 12, 11	1106	Gn 2, 19	689
1Cor 12, 11	1106	Gn 2, 24	1098
1Cor 13, 10	631	Gn 3, 5	993, 1110
1Cor 13, 12	125, 1030, 1090	Gn 3, 15	1110
1Cor 15, 22	1105	Gn 3, 19	844
1Cor 15, 35 y ss.	1048	Gn 8, 21	1096
Dt 32, 4	667	Gn 24, 27	667
Ef 1, 20	1112	Hch 2, 38	1107
Ef 3, 1	684	Hch 9	684
Ef 4, 15-16	728, 1004	Hch 13, 9.26	684
Ef 4, 23	1106	Hch 14	684,
Ef 5, 23	728,	Hch 17, 28	669
Ef 5, 27	626	Hch 22	684
Ex 3, 14	651, 940	Heb 1, 14	76
Ex 3, 14-15	669	Heb 4, 12	1049
Ex 34	667	Is 25, 1	667
Flp 4, 7	83	Is 49, 7	667
Gn 1, 1	850	Jn 1, 1ss	948
		Jn 1, 3	135, 845
		Jn 1, 3-4	721
		Jn 1, 12	1049
		Jn 1, 14	113, 125

Jn 1, 16	1109	Mt 19, 21	98
Jn 3, 5-8	83	Mt 25, 14-30	1094
Jn 3, 34	1050, 1102		
Jn 7, 38	1051	Rom 3, 9	1103
Jn 8, 7	1103	Rom 3, 24	1107
Jn 10, 30	947	Rom 5, 5	1106
Jn 14, 2	1114	Rom 5, 12	1102, 1105,
Jn 14, 6	1105		1096
		Rom 6, 20	1105
IJn 1, 5	923	Rom 8, 19	100
IJn 3, 1	1106	Rom 10, 17	1107
IJn 4, 16	667, 1039		
		Sab 11, 20	1075
Lam 4, 1	843		
		Sal 32, 17	1090
Lc 1, 38	1101, 1103	Sal 35, 10	333
Lc 1, 41 y 44	1101	Sal 46, 2	123
Lc 8, 8	125	Sal 134, 6	669
Lv 17, 10 y ss.	865	ITes 5, 21	639, 556, 613
Mt 4, 1-11	81	Tit 3, 7	1105
Mt 5 y 6	1035		
Mt 10, 38	83	Tob 6, 17-21 y 8, 4ss	1100

IV ÍNDICE DE NOMBRES

En este índice de nombres no se tiene en cuenta el nombre de Edith Stein/Teresa Benedicta de la Cruz. El número remite a la página del libro; y el número en cursiva indica la existencia de datos biográficos de la persona en cuestión. También anotamos los títulos de los escritos de Edith, que irán en cursiva.

A

- AAS 1095,
Abrahán, patriarca 669.
ACC (Archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia) 51, 132, 192, 230, 243, 539, 559, 576, 590, 596, 597, 601, 602, 1205, 1207-1213.
Acto y Potencia (/Potencia y acto) 10, 35, 38, 42, 48-50, 52, 59, 223, 226, 228-233, 235, 236, 237, 589, 591, 605, 1206.
Adán (Antiguo Testamento) 1048, 1096, 1098, 1099, 1107, 1108, 1110.
Adán, nuevo (Cristo) 1048, 1103.
Adeodato, hijo de san Agustín, 168.
Agamenón, rey (en la *Iliada* de Homero) 769.
Agustín, san 168, 176, 198, 205, 246, 256, 549, 600, 608, 645, 646, 651, 668, 669, 674, 717, 718, 920, 953, 998, 1010, 1025, 1032, 1036, 1037, 1039-1041, 1043, 1044, 1053, 1111, 1135, 1157, 1209,
Agustinos, Orden de los 88.
Alberto Magno, san 113, 613, 977, 987.
Alemania 28-31, 34, 35, 302, 593; *Alemania Católica* 31; *Alemania occidental* 31.
Ales Bello, Angela 65, 598.
Alianza Editorial (Madrid) 600,
Alteglöfshelm (cerca de Regensburg, Alemania) 576.
Ammann, Hermann 161.
Amsterdam 168.
André, Hans 870.
Anselmo de Canterbury, san 706, 715, 717-719.
Antequera (Málaga) 121.
Antiguo Testamento 947, 974.
Aosta (Italia) 706.
Aquiles (personaje de Homero) 765, 766, 767.
Arcetri (Florenia) 629.
Areopagita, cf. Pseudo-Dionisio.

Aristóteles 16-18, 168, 176, 198, 205, 285, 294, 303, 546, 548, 599, 608, 610, 612-614, 620, 631, 642, 643, 673, 674, 676, 681, 685, 689, 696, 699, 701, 706, 708, 710, 729, 734, 736-743, 745-751, 754, 756, 761, 768, 771-782, 785-792, 797, 800, 802, 803, 807, 810, 813, 816, 819, 822, 824-827, 830, 834-836, 840, 852, 853, 860, 871, 875, 877, 878, 883, 885, 900, 918-920, 932, 934, 935, 1000, 1057, 1058, 1138, 1139, 1157, 1210.

Arquímedes 172, 201.

Asociación popular para la Alemania católica 31.

Atanasio, san 716.

Atenas 754.

Aufklärung (ilustración) 28, 1026.

Augsburgo (Alemania) 923, 1210.

Auschwitz (Polonia) 596.

Austria 34, 768.

Autobiografía 149.

Avé-Lallemant 247.

Averroes 613, 732.

Avicena 613, 777, 1057.

Ávila, ciud. 45.

B

BAC 112, 599, 600, 642, 643, 718, 730, 733.

Bad-Bergzabern (Palatinado, Alemania) 60, 156; *iglesia de* 26, 27.

Baehr, Karl Ernst von 860.

Baeumker, Clemens 738, 748, 791, 792, 1212.

Baltasar Corderius, SJ. 977.

Bannwart, C. 442, 600, 721, 1159.

Barcelona, ciud. 29, 716, 721, 1105, 1106, 1107.

Baronio, César 977.

Bartmann, Bernhard 1209.

Basel (Suiza) 49, 52, 163, 236, 597, 1204, 1205, 1208.

Beauvechain (Bélgica) 598.

Beck, C. H. (editorial en Munich) 28.

Beck, Maximilian 1137, 1158, 1181, 1182.

Becker, Oskar 161, 878, 930.

Beckmann, Beate 1208.

Bejas, Andrés 50, 147, 196, 540, 580.

Belarmino, san 977.

Bélgica 613, 616, 1057.

Bergson, Henri 1181.

Berkeley, George 586.

Berlín 35, 151, 156, 629, 635, 846, 1181, 1182, 1213.

Bernkastel/Mosel (Alemania) 575.

Beuron, abadía benedictina de (Alemania) 35, 36; *archiabad de* 609.

Biblia / Sagrada Escritura / Nuevo Testamento 127, 176, 974, 977.

Biemel, M. 149.

Bilbao (Bizkaia) 54; Camelo de Begoña 54.

Bismark, Otto von 768, 769.

BMC 121.

Boecio, Anicio Manlio Torquato Severino 613, 618, 706, 777, 938.

Boehm. Von R. 250.

Bohemia 262.

Boivin et Cie, editorial (París) 872.

Bonifatiusverein 30.

Bonn (Alemania) 31, 150, 153, 243, 746, 1139, 1177, 1193, 1211; *univ. de* 579.

Boppard (Alemania) 151.

Borgmeyer, editorial 590, 619.

Borgmeyer, Franz (en Hildesheim, hermano de Otto) 1206, 1207.

Borgmeyer, Otto (editorial en Breslau) 113, 569, 573, 593-595, 1206.
 Borgnet (Ed., París) 978.
 Boston (USA) 307.
 Brandts, Franz 31.
 Breda, Herman Leo van 595.
 Breitling, Eugen 27.
 Brentano, Franz 149, 151, 152, 167, 168, 197, 1133.
 Breslau (Polonia) 27, 35, 59, 60, 113, 226, 243, 256, 287, 569, 573, 593, 595, 605, 619, 840, 846, 851, 1206, 1207; *An der Sandkirch (calle)* 595.
 Brüning, Petra 592, 593.
 Brunnengräber, Hans 559.
 Bruselas, archivo hurseliano de 583.
 Buchará (Usbekistan) 613.
 Buchberger, M. 977.
 Buenaventura, san 674.
 Buenos Aires 147, 196, 540, 580.
 Burgos, ciud. 6, 26, 34, 52, 601; *Monte Carmelo* (editorial e imprenta) 6, 601; *P. Silverio (calle)* 5, 6, 26, 53.

C

Calcuta (India) 635.
 Calvo Martínez, Tomás 599.
 Cambridge, univ. 608.
 Canadá 623.
 Canterbury (Inglaterra) 706.
 Caritas alemana 30.
 Carmelitas Descalzos, Orden de (Carmelo Teresiano) 7, 37, 605, 609.
 Casel, Odo 34, 36, 1212.
 Cassirer, Ernst 1213.
 Catolicismo 29, 31, 33.
Causalidad psíquica 59, 69, 105, 370, 508.

Cerf, Les Éditions du 36, 579, 603, 1200.
 Clauß, L. F. 161.
 Cohen (edit. en Bonn) 1193.
 Cohen, Hermann (filósofo) 583.
 Collin (edit. en París) 646.
 Colonia (Alemania) 31, 51, 113, 131, 608, 632, 718; *Carmelo de, MM.CC.* 36, 38, 54, 63, 131, 228, 231, 232, 234, 243, 570, 576, 590, 593, 594, 609; *Lindenthal/Lindenthal* 231, 576, 590, 608; *univ. de* 150.
Cómo llegué al Carmelo de Colonia 26, 27, 37.
Conocimiento, verdad, ser 14, 48, 50, 51.
 Conrad, Theodor 156.
 Conrad-Martius, casa de 60.
 Conrad-Martius, Hedwig 26, 34, 37, 39, 62, 71, 156, 161, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 239, 247, 400, 402, 405, 406, 407, 409, 415, 416, 421, 422, 427, 525, 585, 589, 591, 592, 593, 602, 608, 609, 616, 647, 649, 651, 668, 693, 714, 727, 753, 793, 798, 805, 840, 847, 848, 851, 860, 861, 862, 866, 868, 869, 870, 872, 873, 957, 964, 1177, 1178, 1179, 1203, 1204, 1213.
 Constantinopla (concilio de) 127.
 Constanza (Alemania) 583.
 Córdoba (Andalucía), ciud. 613.
 Corpus Christi, (fiesta de) 688, 1095.
 Creador, cf. Dios.
 Cristo, cf. Jesús.

D

Danzig (Polonia) 149.
 Darmstadt (Alemania) 150, 243.
 Delos, P. 579.
 Delp, Alfred 1158.

Dempf, Alois 591, 619, 1210.
 Den Haag (Holanda) 250, 258, 305,
 Denzinger, H. (Dz) 442, 600, 647,
 716, 721, 1094, 1105, 1106,
 1107, 1159.
 Descartes, René 27, 168, 175, 198,
 204, 256, 549, 1138, 1139,
 1203.
 Dietrich (nombre de personaje
 real) 688.
 Dillersberger, Josef 717, 1212.
 Diltthey, Wilhelm 1133, 1155,
 1181.
 Dionisio Areopagita, cf. Pseudo-
 Dionisio.
 Dionisio, san 635.
 Dios (Padre, Creador, etc.) 18, 19,
 20, 43, 67, 68, 70, 75, 81, 83,
 89, 92-96, 98-111, 114-116,
 120-128, 174, 175, 177-179,
 182, 189, 190, 200, 204, 207-
 209, 211, 212, 215, 219, 221,
 238, 245, 246, 255, 256, 265,
 267, 269, 273, 282, 290-292,
 313, 316-320, 330-337, 347,
 348, 350, 356, 360, 373, 381,
 384, 385, 389, 391, 392, 398,
 402-404, 407, 411, 412, 428,
 432, 435, 437, 503, 521, 527,
 532, 533, 536, 552, 561, 562,
 564, 594, 611, 612, 634, 636-
 638, 641-643, 651, 652, 667,
 669, 674, 703, 705, 712-720,
 722-724, 727, 779, 792, 843,
 844, 846, 856, 865, 886, 888,
 896, 897, 906, 909, 910, 935-
 940, 942-949, 951-953, 954,
 956-959, 975, 977, 978, 980-
 984, 987, 991-997, 999, 1000,
 1004-1010, 1013, 1014, 1017,
 1030, 1032-1040, 1042, 1044-
 1047, 1049, 1050-1056, 1072,
 1076, 1089-1097, 1099, 1100,
 1102-1108, 1110-1112, 1114-

1129, 1131-1133, 1135, 1136,
 1176, 1179, 1194, 1195, 1199,
 1200, 1203, 1208, 1209.

Dios, cf. Trinidad.

Disert Castle (County Kilkenny,
 Irlanda) 596.

Dixmuiden (Flandes) 156.

Dordrecht (Holanda) 307.

Drammert, Joseph 31.

Dransfeld, Hedwig 32.

Dublín (Irlanda) 586.

Düsseldorf (Alemania) 583.

E

Ebner-Eschenbach, Marie von
 1027.

Echter Verlag (Würzburg) 28.

Eckahrt, maestro 674.

Ediciones el Carmen 5, 6, 26, 53.

Edimburgo (Escocia) 169.

Editions du Cerf, cf. Cerf. 36, 603.

Editorial de Espiritualidad 5, 6, 26,
 53.

Editorial Gredos 599.

Editorial Monte Carmelo, cf.
 Burgos.

EE.UU. 153.

Ehrfurcht (Alemania) 32.

Eichstätt (Alemania) 573.

Einstein, Albert 635.

Eisleben, ciud. 88.

El castillo interior (apéndice) 21,
 38, 44, 48, 51, 600, 601, 630,
 1019, 1094, 1113.

Elea (actualmente Italia) 655, 932.

Eleatas 932.

Elisabethfehn/Oldenburg 576.

Empédocles 785.

Encarnación 634.

Erlangen (Alemania) 583.

Escocia 608.

Escolástica 27, 150, 154, 166, 167,
 212, 548, 614, 711.

ESGA (Edith Stein Gesamtausgabe) 6, 49, 52, 59, 597, 1059, 229, 236, 1137, 1139, 1153, 1186, 1197, 1198, 1199, 1204, 1208.

Espeusipo 739.

Espira (Alemania) 27, 28, 35, 62, 161, 162, 163, 569, 573; *Instituto de las Dominicas de Santa Magdalena en* 32, 35, 147, 604, 1204; *palacio episcopal de* 26.

Espíritu Santo 591, 625, 684, 948, 952, 1009, 1010, 1016, 1040, 1046, 1050, 1051, 1106, 1107, 1128.

Estocolmo (Suecia) 168.

Estrasburgo (Francia) 673, 1182; *univ. de* 673.

Estructura de la persona humana 228.

ESW (Edith Steins Werke) 6, 49, 52, 57, 58, 63, 64, 1059, 163, 192, 229, 236, 535, 539, 540, 559, 590, 601, 603, 1137, 1139, 1153, 1186, 1197, 1198, 1199.

Eucaristía 112, 634, 992.

Eúclides de Alejandría 302.

F

Farber, Marvin 595, 596.

Fausto, personaje y obras de J. W. Goethe 76, 303, 715.

Federico III 769.

Fernández García, Mariano 1000.

Fernández, Clemente 600, 702, 935, 936.

Feurerer, Georg 1137.

Feuling, Daniel, 36, 582, 622, 630, 971, 1200.

Fichte, Johann Gottlieb 583.

Filosofía cristiana 3, 5, 7, 15, 40, 616, 622, 623, 624, 634, 639, 710.

Fink, A. 147.

Fink, Eugen 583, 1212.

Finke, Heinrich 34, 35, 226, 227, 1207.

Fliche-Martin, (*Historia de la Iglesia*) 31.

Florencia (Italia) 629.

Folrich de Aguinaga, Gerlinde 54.

Francia 30, 623.

Frankes Verlag 569, 1207.

Frankfurt (Alemania) 63, 150, 153, 243, 302.

Freiburg i. Br. (Friburgo en Bresgau, Friburgo de Brisgovia, Alemania) 35, 49, 52, 149, 150, 153, 163, 165, 226, 227, 236, 243, 442, 583, 597, 603, 675, 721, 977, 1050, 1159, 1193, 1195, 1204, 1205, 1208, 1209, 1211; *convento de Santa Lioba* 35; *univ. de* 226, 235, 545.

Fribourg (Suiza) 59, 611, 782.

G

Galileo Galilei 629.

Garrido, Manuel 53.

Gasella, G. 598.

Gasparri, Petrus 1010.

Geiger, Moritz 153.

Gelber, L. 52, 58, 59, 62, 132, 232, 539, 540, 559, 603.

Giesberts, Johannes 31.

Gilson, Etienne 579, 622, 1212.

Gnauck-Kühne, Elisabeth 31.

Goethe, Johann Wolfgang von 76, 302, 303.

Görres (sociedad) 226.

Gotinga / Göttingen (Alemania) 307, 321, 583; *escuela de* 582;

univ. de 152, 153, 156, 545, 550.
 Grabmann, Martin 34, 230, 569, 573, 591, 641, 923, 1207, 1211.
 Gredt, Josephus 675, 705, 706, 708, 734, 883, 884, 886-891, 896, 907, 911, 912, 1058, 1059, 1063, 1068, 1069, 1074, 1079, 1080.
 Gregorio de Nisa, san 1210.
 Gröber, Conrad 29.
 Groer, Ernst 592.
 Guardini, Romano 36.
 Guillermo I 769.
 Günther (Schweitzer), Margarete 63.
 Günther, A. 721.

H

Habbel, Josef 1211.
 Haecker, Theodor 1038.
 Halle (Alemania) 150, 152, 153, 156, 157, 243, 258, 289, 305, 402, 449, 582, 590, 604, 625, 646, 658, 663, 673, 706, 730, 793, 812, 846, 878, 881, 916, 930, 968, 1003, 1024, 1028, 1045, 1089, 1138, 1193, 1211.
 Hamadan (Irán) 613.
 Hamden (USA) 287.
 Hartmann, Nikolai 228.
 Harvard (USA) 153.
 Héctor (personaje de Homero) 765, 767.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 584, 835, 1133, 1157.
 Hegner, (edit. en Leipzig) 645.
 Hegner, Jacob (edit. en Viena) 592.
 Heidegger, Martin 14, 21, 29, 36, 48, 50, 161, 226, 228, 231, 233, 235, 243, 529, 544, 551, 552, 554, 555, 583, 584, 596, 598, 600, 601, 602, 603, 608, 609, 612, 616, 631, 663, 666, 746, 753, 878, 1137, 1138, 1139, 1145, 1158, 1160, 1162, 1164, 1166, 1167, 1168, 1169, 1170, 1172, 1173, 1174, 1175, 1176, 1177, 1178, 1179, 1180, 1181, 1182, 1186, 1187, 1188, 1189, 1190, 1191, 1192, 1193, 1194, 1197, 1198, 1200, 1213.
 Heidelberg (Alemania) 149.
 Hellerau (Alemania) 1212.
 Hendrixx, E. 168.
 Hense-Teubner, edición 617.
 Heráclito de Éfeso 655.
 Herder, editorial 52, 597, 1158, 1207.
 Heribert de Santa María 609.
 Hering, Jean 672, 673, 674, 679, 680, 681, 693, 694, 695, 696, 743, 759, 1076, 1212.
 Hermanitos de Jesús 623.
 Hijo, Hijo de Dios, cf. Jesús.
 Hilario de Poitiers, san 1181.
 Hilbert, David 930.
 Hildebrand, Dietrich von 33, 1204, 1210.
 Hildesheim (Alemania) 1206.
 Hipona (norte de África) 168.
 Hitler, Adolf 228.
 Hochland (revista) 30, 619.
 Holanda 150, 595; *Provincial de los Carmelitas de* 594.
 Homero 763, 767.
 Honecker, Martin 34, 226, 227, 228, 231, 233, 235.
 Huber, Lorenz 31.
 Humboldt, Karl Wilhelm von 142.
 Hume, David 168, 169, 198.
 Hünemann, P. 716, 721, 1105, 1106, 1107.
 Husserl, Edmund 14, 34, 48, 49, 51, 60, 149, 150-152, 154-156, 161, 162, 165-167, 171, 172, 174, 179, 186, 195-198, 204,

205, 207-212, 215, 220, 221,
225-227, 231, 233-235, 243,
250, 251, 256-258, 260, 305,
307, 328, 339, 342, 346, 478,
501, 539, 544-547, 549-553,
555, 581-586, 590, 595, 599,
600, 604, 606, 616, 621, 625,
646, 647, 657, 658, 663, 672,
673, 680, 689, 693, 695, 711,
718, 795, 846, 881, 916, 930,
961, 1003, 1089, 1133, 1182,
1185, 1193, 1206, 1212.

Husserl, Gerhart 595.

Husserl, Malwine 594, 595.

I

Ifigenia (Goethe) 303.

Iglesia (Católica) 25, 26, 30, 32,
47, 50, 60, 61, 88, 94, 95, 116,
117, 126, 233, 541, 542, 556,
600, 636, 637, 706, 716, 721,
976, 979, 992, 1004, 1009,
1094, 1100, 1105-1107, 1133,
1181, 1204, 1212.

Individuo y comunidad 59, 68, 71,
149, 368, 379, 513, 1165.

Ingarden Roman, 35, 60, 61, 161,
162, 195, 225-229, 233, 234,
235, 591, 592, 672, 1203,
1206, 1207,

Inglaterra 629.

Introducción a la filosofía 57, 59.

Isaac (patriarca) 669.

Iserlohn/Berlín 152, 156.

Isidora, sor 1050.

J

Jabob (patriarca) 1125.

Jaegerschmid, Adelgundis 35, 226,
227, 234, 1133.

Janssen, P. 258.

Jena (Alemania) 629, 686, 836.

Jenófanes de Colofón 932.

Jenofonte 762.

Jesús, Cristo, Señor, Hijo de Dios,
Salvador, Verbo, Mesías 19,
20, 39, 60, 81, 115-117, 127,
128, 319, 428, 433, 435, 604,
667, 684, 688, 715-717, 728,
922, 945, 947-949, 952, 957,
977, 992, 1004, 1007, 1009,
1010, 1035, 1037, 1046, 1048,
1049, 1051, 1053, 1056, 1095,
1099, 1102-1112, 1120, 1125,
1127-1130, 1212.

JPPF 153, 157.

Juan Bautista, san 1101.

Juan de la Cruz, san 635, 638, 639,
1025, 1032.

Juan, san (evang.) 715, 716, 723,
1049, 1194.

Juvisy (Seine-et-Oise) 7, 36, 579,
622, 1200, 1213.

K

Kain (Bélgica) 579, 613, 616,
1057.

Kant, Immanuel 21, 151, 156, 169,
172, 201, 543, 616, 920, 1033,
1138, 1139, 1161, 1176, 1177,
1182, 1183, 1185, 1191, 1193,
1194, 1195, 1196, 1210, 1213.

Kantorowicz, Ruth 243, 591.

Katholikentag 31.

Katholischer Arbeiterverein 31.

Kattowitz (Polonia) 572.

Kaufmann, Fritz 161, 225, 227,
232, 595, 596, 1206.

Kierkegaard, Sören 1177, 1181.

Klages, L. 1211.

Klemm, Otto 1213.

Kleutgen, Josef 1213.

Koch, H. 977.

Königgrätz (Chequia) 768.
 Königsberg (Alemania) 151.
 Kopenhagen (Dinamarca) 1181.
 Kopf, Calista 27, 35.
 Kösel-Pustet ediciones 968.
 Koyré, Alexandre 27, 36, 161, 231-233, 591, 609, 715, 717, 719, 1203, 1204.
 Krabbel, Gerta 32.
 Krebs, Engelbert 1210.
 Kriek, Ernst 1211.
 Kröner, Alfred, editorial (en Leipzig) 617.
 Kulturkampf 30.
 Kuznitsky, Gertrud 846.

L

La fenomenología 15, 48, 162, 577.
La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino 10, 34, 48, 49, 51, 193, 196.
La filosofía existencial de Martin Heidegger (apéndice) 21, 38, 48, 50, 243, 600-603, 1137.
 La Haye (Holanda) 168.
La significación de la fenomenología para la visión del mundo 14, 48-50, 559.
 Lancaster (USA) 339.
 Landgreve, Ludwig, 583.
 Lasson, Adolf 835, 836.
 Laubhardt, Placida 226.
 Le Fort, Gertrud von 34, 866.
 Le Saulchoir (Kain, Bélgica) 579, 613, 1057.
 Lehner, Anna 593.
 Leibnitz, Gottfried Wilhelm 941.
 Leipzig (Alemania) 150, 151, 152, 156, 617, 645, 778, 812, 827, 920, 975, 1028, 1038, 1182, 1211.
 León XIII 30, 31.

Letrán, IV Concilio de 647.
 Leunissen, Cornelius 594.
 Leuven, Romaeus 52.
 Lieske, Aloysius 1210.
 Lille (Francia): univ. Católica de 579.
 Linssen, Michael 52, 131.
 Lipps, Hans 161.
 Lipps, Theodor 152, 920.
 Londres/London 169, 307, 339, 1181.
 Longpré, Efrén 728, 1000.
 Lovaina/Louvain (Bélgica) 52, 595, 597, 603.
 Lucilo 617.
 Lüdge (Westfalia) 573.
 Ludwig Sebastian, obispo (de Espira) 26.
 Ludwigshafen a. Rh. (Alemania) 147.
 Lutero, Martín 70, 88, 100.

M

Maag, W. 1211.
 Madrid 26, 34, 52, 599, 600, 612, 620, 625, 643, 645, 669, 702, 718, 729, 732-734, 736, 737, 739, 740, 742, 743, 747-751, 772-778, 780-782, 786-788, 803, 809, 813, 825, 826, 827, 830, 835, 852, 853, 855, 858, 883, 884, 918, 919, 922, 923, 935-939, 953, 954, 975, 988, 991, 1058, 1080, 1082.
 Mager, Alois 34, 36, 579, 1212.
 Maguncia (Alemania) 31, 156.
 Malebranche, Nicolas 632.
 Mandonnet, P. 579, 622.
 Manser, Gallus Maria 244, 611, 782, 783, 807, 907, 1212.
 Marburgo (Alemania) 583.
 Marcel, Gabriel 632.
 Mardomingo, José 5, 598.
 María (hermana de Marta) 1128.

María (La Virgen, Madre de Dios) 952, 1046, 1101, 1102, 1007, 1109.
 Maria Laach (Alemania), monast. benedictino 36, 575.
 Maritain, Jacques 36, 40, 579, 589, 591, 623, 628, 630, 631, 632, 633.
 Markina (Bizkaia) 54.
 Marrakush (Marruecos) 613.
 Marta (hermana de María) 1128.
 Martín Pérez, Balbino 600.
 Marx, Karl 1181.
 México (ciud.) 50, 149, 598, 1135; *Fondo de Cultura Económica* 598.
 Meliso de Samos 932.
 Melle, U. 307.
 Mercurio (dios, ídolo) 951.
 Mesías, cf. Jesús.
 Messkirch (Alemania) 29,) 243.
 Messner, R. 1074.
 Meyersohn, Émile 37,
 Migne (P. G.) 976, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 995, 1111.
 Migne (P.L.) 952.
 Milán (Italia) 613.
 Moises (Antiguo Testamento) 669, 684, 1105.
 Moock, Wilhelm 619, 1211.
 Mosel (Alemania) 575.
 Motte, A. R. 634.
 Müller, Hans Andreas Uwe 26, 33, 36, 52, 597.
 Müller, Otto, impresor 593.
 München/Munich (Alemania) 28, 31, 150, 152, 153, 231, 247, 287, 572, 573, 575, 606, 638, 639, 641, 866, 1032, 1050, 1210, 1211, 1133; *biblioteca estatal de Baviera* 231; *univ. de* 153, 156, 157, 579.
 Münster de Westfalia (Alemania) 35, 63, 235, 569, 574, 738; *Inst. de pedagogía científica*

de 63, 539, 559; *univ. de* 227, 579.
 Murnau (Alemania) 572.
 Muth, K. 30.

N

Napoleón, "Bonaparte", emperador 681, 686, 903, 904.
 Natorp, Paul 583.
Natural y sobrenatural en el Fausto de Goethe, 76.
Naturaleza, libertad y gracia 8, 47, 48, 50, 55, 58-63, 131, 132, 234, 1034.
 Nauwelaerts (edit. en Bélgica) 52, 597, 598.
 Nestle, Wilhelm 778, 787.
 Neumann, Friedrich 161.
 Newman John Henry 33, 1204, 1205.
 Newton, Isaac 629.
 Neyer, Amata 26, 33, 36.
 Nicolás de Cusa 674.
 Niemeyer, edit. 604, 646, 590.
 Niemeyer, M. (edit.) 153.
 Nietzsche, Friedrich 1176, 1181.
 Nikolsburg (Chequia) 768.
 Noak, H. 243.
 Nota, Juan Hille , SJ. 595, 596, 602.
 Nowak, K. 28.
 Nürnberg (Alemania) 161, 572.

O

OC (= Obras Completas de Edith) 3, 5, 7, 25-27, 34, 37-39, 44, 47, 50, 52-54, 60, 61, 63, 68, 69, 71, 76, 105, 149, 151, 161, 162, 195, 225-229, 232, 243, 583, 586, 589, 591-596, 602, 629, 1175, 1204-1207.
 Ochtrup (Westfalia) 575.

Oldenburg (Alemania) 576.
 Orígenes 717.
 Ostensfelde (Alemania) 151.
 Oxford (Inglaterra) 586; univ. de
 608.

P

Pablo (Saulo), san 684, 716, 977,
 1048, 1097.
 Paderborn (Alemania) 1210.
 Padre, cf. Dios.
 Países Bajos 575, 596.
 Panzer, U. 339.
 París 36, 168, 258, 609, 623, 632,
 646, 715, 753, 785, 872, 978,
 1181; univ. de 608.
 Parménides de Elea 655, 932,
 1145.
 Parsch, Pius 34.
 Pedro de Alcántara de Santa María
 121.
 Pelster, Franz 573, 1206.
 Pérez Monroy, Alberto 5, 50, 598.
 Pfänder, Alexander 152, 693, 706,
 707, 731, 882, 968, 1024,
 1028, 1133, 1134, 1211.
 Pieper, August 31, 1212.
 Pío XII 1095.
 Pisa (Italia) 629.
 Platón, 17, 155, 168, 198, 312,
 319, 321, 532, 548, 608, 612,
 613, 674, 676, 689, 692, 699,
 738, 739, 742, 745, 762-764,
 778, 779, 785, 792, 800, 835,
 1138, 1157.
 Princeton (USA) 635.
 Proclus (gr.) 1212.
 Prólogo 14, 48, 49, 50, 51.
 Próspero (personaje del drama de
 Shakespeare) 76.
 Prossnitz (Chequia) 149.
 Prusia 226, 768; *instituto de peda-*
gogía científica de 228.

Przywara, Erich 33, 34, 36, 161,
 572, 606, 607, 635, 636, 645,
 668, 669, 718, 1032, 1204,
 1205, 1210.

Pseudo-Dionisio (Dionisio Areo-
 pagita) 19, 466, 635, 674, 841,
 923, 976-978, 984, 985, 987,
 995, 1003, 1007, 1208, 1210.

Pullac (cerca de Munich) 575.

Pustet, Anton (ed. en Salzburgo)
 591, 592, 617.

Q

Quaracchi (Italia) 1002.

¿Qué es fenomenología? 9, 48, 49,
 51, 145, 147.

¿Qué es filosofía? 9, 48, 50, 51,
 159, 162, 195.

R

Rainer Sepp, Hans 49, 52, 236.

Ranff, Viki 1208.

Ranke, Leopold von 629.

Raphaelverein 30.

Ratisbona (Alemania) 576.

Rauch, Theodor 37, 228.

Real Academia Española (diccio-
 nario de la) 104.

Reforma (prot.) 28.

Regensburg (Alemania) 121, 576,
 1137.

Reinach, Adolf 144, 156, 287, 449,
 693, 730, 812.

Reinhardt, F. 598.

Renania (Alemania) 30.

Rickert, Heinrich 149, 243.

Riga (Letonia) 151.

Rintelen, Fritz Joachim von 36,
 579.

Röcken/Lützen (Alemania) 1181.

Roland-Gosselin 613, 614, 617,
636, 642, 777, 1057, 1210.
Rolfes, Eugen 827.
Roma (Italia) 121, 508, 573, 613,
615, 637; *Pontificia Universi-
dad Gregoriana* 573.
Romanticismo 302.
Rosenmöller, Bernhard 36, 579.
Rotterdam (Holanda) 632.
Royce de Stanford, J. 153.
Ruiz Garrido, Constantino 5, 50.

S

Safranski, R. 29.
Salvador, cf. Jesús.
Salzburgo 591, 592, 617, 975.
Salzburgo, univ. de 579.
Sancho, Francisco Javier 5, 7, 45,
51, 598, 1113.
Santa Elena, prisionero de (Napo-
león) 686.
Santa Sede, cf. Vaticano.
Satán 385.
Scheler, Max 14, 36, 150, 156,
307, 513, 544, 545, 549, 550,
552, 555, 583, 616, 676, 693,
916, 1161, 1182.
Schiller, F. 844, 945.
Schlüter-Hermkes, María 226.
Schneider, 1212.
Scholz, Heinrich 1045.
Schuhmann, K. 156, 287, 305.
Schwarzenegg (Suiza) 782.
Schweitzer, Hermann 63.
Schwing, canónigo 27.
Scoto, Duns 608, 706, 710, 728,
837, 907, 1000, 1001, 1010,
1210.
Seal Harbour (USA) 153.
Secretan, Philibert 65, 540, 603.
Seine-et-Oise (Francia) 579.
Selva Negra (Alemania) 35.
Séneca, Lucio Anneo 617, 618.

Señor, cf. Jesucristo (Cristo).
Señor, cf. Dios.
Ser finito y ser eterno 15, 25, 38,
39, 42-44, 47-52, 59, 229-232,
234, 235, 587, 589, 597, 601-
603, 609, 1113, 1130, 1135,
1180, 1206.
Sertillanges, Antonin-Gilbert 1212.
Severo de Antioquía 977.
Shakespeare, William 76.
Siemer, Laurentius 576.
Simmel, Georg 1182.
Smith, B. 156, 287.
Sobre el problema de la empatía
368.
Sociedad tomista 15, 577, 579.
Sócrates 155, 744, 754, 755, 760-
765, 771.
Söhngen, Gottlieb 36, 579.
Sonderman, Antonia 131.
Spael, Wilhelm 28.
Spandau (cerca de Berlín) 35.
Stadmüller, Agnella 593, 594.
Starnberg (Alemania) 156.
Steuco, A. 614.
Stieglmayr, Josef 977, 1210.
Stolz, Anselm 36.
Strasser, (autor) 262.
Stuttgart (Alemania) 768.
Suiza 34, 150, 611, 782.
Sütterlin, Ludwig 61, 63.

T

Tagaste (Argelia) 168.
Teodoro de San Francisco de Asís
609.
Teresa de Jesús, santa 21, 26, 60,
62, 110, 121, 132, 600, 601,
968, 1113, 1114, 1116, 1117,
1119, 1120, 1126, 1128, 1131,
1135, 1136.
Teresa Renata de Spiritu Sancto
25, 26, 228, 594.
The Hague (Holanda) 339.

Theodorus a S. Francisco de Asis
(Rauch) 576.

Théry, P. G. 1210.

Tolstoi, León 1171.

Tomás de Aquino, santo 15, 18, 28,
33-35, 39, 41, 48, 49, 51, 62,
112, 113, 150, 161, 162, 165-
167, 169, 172, 174, 177, 180,
181, 187, 195, 197, 198, 199,
201, 203-207, 209, 211, 213,
214, 216, 221, 225, 227, 234,
241-243, 245, 246, 256, 267,
287, 289, 291, 296, 301, 304,
306, 313, 316, 319, 321, 328,
332, 335, 352, 355, 381, 422,
437, 449, 453, 466, 516, 530,
535, 536, 539, 565, 569, 571,
572, 574-576, 584, 585, 590,
599, 600, 604, 605, 608, 610-
619, 623, 624, 638, 639, 641-
643, 645, 685, 690, 691, 693,
699, 702, 703, 707-709, 715,
717, 720-722, 729-733, 751,
760, 761, 777, 809, 837, 841,
852-855, 857, 858, 883-886,
888, 891, 894, 899, 907, 915,
919-923, 931, 934-939, 951,
953-955, 975, 977, 979, 985,
988, 990, 991, 995, 998, 1000,
1002, 1026, 1038, 1040, 1052,
1053, 1057, 1058, 1060, 1080,
1082, 1083, 1097, 1104, 1145,
1159, 1181, 1205, 1206-1208,
1210-1212.

Tönnies, F. 513.

Toulouse (Francia) 623.

Tréveris (Alemania) 1181.

Triana (calle en Madrid) 6.

Trimborn, autor 1211.

Trinidad (Santísima) 19, 634, 645,
715, 720, 728, 946, 948, 951,
952, 955, 957, 1014, 1035-
1040, 1046, 1052, 1054, 1055,
1065, 1108, 1111, 1128, 1209.

Tröltsch, A. 1211,

Tubinga/Tübingen (Alemania)
149, 243, 583.

U

Ueberweg-Heinze (autor) 745.

Ulm (Alemaia) 635.

Una investigación sobre el Estado
59, 1165.

Unión católica de Profesoras de
Baviera 33.

Ureta, José Luis 3, 54.

Urkiza, J. 5, 7, 51, 54, 598.

V

Valkenburg (Holanda) 573, 575.

Valladolid, ciud. 1135.

Vaticano: Biblioteca Vaticana 573,
Santa Sede 623.

Verbo, cf. Jesús.

Verdad - Espíritu - Palabra 9, 47,
48, 50, 62, 129, 131, 132.

Viallet, F. A. 598.

Vicente de Paúl, conferencia de 30.

Vigone, Luciana 598.

Vitoria (Alava) 26, 34, 52; *Manuel*
Iradier (calle) 6.

Vries, Josef de 575.

Vulgata 1099.

W

Walter, Gerda 34.

Walter, Thoma Angelica 1211.

Walzer, Raphael 34, 36, 609.

Warnach, Walter 593, 594.

Weierstraß, Karl 151.

Weimar (Alemania) 302, 1181,
629; *república* de 29.

Westdeutsche Arbeiterzeitung 31.

Westfalia (Alemania) 573, 573,
575.

Wiehe (Alemania) 629.

Wiemeyer, H. 153.

Wien/Viena 49, 52, 149, 151, 163,
236, 287, 573, 592, 597, 718,
1204, 1205, 1208.

Willman, O. 1211.

Windthorst, Ludwig 31.

Wintrath, Petrus 575.

Wittenberg (Alemania) 88.

Woolsthorpe (Inglaterra) 629.

Wulf, Claudia Mariele 59.

Würzburg (Alemania) 28; *conven-*
to OCD 131.

Wust, Peter 34.

Y

Yorck von Wartenburg, conde
1155.

Z

Zeller, autor 792.

Zenón de Elea 932.

Zurich (Suiza) 151.

Zurkinden, Odilo von 1050.